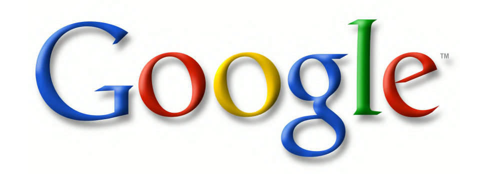
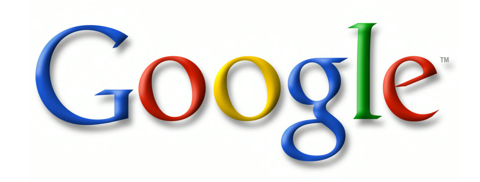
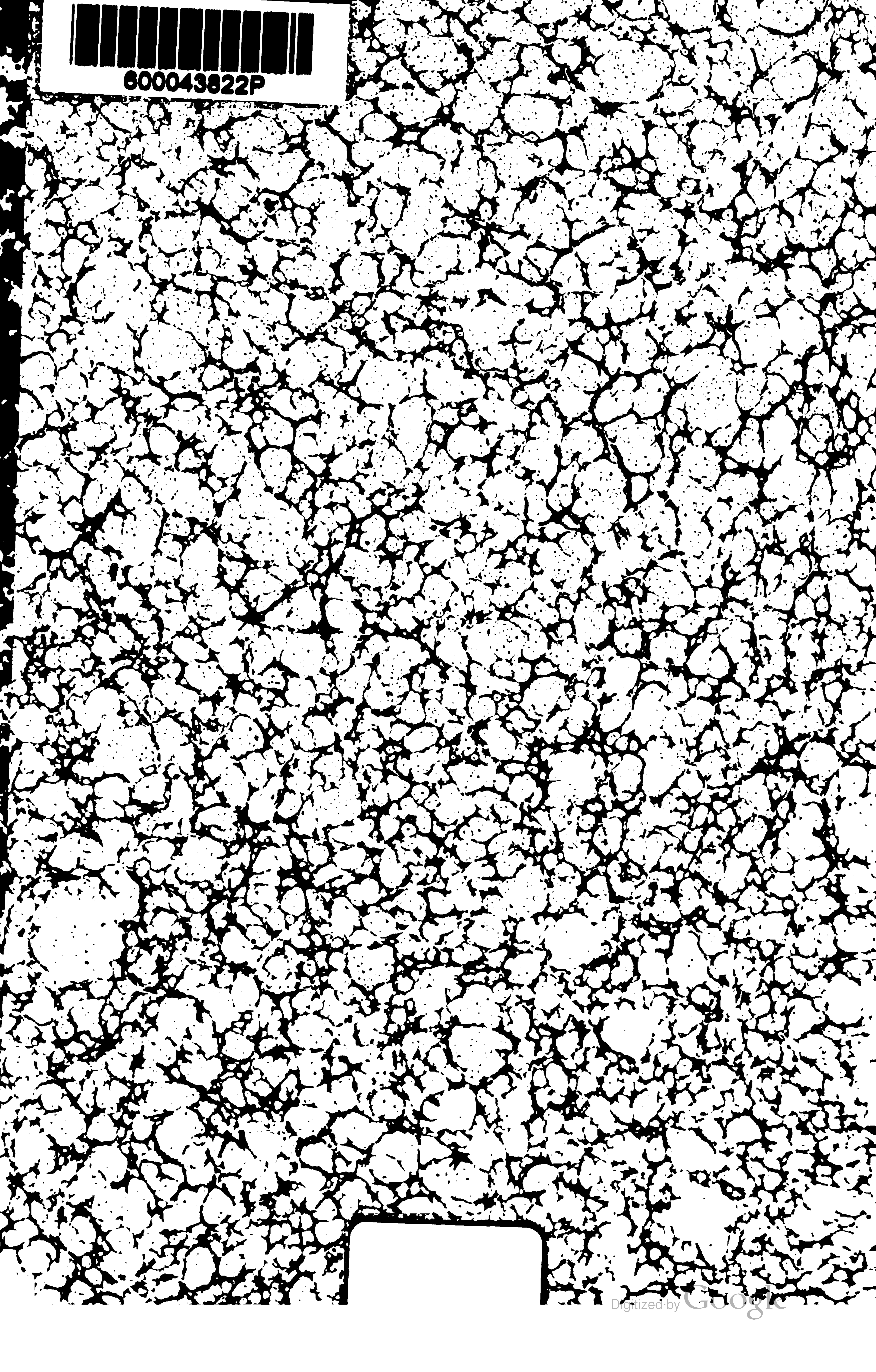
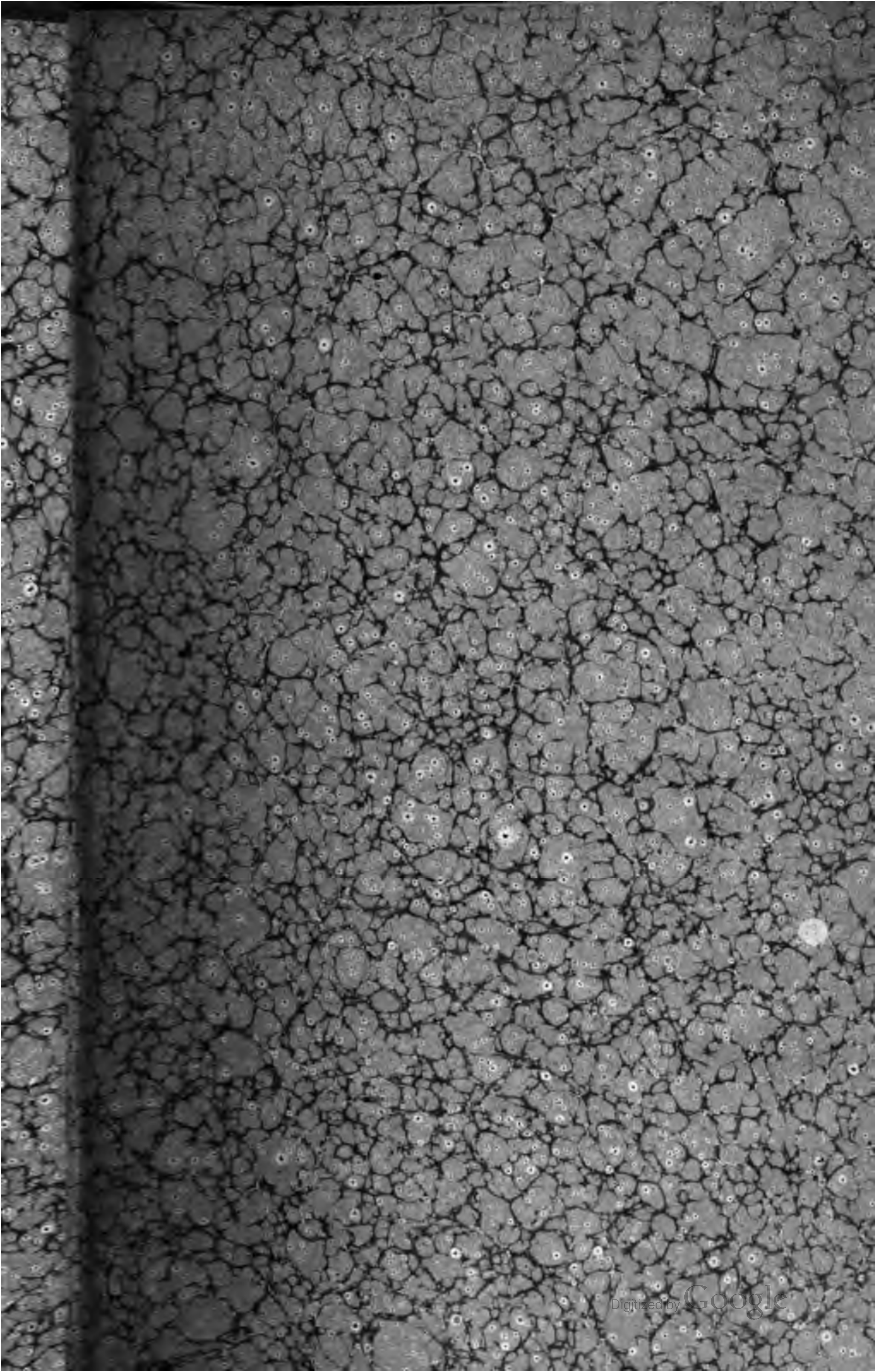

Google






600043822P



TROISIÈME ET DERNIERE

ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE,

OU TROISIÈME ET DERNIÈRE

SÉRIE DE DICTIONNAIRES SUR TOUTES LES PARTIES DE LA SCIENCE RELIGIEUSE,

OFFRANT EN FRANÇAIS, ET PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE,

LA PLUS CLAIRE, LA PLUS FACILE, LA PLUS COMMODE, LA PLUS VARIÉE ET LA PLUS COMPLÈTE DES THÉOLOGIES :

CES DICTIONNAIRES SONT, POUR LA TROISIÈME SÉRIE, CEUX :

DES SCIENCES POLITIQUES, — DES MUSÉES, — D'ÉCONOMIE CHARITABLE, — DES BIENFAITS DU CHRISTIANISME, — DE MYTHOLOGIE, — DE LA SAGESSE POPULAIRE, — DE TRADITION PATRISTIQUE ET CONCILIAIRE, — DES LÉGENDES, — DES ORIGINES DU CHRISTIANISME, — DES ABBAYES, — D'ESTHÉTIQUE, — D'ANTIPHILOSOPHISME, — DES HARMONIES DE LA RAISON AVEC LA FOI, — DES SUPERSTITIONS, — DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE, — DES APOCRYPHES, — DE DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE, — D'ORFÉVRERIE ET ORNEMENTATION RELIGIEUSES, — DE TECHNOLOGIE, — DES SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES, — DES CARDINAUX, — DES PAPES, — DES OBJECTIONS POPULAIRES, — DE LINGUISTIQUE, — DE MYSTIQUE, — DU PROTESTANTISME, — DES PREUVES DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST, — DU PARALLÈLE ENTRE LES DIVERSES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUSES ET LA FOI CATHOLIQUE, — DE BIBLIOGRAPHIE ET DE BIBLIOLOGIE, — DES ANTIQUITÉS BIBLIQUES, — DES SAVANTS ET DES IGNORANTS, — DE PHILOSOPHIE, — D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, — DES DROITS DE LA RAISON DANS LA FOI, — DE PHYSIOLOGIE, — DES MISSIONS, — DES LEÇONS ET EXEMPLES DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE EN PROSE ET EN VERS, — DES CANTIQUES, — DES CONTROVERSES HISTORIQUES, — DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE ÉTABLIE PAR LES SEULS CANONS DES CONCILES, — DE L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE D'APRÈS LES PROPOSITIONS QUE L'ÉGLISE A TOUJOURS APPROUVÉES COMME VRAIES, OU FLÉTRIES COMME FAUSSES, EN DOGMES DE FOI, EN CERTITUDE THÉOLOGIQUE ET EN SIMPLE OPINION :

Publication sans laquelle on ne saurait parler, lire et écrire utilement et exactement, n'importe en quelle situation de la vie ;

PUBLIÉE

PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,

OU

DES **COURS COMPLETS** SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

PRIX : 6 FR. LE VOL. POUR LE SOUSCRIPTEUR A LA COLLECTION ENTIÈRE, OU A 50 VOLUMES CHOISIS DANS LES TROIS *Encyclopédies* ; 7 FR. ET MÊME 8 FR. POUR LE SOUSCRIPTEUR A TEL OU TEL DICTIONNAIRE PARTICULIER.

65 VOLUMES, PRIX : 390 FRANCS.

TOME VINGT-DEUXIÈME.

DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE SCOLASTIQUES, AU MOYEN AGE.

TOME DEUXIÈME.

G-Z

2 VOL., PRIX : 14 FRANCS.

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, EDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE THIBAUD, 20, AU PETIT-MONTROUGE,
AUTREFOIS BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS, MAINTENANT DANS PARIS.

1865

AVIS IMPORTANT.

D'après une des lois providentielles qui régissent le monde, rarement les œuvres au-dessus de l'ordinaire se font sans contradictions plus ou moins fortes et nombreuses. Les *Ateliers Catholiques* ne pouvaient guère échapper à ce cachet divin de leur utilité. Tantôt on a nié leur existence ou leur importance; tantôt on a dit qu'ils étaient fermés ou qu'ils allaient l'être. Cependant ils poursuivent leur carrière depuis 21 ans, et les productions qui en sortent deviennent de plus en plus graves et soignées : aussi paraît-il certain qu'à moins d'événements qu'aucune prudence humaine ne saurait prévoir ni empêcher, ces Ateliers ne se fermeront que quand la *Bibliothèque du Clergé* sera terminée en ses 2,000 volumes in-4°. Le passé paraît un sûr garant de l'avenir, pour ce qu'il y a à espérer ou à craindre. Cependant, parmi les calomnies auxquelles ils se sont trouvés en butte, il en est deux qui ont été continuellement répétées, parce qu'étant plus capitales, leur effet entraînait plus de conséquences. De petits et ignares concurrents se sont donc acharnés, par leur correspondance ou leurs voyageurs, à répéter partout que nos Éditions étaient mal corrigées et mal imprimées. Ne pouvant attaquer le fond des Ouvrages, qui, pour la plupart, ne sont que les chefs-d'œuvre du Catholicisme reconnus pour tels dans tous les temps et dans tous les pays, il fallait bien se rejeter sur la forme dans ce qu'elle a de plus sérieux, la correction et l'impression; en effet, les chefs-d'œuvre même n'auraient qu'une demi-valeur, si le texte en était inexact ou illisible.

Il est très-vrai que, dans le principe, un succès inouï dans les fastes de la Typographie ayant forcé l'Éditeur de recourir aux mécaniques, afin de marcher plus rapidement et de donner les ouvrages à moindre prix, quatre volumes du double *Cours d'Écriture sainte et de Théologie* furent tirés avec la correction insuffisante donnée dans les imprimeries à presque tout ce qui s'édite; il est vrai aussi qu'un certain nombre d'autres volumes, appartenant à diverses Publications furent imprimés ou trop noir ou trop blanc. Mais, depuis ces temps éloignés, les mécaniques ont cédé le travail aux presses à bras, et l'impression qui en sort, sans être du luxe, attendu que le luxe jurerait dans des ouvrages d'une telle nature, est parfaitement convenable sous tous les rapports. Quant à la correction, il est de fait qu'elle n'a jamais été portée si loin dans aucune édition ancienne ou contemporaine. Et comment en serait-il autrement, après toutes les peines et toutes les dépenses que nous subissons pour arriver à purger nos épreuves de toutes fautes? L'habitude, en typographie, même dans les meilleures maisons, est de ne corriger que deux épreuves et d'en conférer une troisième avec la seconde, sans avoir préparé en rien le manuscrit de l'auteur.

Dans les *Ateliers Catholiques* la différence est presque incommensurable. Au moyen de correcteurs blanchis sous le harnais et dont le coup d'œil typographique est sans pitié pour les fautes, on commence par préparer la copie d'un bout à l'autre sans en excepter un seul mot. On lit ensuite en première épreuve avec la copie ainsi préparée. On lit en seconde de la même manière, mais en collationnant avec la première. On fait la même chose en tierce, en collationnant avec la seconde. On agit de même en quarte, en collationnant avec la tierce. On renouvelle la même opération en quinte, en collationnant avec la quarte. Ces collationnements ont pour but de voir si aucune des fautes signalées au bureau par MM. les correcteurs, sur la marge des épreuves, n'a échappé à MM. les corrigeurs sur le marbre et le métal. Après ces cinq lectures entières contrôlées l'une par l'autre, et en dehors de la préparation ci-dessus mentionnée, vient une révision, et souvent il en vient deux ou trois; puis l'on cliche. Le clichage opéré, par conséquent la pureté du texte se trouvant immobilisée, on fait, avec la copie, une nouvelle lecture d'un bout de l'épreuve à l'autre, on se livre à une nouvelle révision, et le tirage n'arrive qu'après ces innombrables précautions.

Aussi y a-t-il à Montrouge des correcteurs de toutes les nations et en plus grand nombre que dans vingt-cinq imprimeries de Paris réunies ! Aussi encore, la correction y coûte-t-elle autant que la composition, tandis qu'ailleurs elle ne coûte que le dixième ! Aussi enfin, bien que l'assertion puisse paraître téméraire, l'exactitude obtenue par tant de frais et de soins, fait-elle que la plupart des Éditions des *Ateliers Catholiques* laissent bien loin derrière elles celles même des célèbres Bénédictins Mabillon et Montfaucon et des célèbres Jésuites Petau et Sirmond. Que l'on compare, en effet, n'importe quelles feuilles de leurs éditions avec celles des nôtres qui leur correspondent, en grec comme en latin, on se convaincra que l'invraisemblable est une réalité.

D'ailleurs, ces savants éminents, plus préoccupés du sens des textes que de la partie typographique et n'étant point correcteurs de profession, lisaient, non ce que portaient les épreuves, mais ce qui devait s'y trouver, leur haute intelligence suppléant aux fautes de l'édition. De plus les Bénédictins, comme les Jésuites, opéraient presque toujours sur des manuscrits, cause perpétuelle de la multiplicité des fautes, pendant que les *Ateliers Catholiques*, dont le propre est surtout de ressusciter la Tradition, n'opèrent le plus souvent que sur des imprimés.

Le R. P. De Buch, Jésuite Bollandiste de Bruxelles, nous écrivait, il y a quelque temps, n'avoir pu trouver en dix-huit mois d'étude, *une seule faute* dans notre *Patrologie latine*. M. Denzinger, professeur de Théologie à l'Université de Wurzbourg, et M. Reissmann, Vicaire Général de la même ville, nous mandaient, à la date du 19 juillet, n'avoir pu également surprendre *une seule faute*, soit dans le latin soit dans le grec de notre double *Patrologie*. Enfin, le savant P. Pitra, Bénédictin de Solesme, et M. Bonetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, mis au défi de nous convaincre d'une seule erreur typographique, ont été forcés d'avouer que nous n'avions pas trop présumé de notre parfaite correction. Dans le Clergé se trouvent de bons latinistes et de bons hellénistes, et, ce qui est plus rare, des hommes très-positifs et très-pratiques, eh bien ! nous leur promettons une prime de 25 centimes par chaque faute qu'ils découvriront dans n'importe lequel de nos volumes, surtout dans les grecs.

Malgré ce qui précède, l'Éditeur des *Cours complets*, sentant de plus en plus l'importance et même la nécessité d'une correction parfaite pour qu'un ouvrage soit véritablement utile et estimable, se livre depuis plus d'un an, et est résolu de se livrer jusqu'à la fin à une opération longue, pénible et coûteuse, savoir, la révision entière et universelle de ses innombrables clichés. Ainsi chacun de ses volumes, au fur et à mesure qu'il les remet sous presse, est corrigé mot pour mot d'un bout à l'autre. Quarante hommes y sont ou y seront occupés pendant 10 ans, et une somme qui ne saurait être moindre d'un demi million de francs est consacrée à cet important contrôle. De cette manière, les Publications des *Ateliers Catholiques*, qui déjà se distinguaient entre toutes par la supériorité de leur correction, n'auront de rivales, sous ce rapport, dans aucun temps ni dans aucun pays; car quel est l'éditeur qui pourrait et voudrait se livrer APRÈS COUP à des travaux si gigantesques et d'un prix si exorbitant? Il faut certes être bien pénétré d'une vocation divine à cet effet, pour ne reculer ni devant la peine ni devant la dépense, surtout lorsque l'Europe savante proclame que jamais volumes n'ont été édités avec tant d'exactitude que ceux de la *Bibliothèque universelle du Clergé*. Le présent volume est du nombre de ceux révisés, et tous ceux qui le seront à l'avenir porteront cette note. En conséquence, pour juger les productions des *Ateliers Catholiques* sous le rapport de la correction, il ne faudra prendre que ceux qui porteront en tête l'avis ici tracé. Nous ne reconnaissons que cette édition et celles qui suivront sur nos planches de métal ainsi corrigées. On croyait autrefois que la stéréotypie immobilisait les fautes, attendu qu'un cliché de métal n'est point élastique; pas du tout, il introduit la perfection, car on a trouvé le moyen de le corriger jusqu'à extinction de fautes. L'Hébreu a été revu par M. Drach, le Grec par des Grecs, le Latin et le Français par les premiers correcteurs de la capitale en ces langues.

Nous avons la consolation de pouvoir finir cet *avis* par les réflexions suivantes : Enfin, notre exemple a fini par ébranler les grandes publications en Italie, en Allemagne, en Belgique et en France, par les *Canons grecs* de Rome, le *Gerdil* de Naples, le *Saint Thomas* de Parme, l'*Encyclopédie religieuse* de Munich, le recueil des *déclarations des rites* de Bruxelles, les *Bollandistes*, le *Suarez* et le *Spicilége* de Paris. Jusqu'ici, on n'avait su réimprimer que des ouvrages de courte haleine. Les in-4°, où s'engloutissent les in-folio, faisaient peur, et on n'osait y toucher, par crainte de se noyer dans ces abîmes sans fond et sans rives; mais on a fini par se risquer à nous imiter. Bien plus, sous notre impulsion, d'autres Éditeurs se préparent au *Bullaire* universel, aux *Décisions* de toutes les Congrégations, à une *Biographie* et à une *Histoire* générale, etc., etc. Malheureusement, la plupart des éditions déjà faites ou qui se font, sont sans autorité, parce qu'elles sont sans exactitude; la correction semble en avoir été faite par des aveugles, soit qu'on n'en ait pas senti la gravité, soit qu'on ait reculé devant les frais; mais patience! une reproduction correcte surgira bientôt, ne fût-ce qu'à la lumière des écoles qui se sont faites ou qui se feront encore.



DICTIONNAIRE
DE
PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE
SCOLASTIQUES,
OU
ÉTUDES SUR L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE
AU MOYEN AGE,

contenant

1° LA BIOGRAPHIE DES PRINCIPAUX DOCTEURS DE CETTE ÉPOQUE;
2° L'ANALYSE DE LEURS OUVRAGES LES PLUS IMPORTANTS;
3° L'EXAMEN COMPARÉ DE LEURS OPINIONS SUR DIVERS SUJETS QUI SE RATTACHENT A LA PHILOSOPHIE ET A LA THÉOLOGIE, ET MÊME A LA SCIENCE PROPREMENT DITE;
4° L'EXPLICATION DÉTAILLÉE DES EXPRESSIONS QUI CONSTITUENT LA LANGUE SCOLASTIQUE;
5° L'INDICATION D'UNE MÉTHODE NOUVELLE DESTINÉE A ÉCLAIRCIR L'HISTOIRE INTELLECTUELLE DU MOYEN AGE;

par

FRÉDÉRIC MORIN,

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE,

PUBLIÉ

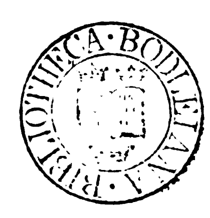
PAR M. L'ABBÉ MIGNE

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ

OU

DES COURS COMPLETS SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE

TOME SECOND.



2 VOLUMES. PRIX : 14 FRANCS.

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, EDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE THIBAUD, 20, AU PETIT-MONTROUGE,
AUTREFOIS BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS, MAINTENANT DANS PARIS.

1865

Paris. — Imprimerie J.-P. MIGNE.

DICTIONNAIRE

DE

THEOLOGIE SCOLASTIQUE.

—

G

GABRIEL BIEL — Un des plus célèbres commentateurs de Duns Scot et un des chefs de la philosophie franciscaine. — *Voy.* Scot et Ockam.

Nous ne nous occuperons ici que de son opinion sur l'actualité de la matière. On sait que M. Hauréau et les historiens les plus autorisés soutiennent que la thèse de la matière actuelle est le comble du réalisme, c'est même leur grand argument pour prouver (preuve excellente à leurs yeux) que la question du réalisme et du nominalisme s'était continuée comme question vivante du XIe aux XIVe et XVe siècles, et que le scotisme était à cette dernière époque le représentant et l'excès des vieilles théories de saint Anselme et de Guillaume de Champeaux.

Nous soutenons, nous, 1° que la question de Roscelin et de Guillaume de Champeaux n'est plus qu'un accident à partir du XIIIe siècle; 2° que Scot est tout autre chose que le plagiaire de Guillaume de Champeaux; 3° et par conséquent que la thèse scotiste de l'existence actuelle de la matière n'est nullement le comble du réalisme.

Nous en donnons ailleurs diverses preuves, mais il s'en présente ici une très-importante et qu'il importe de ne pas négliger.

Gabriel Biel est l'organisateur de l'école d'Ockam, il est le docteur régulier du nominalisme, ainsi que Grégoire de Rimini. Or, que soutient Gabriel? Il soutient avec Grégoire la thèse que l'on regarde comme le fondement du réalisme. Voici ce que nous lisons dans son *Commentaire sur le Livre des Sentences* (lib. II, dist. 12, q. 1) :

« Utrum materia prima sit aliqua entitas positiva a forma distincta.... Conclusio prima : materia est entitas realis et positiva a forma tam substantiali quam accidentali realiter distincta.... Secunda conclusio : materia prima est ens in actu..... Quarta conclusio : materia prima est terminus creationis. »

Rien de plus clair que ces assertions, et, du reste, Gabriel Biel sait très-bien qu'elles sont scotistes, et après avoir donné divers arguments à l'appui de son système il ajoute : *Alias rationes addunt Scotus et Gregorius de Arimini.* Il n'ignore pas non plus que sa thèse est parfaitement antithomiste, et il le déclare en ces termes :

« Rationes beati Thomæ (p. I, qu. 66, art. 1) tenentes oppositum nihil arguunt. Arguit enim quod si materia esset sine forma esset in actu sine actu. Item haberet esse sine esse quia omne esse est per formam. Item quanto aliqua faciunt verius unum, tanto minus sunt separabilia; materia et forma faciunt unum et verius quam propria passio cum subjecto; sed hæc non est separabilis a subjecto, ergo nec materia a forma. Item privationes formarum oppositarum sunt oppositæ, ergo non conveniunt eidem. Sed si materia staret nuda sibi inessent privationes omnium formarum, quarum multæ sunt oppositæ. — Sed, ut dictum est, rationes nihil concludunt. Non prima, quia materia prima nuda est actu primo modo, non per formam, sed per propriam essentiam. Sic enim capiendo actum, actus non distinguitur a re exsistente. Secunda non concludit, quia falsum est quod omne esse est a forma. Sed esse specivocum compositi substantialis est a forma, et hoc innuit Boetius dicens quod esse est a forma, esse autem materiæ non est a forma ; et sicut forma seipsa specie differt ab alia forma alterius speciei, ita materia seipsa differt genere et specie ab omni forma. — Tertia ratio nihil probat, quia vel loquitur de unitate identica, tunc vera major est et falsa minor, quia materia et forma non faciunt unum identiæ, quia non sunt idem. Si vero ly unum dicit unitatem unionis quæ ex aliquibus distinctis componit tertium, tunc major est falsa... — Quarta similiter deficit..., cum privationes nihil sint... Alias etiam rationes adducit Scotus quas sufficienter solvit sicut et priores. »

Ces citations sont plus que suffisantes.

Je remarquerai seulement que Gabriel Biel s'arme aussi contre les thomistes de l'autorité de saint Augustin et des commentateurs de la Genèse.

GRADUS, *Degrés.* — Terme de logique, de physique et de métaphysique fort employé au moyen âge, surtout dans les dis-

cussions des thomistes et des scotistes. Ceux-ci appelaient *gradus* ou *degrés* ces modes intrinsèques qui, ajoutés à la chose, n'en changent pas la nature. *Modus intrinsecus qui additus rei non variat rem.* (COLUMB., *Log.*, lib. III, qu. 4, a. 3.) La théorie des degrés se liait à celle des *formalités*, car elle impliquait qu'il y a dans l'être autre chose que des éléments *spécifiants* et qui tombent sous la définition logique.

GRACE. — Il n'y a pas de question qui ait été plus discutée que celle de la grâce dans les écoles catholiques modernes, mais elle avait déjà agité les écoles du moyen âge, au XIVe et au XVe siècle; et même à quelques égards le jansénisme n'est qu'une forme nouvelle et affaiblie du protestantisme, lequel lui-même n'est dans son principe qu'une solution fausse du problème de la grâce, solution qui s'était préparée dans les débats de la fin du moyen âge.

Pour bien faire comprendre ces débats, nous allons tout simplement analyser un traité thomiste de la grâce, en rappelant les points que contestaient les scotistes; nous étudierons en même temps les conséquences diverses qui doivent sortir de ces débats, au point de vue du développement de la métaphysique et de la science. Nous terminerons par une étude du dogme de la grâce considéré dans ses rapports avec la nature humaine et nos diverses facultés. Parmi les traités thomistes, nous choisissons celui de Goudin, non sans doute à cause de sa valeur intrinsèque, mais parce que les ouvrages de ce théologien médiocre ayant été mis à la mode par des personnes qui vantaient la scolastique plus qu'elles ne la connaissaient, se trouvent aujourd'hui dans plusieurs bibliothèques.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER — *Des principales questions sur la grâce qui étaient discutées dans les derniers temps de la scolastique.*

Goudin divise son traité de la grâce en en huit questions :

1re Question. — *Des diverses hérésies sur la grâce.*

2e Question. — *Des divers états de la nature.*

3e Question. — *De la nécessité de la grâce.*

4e Question. — *De la nature ou de la quiddité de la grâce.*

5e Question. — *Des principales espèces de grâces.*

6e Question. — *De la cause de la grâce.*

7e Question. — *Du premier effet de la grâce du Christ ou de la justification de l'impie.*

8e Question. — *Du second effet de la grâce du Christ ou du mérite du juste.*

« Ut vero præclarissimam materiam ordine tractemus; non occurrit methodus commodior quam ipsius sancti Thomæ, totum hoc de gratia argumentum sex quæstionibus complectentis, quibus duas præambulas addemus : unam de hæresibus circa gratiam, alteram de variis naturæ statibus; sicque tractatum octo quæstionibus absolvemus. Prior itaque erit de variis hæresibus circa gratiam; secunda, de variis naturæ statibus; tertia, de necessitate gratiæ; quarta, de gratiæ quidditate; quinta, de variis ejus divisionibus; sexta, de causa gratiæ; septima, de primo gratiæ Christi effectu, scilicet de justificatione impii; octava, de altero ejus effectu, nempe de merito justi. »

CHAPITRE II. — *Des diverses erreurs sur la grâce.*

Goudin étudie successivement les hérésies des pélagiens, des semi-pélagiens, des luthériens et des calvinistes sur la grâce.

Cette étude rentre trop indirectement dans notre sujet pour que nous nous en occupions d'une manière très-explicite. Nous remarquerons seulement que suivant lui et suivant les thomistes, l'erreur des semi-pélagiens consiste en ceci précisément qu'ils admettaient que si les bons donnent leur assentiment à la grâce, la cause en est en eux-mêmes, et qu'ainsi ils réservaient au libre arbitre le commencement et la fin du salut.

« Ex hac Semipelagianorum doctrina sic explicata deduci potest, in quo posita fuerit eorum propria hæresis, aut potius postremum hujus hæresis latibulum et confugium. Non errabant, quod dicerent Deum omnes homines vocare ad salutem : id enim major theologorum pars docet, omnibus auxilia sufficientia ad salutem concedens. Item, nec quod dicerent gratiam omnibus offerri : quia id etiam iidem theologi defendunt. Item, nec quod talem esse gratiam dicerent, cui voluntas obtemperare posset vel resistere : quia non solum id catholice dici potest, sed etiam debet secundum definitionem concilii Tridentini. »

Nous aurons plus tard l'occasion de revenir sur cette question historique : en quoi consiste précisément l'hérésie semi-pélagienne; question qui revient souvent dans les discussions soulevées par le jansénisme. Il nous importe davantage de saisir l'opinion des thomistes, sur la nature et les origines, soit du protestantisme, soit du jansénisme, qui sont principalement, on le sait, des erreurs relatives à la grâce.

Voici en quels termes s'exprime Goudin :

ART. III. — *De hæresi Lutheri et Calvini circa gratiam, ac de quinque Jansenii propositionibus.*

« Superest ut de recentioribus circa gratiam erroribus, quos ætate nostra pepererunt, aut potius jam sepultos renovarunt maleferiati homines, aliquid tantisper attingamus. Præcipue de Lutheri et Calvini erroribus circa gratiam, quæ ad tria præcipue capita reduci possunt.

« Primus error est, isque aliorum fundamentum, in homine nullum quod gratia juvet remansisse liberum arbitrium, saltem proprie dictum; quo scilicet homo circa suæ salutis negotium deliberet proprioque consilio se determinet : quippe hanc liberam eligendi potestatem omnino expungi, hominemque necessario trahi vel impetu cupiditatum suarum, apertis per peccatum

originale cataractis, omnem libertatem inundantium : vel efficacia divinæ motionis decretorumque Dei, ineluctabilem rebus necessitatem imponentium. Itaque liberum arbitrium esse titulum sine re. Hanc libertatis abolitionem, cum Lutherus et Calvinus pariter defendant, non tamen eodem modo explicant; Lutherus enim velle videtur liberum arbitrium ita exstinctum esse, ut voluntas nullam internam activitatem retineat, nihilque penitus cooperetur, sed mere passive se habeat, saltem ad omnes motus quos in ea sive per eam divina potestas operatur. Quem dicendi modum percellit canon 4 *sess.* 3 *Conc. Trident.* At vero Calvinus ita voluntatem liberam negat, ut internam tamen activitatem ei concedat, per quam sponte suos actus effundat : non tamen libere, sed necessario impellente scilicet vel effreni cupiditatis impetu, vel ineluctabili divinæ motionis ac decreti potestate. Ex hoc errore alium impiissimum deducunt, atque expressissime confitentur : mala opera uti et bona Deo auctore ac impellente fieri; quippe cum homo libero careat arbitrio, non ipse sui operis quodcunque sit auctor proprie dici potest, sed ille a quo impellitur et movetur: quem Deum esse asserunt sive opus bonum sit, sive malum.

« Secundus error isque in morali pestilentissimus est præcepta Dei sic esse impossibilia, ut nec ea homo per gratiam implere possit; nec enim volunt gratiam Christi sitam esse in auxilio interno, quo Deus nos ad servanda præcepta promoveat et juvet; quippe neminem omnino id præstare, imo omnes, si actionem ut ab humano procedit arbitrio spectes, mortaliter in quovis opere peccare. Ex quo ac præcedenti errore istum alium non minus perniciosum inferunt, nulla esse omnino justorum hominum merita, nec quæ vulgo dicuntur bona opera, quidquam prorsus ad regnum Dei obtinendum conferre ; tum quod homo careat libero arbitrio, sine quo meritum non est; tum quod homo in omni sua actione letalis criminis reatum incurrat: tantum abest, ut aliquid apud Deum mereatur. Atque ita omnem internam gratiam penitus expungunt; cum in homine nihil agnoscant quo vel ipse, vel ejus aliquis actus Deo gratus efficiatur.

« Tertius demum error omnem gratiæ Christianæ doctrinam funditus evertens, est gratiam vere ac proprie dictam, qua scilicet justificamur, Deo grati efficimur, regnique cœlestis municipes: non esse donum ullum interius quo re ipsa homo renovetur, et ab iniquis affectibus ad pios sanctosque translatus jam incipiat Deum diligere, peccata vitare, mandata servare; sed gratiæ justificantis nomine intelligi solum externum Dei decretum quo statuit quibusdam a se gratuito electis, intuitu meritorum Christi nulla omnino peccata imputare, quantumvis enormia sint, et ad extremum usque vitæ halitum perseveratura: atque ita cum talium hominum peccata in se ipsis letalia sint perinde ac reproborum, venialia tamen recte nuncupati, quod veniam a Deo jam consecuta sint, imo nec Deus ad illa advertat, sed ea contegat balteo justitiæ Christi ; ad quod illud detorquent: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum* (*Psal.* XXXI, 2); et rursus : *Cujus tecta sunt peccata.* (*Ibid.*, 1.) Hos vero electos non solum a debita peccatis pœna immunes esse, sed etiam sanctos, innocentes, et ad gloriam suo tempore obtinendam acceptos formaliter constitui per ipsam Christi justitiam illis imputatam, et ut propriam attributam. Itaque in hac non imputatione peccatorum, et imputatione meritorum Christi, gratiæ Christi summam omnino reponunt. Verum astuti Satanæ ministri cum prospicerent homines ita esse a natura comparatos, ut de sua felicitate anxii et incerti esse nolint, maximeque cupiant in hoc negotio aliquam in se ipsis securitatem adipisci, nec proinde doctrinam illam facile suscepturos, quæ salutis cardinem ita ex voluntate Dei suspendit, ut nihil homini relinquat, quo vel probabiliter securus esse possit se esse de numero salvandorum, uti relinquitur in catholica prædestinationis doctrina, quæ asserit et præcepta Dei esse possibilia, et hominem ea servando posse electionem suam sibi certam efficere; ut hanc doctrinæ suæ amaritudinem abstergerent, imo quibusvis doctrinæ suæ asseclis securitatem æternæ salutis darent, hoc commentum olim a Simone Mago, aliisque pestilentissimis hæreticis excogitatum, ad suæ sectæ illecebram renovarunt: solam fidem ad salutem sufficere ; quippe eam esse ut manum qua quisque merita Christi apprehendit, ac sibi propria efficit : firmissime tenendo, quantumvis scelerate vivat usque ad mortem, Deum tamen propter Christum, non solum omnia condonaturum esse crimina, sed etiam internam gloriam certissime concessurum : non enim fidei nomine intelligunt actum aut habitum quo divinis mysteriis assentimur, sed firmissimam fiduciam qua homo certo credit Deum sibi ob meritum mortis Christi omnia tum præterita tum futura scelera condonare, ac regnum cœleste collaturum : non obstantibus quibusvis criminibus ; atque ita aiunt Christum venisse et seipsum pro nobis morti dedisse, non ut nos redimeret ab omni iniquitate, et mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum: ut abnegantes omnem impietatem et sæcularia desideria sobrie et juste et pie vivamus, sicut Apostolus (*Tit.* II, 12) et pene omnes Novi Testamenti paginæ clamant: sed ut quantumvis scelerate vixerimus, de nostra tamen salute minime dubitemus: id est, ut in peccatis nostris de gloria æterna securi vivamus.

« Hoc pestilentissimum dogma omnium criminum incentivum et præsidium Lutherus et Calvinus, ut totius catholicæ disciplinæ ruinam certissimam ac præcipuam suæ sectæ illecebram acerrime propugnarunt. Quid enim corruptis hominibus ac omni flagitio contaminatis acceptius prædicari potuit, quam nec saluti bona opera esse necessaria, nec quævis obesse crimina : id-

que unum ab iis exigi, ut certo credant salutem suam quidquid ipsi egerint, in tuto jam esse; verum cum hæc doctrina perditis hominibus sic arrideat, ut piis quibus est aliquis Christianæ pietatis sensus horrorem incutiat, sedulo curarunt utriusque sectæ posteriores magistri hanc fœditatem inducto fuco tegere, aliquam bonis operibus partem in negotio salutis concedentes; quod vel signa sint, vel conditiones fidei salvantis, vel conjunctæ cum ea proprietates, atque ita negligi citra salutis periculum non posse; imo quidam hac in parte Catholicis viciniores, libertatem arbitrii, gratiæ internæ dona, bonorum operum meritum et necessitatem concedunt. Sed in hoc a primis sectæ auctoribus recedunt.

« Hæretica hæc circa gratiam dogmata confixit Tridentina synodus (sess. 6 *De justificatione*), definiens liberum hominis arbitrium ita originali peccato inquinatum fuisse, ut tamen abolitum non sit. Hominem adjuvante Dei gratia posse mandata servare, operaque æternæ gloriæ meritoria efficere : nec Dei gratiam in externa justitiæ Christi meritorumque illius imputatione per fidem apprehensa sitam esse, sed ut sacræ litteræ docent, in iis donis et auxiliis quibus adjuvantibus impius derelinquit viam suam malam, et revertitur ad Dominum cum firmo emendationis proposito, sinceroque commissorum criminum dolore : credens et confidens ob Christi merita, et præteritorum delictorum veniam sibi concedendam, et gratiam ad vitanda in posterum peccata legemque Dei servandam sibi non defuturam; atque ita gratiam sanctificantem cum infusis virtutibus adeptus, divino fretus auxilio sancte vivere incipit, ea fide quæ per dilectionem operatur.

« Jansenius etsi a crassioribus illis erroribus procul fuerit, in explicanda tamen Christi gratia, quædam admiscuit ab hæreticorum illorum doctrina non satis pura, quæ famosis illis quinque propositionibus comprehensa, Innocentius X hæreseos nota confixit et damnavit. Prima *aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus secundum præsentes quas habent vires sunt impossibilia, deest quoque illis gratia qua possibilia fiant*. Secunda : *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur*. Tertia : *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*. Quarta : *Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei : et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare*. Quinta : *Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse*. Quatuor prioribus propositionibus hæreseos notam simpliciter inurit Summus Pontifex. Quintam vero absolute spectatam ut falsam, temerariam et scandalosam damnat, et intellectam eo sensu, ut Christus pro salute duntaxat prædestinatorum mortuus sit, præter alias censuras, ut hæreticam damnat. Hæ sunt præcipuæ contra Christi gratiam hæreses, quas in ipso tractatus limine propalare necesse fuit : ut noverimus quid vitare ac refellere nos oporteat; quid vero sequi debeamus, ex ipsis Ecclesiæ contra hæreticos definitionibus, quas et ex parte jam attigimus et infra, cum opus fuerit, expendemus. »

Goudin, on le voit, attribue à une erreur primitive sur la liberté, ou, pour mieux dire, à une négation radicale de la liberté, toutes les autres erreurs de Luther et de Calvin. C'est, sans doute, une tendance assez naturelle aux adversaires d'une hérésie d'en voir l'origine dans l'infraction d'une des grandes lois de la raison; mais il nous semble qu'ici l'opinion de Goudin est pour le moins difficile à soutenir. Tous les protestants de la première heure ont nié la liberté, et cependant nous ne trouvons rien de semblable à cette négation dans l'école à laquelle ils essayent de se rattacher, celle d'Ockam. Nous en concluons que la négation de la liberté fut un *aboutissement* de leur doctrine, un dernier mot forcé par la logique, mais non un point de départ.

Encore une fois, l'école d'Ockam exagéra la liberté, plutôt qu'elle ne tendit à la supprimer. Sans doute, les ockamistes mystiques, comme Gerson et Cusa, tout en la sauvegardant avec un soin jaloux, commencent déjà à la dénaturer, car ils font jouer à la grâce un rôle absorbant; mais la grâce, c'est précisément pour eux la volonté divine s'exerçant en dehors de toute considération rationnelle et de la manière la plus directe, la plus absolue, j'allais dire, abstraction faite de toute créature. Ces exagérations ne se retrouvent pas explicitement dans Gerson, esprit ardent et découragé, mais sage et circonspect; elles ne se trouvent pas même clairement dans les témérités du cardinal de Cusa; mais leur philosophie, et celle même de Pierre d'Ailly, y tend de la manière la plus visible. Or, qu'est ce que Luther? C'est l'ockamisme mystique quittant l'ordre métaphysique et scientifique où il avait sa place légitime et féconde, même lorsqu'il se laissait aller aux erreurs les plus étranges, et passant dans la théologie où il est toujours funeste parce qu'il y est la négation radicale du christianisme. Nous en dirons autant de Calvin, bien que Calvin représente moins dans le protestantisme l'état des âmes que l'état des faits sociaux. Le protestantisme n'alla donc pas, comme le croit Goudin, de la négation de la liberté à une fausse théorie de la grâce, il alla d'une fausse théorie de la grâce à la négation de la liberté.

Et cette fausse théorie de la grâce avait ses racines, au moins indirectement, dans les derniers systèmes de la scolastique.

Nous l'avons déjà dit. Une nouvelle considération nous en convaincra encore davantage.

Saint Thomas fait de la grâce une nouvelle *forme* ou plutôt un nouvel être qui

s'ajoute à notre être naturel, comme la forme s'ajoute à la matière. Puisqu'il y a des vertus surnaturelles, et que toute vertu est l'état propre d'une nature, il s'ensuit, suivant les thomistes, que la grâce est une espèce de *nature* supérieure à la nature elle-même, et se rapportant à celle-ci comme l'âme se rapporte au corps.

Cette théorie de la grâce était une application de la métaphysique des *formes substantielles* à l'ordre surnaturel.

L'école de Scot qui ruinait en dessous cette métaphysique ne pouvait accepter cette application qui avait conduit plusieurs théologiens de l'ordre de Saint-Dominique à des conséquences fort graves, et que l'université de Paris avait dû condamner.

Pour elle la grâce ne fut pas une sorte de substance ajoutée à notre substance, une âme dont notre âme serait le corps, elle doit être considérée comme une vertu communiquée gratuitement à l'âme et qui n'est distincte de la charité que par une distinction de pure raison.

Cette opinion nouvelle fut généralement adoptée; elle est celle de Durand de Saint-Pourçain et de Bellarmin.

Mais l'école d'Ockam voulait aller beaucoup plus loin que celle de Scot. De même qu'elle tendait partout à remplacer les essences ou les natures qui expliquent tout dans la théologie purement péripatéticienne, de même elle voulut nier la grâce considérée même comme une vertu, une force, un don surnaturel pour n'y voir que le résultat moral de la volonté divine, choisissant arbitrairement un être moral pour en faire un élu. A ce point de vue, dire qu'un homme a la grâce, c'était non pas affirmer de lui quelque chose d'intrinsèque, mais uniquement dire que Dieu *veut* qu'il soit sauvé; en d'autres termes encore, pour être logique avec soi-même, dans une pareille doctrine, il faudrait soutenir que l'homme juste et agréable à Dieu est constitué tel, non par un don intérieur de Dieu épurant l'âme, mais par une dénomination externe, en ce sens que Dieu impute aux pécheurs qu'il choisit les mérites du Christ et couvre pour ainsi dire leurs péchés avec ces mérites comme avec un manteau divin. Ockam, sans aucun doute, fut très-loin de tirer cette conclusion suprême; mais Luther, son disciple, la tira, et voilà pourquoi nous trouvons cet anathème dans la session 6 du concile de Trente (can. 11) : *Si quis dixerit homines justificari, vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola remissione peccatorum, exclusa gratia et charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhæreat; aut etiam gratiam qua justificamur esse tantum favorem Dei, anathema sit.*

Cette première erreur étant admise, Luther était fatalement entraîné à toutes les autres. La grâce n'étant qu'une simple dénomination extrinsèque de celui qui est justifié, ou plutôt la grâce envisagée en elle-même n'étant que le décret de la justification, il s'ensuivait que les élus étaient justifiés indépendamment de tout acte et de tout état interne. Dieu ne leur ôtait plus leurs péchés par l'effet de sa grâce, l'effet de cette grâce était qu'il ne les leur imputait point, et c'est ainsi que les luthériens et les calvinistes interprétaient ces passages de l'Ecriture : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum, cujus tecta sunt peccata.* C'est ainsi également qu'ils furent conduits à interpréter en leur faveur les passages de saint Paul sur la *foi*, et à regarder celle-ci comme le *signe* que la justice du Christ nous est imputée, et que dès lors les œuvres n'ont absolument aucune valeur.

Or, si la grâce sanctifiante n'est qu'un décret divin que nous applique la justice du Christ, indépendamment de tout effet et de tout don interne, il suit également que tout bien, quel qu'il soit, vient de ce décret et que dès lors rien ne peut nous disposer à la grâce. De là, non-seulement la stérilité absolue de toute œuvre, mais le caractère criminel de toute action, quelle qu'elle soit, à moins que Dieu veuille bien ne pas nous l'imputer. En d'autres termes, toute manifestation de la pure liberté humaine est péché, péché mortel, et l'homme ne peut résister au mal, pas plus qu'il ne peut résister à la grâce, puisqu'elle est un pur décret de Dieu. Ici se retrouve la fatalité luthérienne et calviniste, et l'on voit qu'elle est un corollaire des théories protestantes sur la grâce.

Nous ne pousserons pas plus loin cet examen critique de la théorie historique de Goudin. Il nous suffit d'avoir montré que le protestantisme ne fut pas opposé à la scolastique, comme la *liberté* est opposée à la *servitude*, la *nature* à la *grâce*, la *raison* à l'*ordre surnaturel* et à l'*autorité*, l'*examen* à la *foi du sentiment*, ainsi qu'on nous le répète sur tous les tons. Si cette antinomie qu'on nous fabrique sans cesse de part et d'autre était réelle, à tout le moins faudrait-il, pour n'être pas tout à fait inexact, renverser les termes qu'on oppose ordinairement dans une vraie dialectique. Car c'est le protestantisme qui a nié la *liberté*, la *nature*, la *raison*, l'*examen*, pour ne voir partout que la *grâce*, le *décret divin*, le *sentiment*, la *foi*, la *servitude*.

De plus, historiquement, il est faux que le protestantisme soit une violente réaction contre la scolastique; il l'est sans doute à beaucoup d'égards, mais il faut ajouter tout aussitôt qu'il se rattache aux dernières doctrines scolastiques, aux doctrines ockamistes, et surtout aux doctrines ockamistes telles que l'illuminisme les modifia.

C'est donc une erreur historique que d'y voir, avec plusieurs, le premier fait, la phase initiatrice d'un élément intellectuel quelconque — liberté ou libre examen — il constitue un fait secondaire, une parenthèse; il est la modification, l'accident, la déviation d'un mouvement antérieur, et en dehors duquel on ne saurait le comprendre. Et ce mouvement considéré en lui-même est tout métaphysique

Si le protestantisme n'était que le résultat exagéré de désordres trop réels au sein de la société religieuse du xvi° siècle, il n'aurait pas eu cette netteté de direction intellectuelle qu'il a conservée jusqu'au xvii° siècle. Ces désordres ont beaucoup fait pour lui donner des partisans, mais ce qui l'a constitué en doctrine, très-flottante à la vérité, (quoi de plus flottant que l'illuminisme?) c'est l'état de l'ontologie dans les écoles allemandes du xv° siècle.

Sous ce rapport, il y aurait à faire sur cet événement intellectuel une étude toute nouvelle. Nous l'indiquons ici, parce qu'elle devrait avoir pour base l'analyse détaillée des derniers systèmes de la scolastique.

Chapitre III.— *Des divers états de la nature humaine.*

Le titre que nous venons d'écrire nous avertit peut-être d'une très-grande lacune dans la philosophie contemporaine et dans toute l'histoire de la philosophie : lacune que les théologiens auraient dû combler, mais qui existe toujours, en dépit de leurs efforts, bien qu'ils aient déjà proposé quelques idées ingénieuses.

Les philosophes imitent volontiers, aujourd'hui encore, les physiciens du moyen âge, lorsqu'ils étudient la nature humaine; ils considèrent ses puissances, ses vertus, ses facultés; puis ils s'arrêtent là, de telle sorte que leur psychologie la plus détaillée, la plus délicate, la plus exquise, tombe toujours un peu sous la fameuse appréciation de Molière : *Cur opium facit dormire? Quia est in eo virtus dormitiva.*

Quand je lis Reid et Royer-Collard et leurs disciples, je serais bien tenté de résumer toutes leurs théories par cette formule: *Cur cogitat mens humana? Quia est in ea virtus cogitativa.*

Malebranche avait fait un effort pour sortir de cette voie un peu stérile; au lieu d'expliquer les phénomènes de l'âme purement et simplement par des facultés, il les expliquait par des rapports.

Seulement ces rapports étant fixés une fois pour toutes, il ne rendait pas compte des grandes phases de l'espèce humaine.

La théorie de ce que les théologiens appellent *status naturæ humanæ* pourrait ouvrir des horizons nouveaux à cet égard. Nous l'avons montré dans un travail sur la nature de l'*aliénation mentale*, que M. le docteur Morel a publié il y a quelques années dans ses *Etudes cliniques* (1).

Voyons en quoi consiste cette théorie.

On entend par état, suivant les théologiens, « la position stable et permanente d'un être dans la situation qui lui convient, » *firmam et permanentem rei positionem in aliquo sibi convenienti situ.* Chaque homme a son *état* civil et *religieux;* de même l'homme passe par un certain nombre d'*états*, et les théologiens en distinguent cinq : 1° l'état de pure nature; 2° l'état de nature complète; 3° l'état de nature douée de la grâce originelle; 4° l'état de nature déchue; 5° l'état de nature réparée

L'état de pure nature est celui ou l'être a toutes ses qualités naturelles, sans que la grâce lui ajoute rien ou que rien lui soit ôté par le péché.

C'est sur cet état que les plus vives discussions eurent toujours lieu.

Les mystiques n'acceptent pas et ne peuvent accepter la pure *nature :* ils sont nécessairement supernaturalistes. Aussi ont-ils toujours réagi avec une vivacité extrême contre l'enseignement des théologiens les plus autorisés sur cette question.

Le luthéranisme et même le calvinisme peuvent être définis d'un seul mot : la suppression de la nature confisquée au profit de la grâce.

Le jansénisme, sans aller aussi loin théologiquement et moralement, a une profonde affinité métaphysique avec le luthéranisme.

Aussi nie-t-il la possibilité de l'état de pure nature. Michel Baïus pose à cet égard la négation la plus radicale, et cette négation ressort aussi des écrits de Jansénius.

Quant aux théologiens orthodoxes, ils se divisent. Tous admettent cette possibilité, mais les thomistes et Goudin en particulier la restreignent dans les limites les plus sévères. Non qu'ils soient mystiques, mais les existences *potentielles* s'absorbent dans leur système au sein des existences *actuelles*, et par conséquent bien que la *pure nature* n'implique aucune contradiction suivant eux, ils l'admettent sans tirer aucune conséquence de ce principe une fois admis.

Saint Thomas par conséquent ne suivra pas l'avis de ces théologiens assez nombreux qui disaient : l'homme, au *premier* instant indivisible de sa création, n'a pas eu la grâce; il semble déclarer et ses écrits déclarent que tout ce qui est dans le plan de Dieu, sans être le résultat d'une nécessité métaphysique, est cependant l'effet de son essence infiniment bonne. La grâce est la partie supérieure de la nature, ou, si l'on veut, une *surnature* qui n'est pas due à l'essence des choses naturelles, mais qui est leur couronne, leur beauté, leur forme, et qui ne pourrait pas ne pas être sans que l'ordre providentiel ne fût troublé. En d'autres termes union intime et presque nécessaire de la grâce et de la nature, non sans doute au point de vue de ce qui est dû à celle-ci, mais au point de vue de ce que la bonté divine se doit à elle-même : tel est l'enseignement thomiste, et voici comment Goudin s'exprime à cet égard :

« Attenta illa eximia charitate quam erga creaturam rationalem Deus in Scripturis re-

(1) Ce travail constitue un des chapitres de cet ouvrage qui a été couronné par l'Institut. Dans un autre chapitre, sur la monomanie, qui est également de l'auteur de ce Dictionnaire, nous avons développé les mêmes vues. Nous ne rappelons ces faits, que pour nous dispenser d'insister ici sur des doctrines que nous avons indiquées ailleurs d'une manière plus détaillée et plus méthodique.

relavit et attento fine propter quem eam condidit, ut scilicet in ea gloriæ et gratiæ suæ divitias manifestaret : creatura rationalis condi non potuit in statu naturæ puræ, sive sine ullis gratiæ donis. »

Les scotistes mettaient moins de restriction à la possibilité de l'état de pure nature. Ils inclinaient vers la pente où se précipitèrent les molinistes; les thomistes descendaient l'autre côté de la colline et ils furent obligés de marquer les idées précises qui les distinguaient des jansénistes. Nous verrons bientôt quelles étaient ces idées; en attendant, constatons la pente de leur doctrine. La condamnation de Baïus par Pie V, condamnation renouvelée par Grégoire XIII, Urbain VIII et Innocent X, ne fut peut-être pas inutile pour les retenir sur une route funeste. En tout cas ils s'y retinrent, et après avoir dit :

Unde vere dici potest hominem in statu naturæ puræ creari non potuisse vel potius non debuisse, secundum illam ordinariam Providentiam quam nobis in Scripturis Deus revelavit.

Ils ajoutaient par l'organe du même Goudin : *Quia tamen ille ordo Providentiæ qui nunc est, non aliqua necessitate, sed gratuita Dei voluntate fuit electus : ita ut alium Deus instituere potuerit : ideo dici non debet simpliciter hominem non potuisse creari in statu naturæ puræ secundum ordinariam Providentiam, sed secundum Providentiam quæ nunc est.*

Puis, ce théorème posé, Goudin l'explique en ces termes :

« Conclusio sic explicata utilis est ad solvenda quædam sancti Augustini testimonia, quibus innuere videtur creaturam sine sua culpa non posse carere donis supernaturalibus : hæc enim testimonia intelligenda sunt secundum statum rerum qui nunc est : non vero secundum absolutam Dei potentiam, per quam alium rerum ordinem potuit instituere. Hanc esse mentem sancti Augustini, ex eo apertius constabit, quod ut infra referemus, ipse docuit Deum potuisse hominem condere cum illis naturalibus defectibus quibus nunc est obnoxius.

« Prima pars conclusionis colligitur ex iis Scripturæ locis, in quibus eximiam et superabundantem quamdam charitatem erga creaturam rationalem ostendit Deus, seque omnia propter eam creasse, et ipsam, ut in ea suæ bonitatis et gratiæ divitias manifestaret. Stante enim illa dilectione amicabili illoque totius universi fine ad ipsum ordinem gratiæ et gloriæ pertingente : nec decebat tantam Dei benevolentiam erga hominem, ut eum in suis naturalibus defectibus et miseriis relinqueret : nisi ipse id commeruisset : nec tantus finis obtineri poterat, nisi gratia foret naturæ superaddita »

Il suivait de là, sans doute, que ces propositions : ***Deus non potuit talem ab initio creare hominem qualis nunc nascitur***, et toutes autres semblables étaient inadmissibles, mais *relativement* inadmissibles. Ce n'est pas à dire pour cela que les thomistes dussent logiquement être jansénistes pour rester fidèles à leurs principes. En effet, il y a cette différence capitale entre leurs doctrines que, suivant les thomistes, la grâce constitue une vraie essence, une sorte de substance nouvelle qui est à la vraie essence humaine ce que la forme est à la matière; au contraire, dans le jansénisme, la grâce est une action immédiate de Dieu sur l'âme, une sorte de *prémotion physique.* Sans doute, l'idée de *prémotion* est dans le thomisme, elle y a même sa place naturelle, mais la *prémotion* thomiste n'empêche pas la *grâce* d'être une véritable *essence*, au contraire elle constitue la grâce elle-même dans la théorie de Baïus et de Jansénius.

En d'autres termes, le thomisme est le contraire absolu du luthéranisme, et le jansénisme est un luthéranisme qui fait des efforts pour rester orthodoxe. Nous parlons ici, bien entendu, des doctrines abstraitement considérées, et non des personnes. Dévant les génies et les hautes moralités du jansénisme, tout cœur droit s'incline avec respect.

Les thomistes avaient donc le droit de se séparer à beaucoup d'égards des jansénistes. Ceux-ci, par exemple, argumentaient ainsi pour prouver l'impossibilité de l'état de nature. « L'homme ne peut être créé sans être ordonné à la vraie béatitude et sans avoir les moyens qui y conduisent; or c'est seulement par les dons de la grâce qu'on peut l'acquérir; donc ...... » Les thomistes répondaient : sans doute, l'homme ne peut être créé sans être ordonné à la béatitude: mais de quelle béatitude s'agit-il? de la béatitude naturelle, la seule qui soit due à sa nature. En d'autres termes, l'homme doit pouvoir s'unir à Dieu, en tant que sa nature est capable de Dieu; il doit pouvoir le contempler dans ses effets et s'attacher à lui par un amour constant et plein de suavité (*suaviter et constanter adhærere Deo per affectum*); sa nature demande cette union; mais il en est une autre, plus haute encore, qui est la participation même du bonheur divin, c'est-à-dire de la nature divine, grâce à laquelle il voit Dieu face à face, en lui-même, et le sent vivre, pour ainsi dire, dans une béatitude suprême qui se répand du cœur infini (si l'on ose employer ces expressions) dans le cœur fini; cette participation constitue une véritable filiation, filiation concédée et non naturelle, mais filiation substantielle et pour ainsi dire *physique*. C'est cette béatitude sublime que la grâce permet d'atteindre, et elle n'est pas due à la nature de l'homme.

Tel est le sens général des réponses du thomisme aux jansénistes. Ce sont ici encore les propres paroles de Goudin.

« Objicies contra primam et præcipuam conclusionem. Homo condi non potuit sine ordine ad veram beatitudinem, nec sine mediis ad eam obtinendam requisitis : sed per sola dona gratiæ ordinatur et pervenire potest ad suam veram beatitudinem : ergo sine illis creari non potuit in natura pura.

« Resp. Distinguo majorem. Sive ordine

ad suam veram beatitudinem naturalem et conditioni suæ commensuratam, concedo. Supernaturalem et excedentem naturæ suæ jura, nego. Et distinctione applicata minori, nego consequentiam. Itaque duplex est hominis beatitudo. Alia naturalis seu conditioni naturæ commensurata, quæ consistit in conjunctione perfectissima cum Deo, cujus homo per naturæ vires capax sit, ipsum scilicet cognoscendo in suis effectibus, eique per affectum suaviter et constanter adhærendo. Alia supernaturalis et excedens naturæ vires et jura; consistens in consecutione ipsius gloriæ et beatitudinis Deo propriæ: illum ut est, et se ipsum videt, intuendo. Homo quidem creari non potuit sine ordine ad illam sibi propriam et commensuratam beatitudinem : quia hic ordo naturam ejus consequitur. Creari tamen potuit sine ordine ad illam Deo propriam et naturæ jura excedentem beatitudinem : hæc enim est hæreditas filiorum, non vero peculium servorum. Homo autem non naturaliter est filius, sed adoptionis gratia.

« Instabis. Homo nec naturaliter beatus esse potest nisi ejus naturalis appetitus satietur : sed extra Deum clare visum, proindeque citra beatitudinem supernaturalem, appetitus naturalis hominis satiari nequit : ergo nec ipse beatus esse potest extra claram Dei visionem, beatitudine etiam naturali; ergo creari non potuit sine ordine et mediis ad eam obtinendam : nec proinde in natura pura donis gratiæ omnino destituta. Major constat. Quia non beatus sed miser est, qui non habet quod appetit. Minor probatur iis S. Thomæ locis in quibus docet, imo variis rationibus probat, hominem naturaliter appetere videre Deum (part. I, quæst. 12, art. 3) aliisque in locis.

« Resp. Distinguo majorem ut homo naturaliter beatus sit, naturalis ejus appetitus satiari debet, quantum potest et juxta suam naturalem conditionem. Concedo. Etiam supra suam naturalem conditionem et naturales vires, nego. Et ad minorem pariter distinguo : naturalis appetitus satiari nequit extra Deum clare visum simpliciter et omnimode, concedo. Secundum modum suarum naturalium virium, nego. Itaque ut aliquis beatus sit, necesse non est ut omnis appetitus, qui quovis modo ex ejus voluntate oriri potest sit satiatus, sed satis est ut omne bonum habeat, cujus secundum modum suum et conditionem capax est; seu ut conjungatur ipsi fontali bono, de cujus plenitudine tantum hauriat quantum naturalis ejus facultas capax est. Id constat, tum experientia, tum ratione. Experientia quidem; sic sancti omnes in patria beati sunt; licet eum gloriæ gradum non omnes habeant cujus absolute capaces essent, imo quem possent absolute appetere : nam minimus sanctorum absolute capax esset ejusdem gloriæ qua maximus perfruitur : nec repugnaret ut eam appeteret; sed quia Deo perfruitur quisque, non quidem absolute quantum capax esset, sed quantum capax est attento suo modo : omnes simpliciter beati sunt, et bono quod habent contenti quiescunt. Ratione etiam : nam appetitus naturalis est infinitæ amplitudinis : fertur enim ad rationem boni ut est in se; id est, in tota sua latitudine, quæ sine dubio infinita est; repugnat autem potentiæ passivæ infinitæ, ut totaliter repleatur; unde ad beatitudinem creaturæ rationalis non requiritur, ut omnis ejus capacitas passiva omnino repleatur, sed ut jungatur bono ut sic, id est, Deo in quo est omne bonum, atque de ejus plenitudine tantum boni hauriat, quantum ejus conditio capit; sic enim censetur pervenisse ad ultimam suam perfectionem, in qua ejus beatitudo consistit. Porro homo in statu naturæ puræ conditus, licet haberet appetitum naturalem summi boni, sub quo etiam clara Dei visio comprehenditur, quia tamen nullam haberet naturalem facultatem hujus visionis proxime et active capacem : ad ejus beatitudinem non requireretur ut Deum videret, sed satis esset ut Deo conjungeretur juxta suarum virium naturalium proportionem, illum cognoscendo et possidendo quantum naturalis facultas potest.

« Ad sanctum Thomam resp. Nusquam dixisse, hominem appetitu a natura insito claram Dei visionem appetere : quin potius sæpe docet ad eam nullum appetitum naturalem et motum habere, sed solum ex gratia. (I part., quæst. 62, art. 2.) *Naturalis*, inquit, *voluntatis inclinatio est ad id quod est conveniens secundum naturam ; videre autem Deum per essentiam est supra naturam cujuslibet intellectus creati : unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente.* Quid expressius? Et 1-2, quæst. 62, art. 1 ad 3 : *Dicendum*, inquit, *quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinantur prout est naturæ principium et finis, secundum tamen proportionem naturæ : sed ad ipsum secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas non ordinantur sufficienter.* Idem repetit aliis in locis. Quod ergo ait aliquando hominem naturaliter appetere Deum videre, non sic accipiendum est, quasi hoc sit innatum quoddam et a natura insitum desiderium, sed quia ex infinita voluntatis amplitudine, et ex genio intelligentis naturæ, quæ viso effectu causam ejus videre cupit, satis connaturaliter elicitur desiderium videndi Deum ex visis ejus effectibus; quod quidem desiderium non est omnino absolutum, quia naturaliter non constat possibilitas hujus visionis. Nihil autem volitum absolute quin sit præcognitum ut possibile ; sed est conditionatum, nempe secundum quod est possibile. Atque ex illo desiderio probabiliter suadet sanctus Thomas visionem Dei esse possibilem, quia videtur conveniens, ut amplitudo appetitus humani et omnia ex eo emergentia desideria, nec divinitus impleri possint. Hic sane omnino sensus est sancti Thomæ, ut etiam latius explicuimus in tractatu *De visione Dei*. Porro ad beatitudinem non requiritur, ut omnia omnino desideria ex

immensa voluntatis amplitudine quoquo modo emergentia penitus impleantur, sed solum juxta quod possibile est secundum appetentis vires et conditionem : hac enim obtenta, quisquis rationabiliter appetens, debet quiescere ac se felicem pro suo modo reputare. Unde homo in natura pura constitutus, quantumvis aliquo modo ejus desiderium ad claram Dei visionem sese extenderet : quiesceret tamen, Deo per naturæ vires quantum possibile est cognito : sic enim ad suæ naturalis facultatis et perfectionis terminum jam pervenisset; atque ita beatus esset Deo per mentem et affectum conjunctus, illoque fruens pro suo modulo ; accedentibus etiam aliis dotibus ad naturalem perfectionem, quæcunque tandem illæ sint : id enim discutere non est hujus loci.

« Urgebis. Homo creari non potuit in eo statu, in quo Deum amore casto et gratuito diligere non posset : sed in natura pura sine donis gratiæ, id non posset : ergo in eo statu creari non potuit. Major constat, quia ille perversus est, qui Deum super omnia non diligit; repugnat autem bonitati divinæ, ut hominem in statu perverso constituat. Minor probatur. Homo per naturam id non potest quod est proprium et præcipuum gratiæ opus; sed castus et gratuitus amor Dei super omnia est proprium et præcipuum gratiæ opus, ut ait sanctus Augustinus. (Lib. v *Contra Julianum*, cap. 3.) Amor ille nobis inesse non potest nisi ab ipso Deo : ergo hunc amorem homo in statu naturæ puræ constitutus habere nequit.

« Resp. Distinguendum esse duplicem amorem, utrumque suo modo Deum super omnia diligentem; proindeque castum et gratuitum : id est, quo Deus propter se et non propter aliud amatur. Naturalem scilicet et supernaturalem : ut etiam distinguit sanctus Thomas (1-2, quæst. 109, art. 3), nam ut ibidem ait, perversa esset natura nisi inclinaret ad diligendum Deum super omnia. Deinde pars perfectius inclinatur ad bonum totius quam ad proprium. Cum ergo bonum proprium naturæ rationalis se habeat ad divinum, ut pars ad totum, ipsa rationalis natura inclinat ad præferendum bonum divinum proprio, et ideo nondum per peccatum depravata, absque dono gratiæ superaddito, potest super omnia Deum diligere : sed distinguitur hic amor ex natura procedens ab amore charitatis : quia, ut ibidem sanctus Thomas : *Charitas diligit Deum super omnia eminentius quam natura : natura enim diligit eum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni : charitas autem secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo :* Fundatam scilicet in communicatione boni supernaturalis quæ non esset in natura pura. Hunc duplicem amorem distinguit etiam Pius V, in sua bulla contra Baium, reprobans hujusmodi propositionem : *Distinctio duplicis amoris, naturalis videlicet quo Deus amatur ut auctor naturæ, et gratuiti quo amatur ut glorificator vana est et commentitia.* Porro posita hac distinctione corruit argumentum : ut mirum sit aliquos Thomistas eo fuisse usos : nam homo in solis naturalibus constitutus haberet id quod naturæ conveniens est, proindeque posset Deum super omnia diligere, ut auctorem et finem naturalis boni.

« Ad sanctum Augustinum dicendum eum loqui de homine, ut nunc est per peccatum corruptus : sic enim nequit Deum etiam ut naturæ auctorem super omnia diligere sine medicinali gratia, ut etiam concedit sanctus Thomas (1-2, quæst. 109, art. 3), ubi tamen docet hominem in statu naturæ minime corruptæ Deum super omnia diligere non potuisse sine auxilio Dei ad hoc eum moventis. Unde etiam in eo statu sic homo haberet potentiam naturalem diligendi Deum super omnia, ut tamen in iis qui hoc ipsum facerent, amor ille castus esset ad Deum ejusque auxilium naturalis ordinis referendus ; atque ita in illo statu adhuc salvaretur, quod ait sanctus Augustinus, hunc amorem non esse nisi a Deo.

« Dices : Ut homo possit super omnia Deum diligere, debet posse omnia ejus mandata servare ; sed id non posset in natura pura : ergo nec illud. Probatur minor. Hominis in natura pura vires naturales majores non essent quam nunc sint : naturalia enim non sunt per peccatum ablata, etiam in dæmonibus, et multo minus in homine; sed nunc homo sine gratiæ auxilio nequit omnia præcepta etiam legis naturalis servare : ergo nec id potuisset in statu naturæ puræ.

« Resp. Nego minorem. Ad probationem respondeo. Vires naturales in statu naturæ lapsæ aliquo modo minores esse quam fuissent in natura pura, ut infra ostendemus, ob majora scilicet impedimenta ex depravatione peccati provenientia; et ideo minus nunc potest legem naturalem servare per solas naturæ vires, quam tunc potuisset : cum enim Deus unicuique provideat juxta suum modum, aliter providisset homini in statu naturæ puræ sed innocentis, quam nunc provideat homini per peccatum corrupto; unde sic omnia circa hominem disposuisset, ut sub eo tanquam naturali provisore, motore et dirigente omnes potuissent pervenire, imo re ipsa pervenissent plures ad suam naturalem beatitudinem, Deum super omnia diligendo, et ejus præcepta servando; et ideo, si quid est nunc impediens naturam humanam ne id præstare possit, quandiu est in statu peccati, id sane in statu naturæ puræ non fuisset. Atque ita concidunt omnia argumenta quæ possunt ex hoc capite contra conclusionem fieri : ad ea enim in genere respondemus, ad statum naturæ puræ seu à peccato liberæ pertinere omnia requisita, ut homo juxta convenientem suæ naturæ modum possit et legem naturalem servare, et ad finem naturalem pervenire. Unde si quid nunc est in natura lapsa huic facultati omnino repugnans, id non fuisset in natura pura.

« His omnibus objectionibus unum potest una contra præcipuum conclusionis fundamentum. Licet Deus homini non debeat

auxilia gratiæ, ideoque gratuita merito dicantur : hoc tamen debet suæ bonitati et æquitati, ut imaginem suam innocentem in eo statu non condat et derelinquat, in quo in æternum a suo regno et conspectu exsulasset: quippe in hoc exsilio ejus summa miseria et infelicitas sita est. Unde sanctus Augustinus perpetuo urget contra Pelagianos, parvulos sine baptismo decedentes originali peccato esse obnoxios, quia certum est eos excludi a regno cœlorum, nec deceret Dei bonitatem et justitiam, ut imaginem suam si nullius esset rea peccati a regno suo in æternum excluderet; atqui homo in natura pura conditus et relictus, in æternum exsulasset a regno et conspectu Dei : ergo licet ejus naturæ dona gratiæ quibus ad illud regnum pervenire possit non debeantur, hoc tamen Deus suæ bonitati et æquitati debet, ut innocenti creaturæ rationali dona non deneget gratiæ; proindeque, ut eam non condat et derelinquat in illo statu sine ullis gratiæ donis.

«Respondeo ad argumentum simul et ad sancti Augustini auctoritatem; procedere solum in eo rerum ordine qui nunc est, et quem nobis Deus in Scriptura revelavit, in qua superabundantem benevolentiam nobis manifestavit, ex qua hominem condidit propter æternam illam felicitatem in clara Dei visione sitam. Hoc enim statu rerum posito, quem nec Pelagiani negare poterant, recte demonstrat sanctus Augustinus hominem ab ea felicitate non posse excludi nec ad illam in qua nunc est miseriam potuisse dejici, nisi propter peccatum; sicque parvulos originali esse obnoxios, qui nullius actualis culpæ rei, a regno Dei excluduntur. Imo quia hic eximius amor satis congruit summæ Dei bonitati, ac suavem ejus providentiam decet, ut naturam rationalem corporeæ conjunctam, non sinat corporis defectibus subjici, sed potius ei corpus subjiciat : probabiliter suaderi potest, defectus qui nunc in homine cernuntur, non fuisse ex naturæ institutione, sed ex aliquo peccato. Atque ita ut notat sanctus Thomas, (lib. IV *Contra gentes*, cap. 52), etiam ipso naturali lumine satis probabiliter colligi potest, dari peccatum originale. Verum quia, ut supra notavimus, ex mero Dei beneplacito pependit, ut tantum amorem creaturæ rationali impenderet, atque ut hunc qui nunc est rerum ordinem præ alio eligeret : eodemque beneplacito potuisset alium instituere, in quo conveniens fuisset ostendere quid homini ex naturæ suæ conditione debeatur; non repugnat status naturæ puræ, in quo homo non foret ad æternam felicitatem elevatus, sed ad naturalem tantum ordinatus. Porro in eo statu visionis Dei carentia non habuisset rationem pœnæ aut exsilii aut miseriæ, sed tantum rationem carentiæ boni indebiti; sicut his qui jus habebant ad Romanam civitatem, ab ea excludi, pœna quidem, exsilium et miseria erat : at respectu eorum, qui hoc jus nusquam habuerant, quod illis non concederetur, nec pœnæ, nec miseriæ, nec exsilii rationem habebat.

«Nec vero ullus demonstrabit ita decere Dei æquitatem, ut elevet creaturam rationalem ad supernaturalem gloriam, ut oppositum ei repugnet; nec usquam sanctus Augustinus id contendit : quin potius, si divinæ justitiæ rationem attenderemus, ei congruebat ut in puris naturalibus homo conderetur : quia divina Providentia dum agit secundum justitiæ ordinem, unicuique tribuit quod ejus naturæ magis congruit, defectusque permittit secundum quod exigit rerum conditio ; et si quid alieni supra suam conditionem erogat, id pertinet ad liberalitatem et misericordiam. Unde quod Deus in ea rerum institutione defectus naturales hominis per dona gratiæ suæ correxerit, illumque ad gloriæ suæ consortium elevaverit ; non fuit justitiæ proprie dictæ : quasi hoc debitum esset aut naturæ humanæ, aut æquitati divinæ : sed fuit illius summæ et superexcedentis liberalitatis, qua, ut ait sanctus Thomas I parte, quæst. 21, art. 4, Deus ex abundantia suæ bonitatis largius aliquid dispensat, quam exigat proportio rerum, et quam requiratur ad servandum justitiæ ordinem. Atque ita sine ulla justitiæ læsione, poterat hominem sine illis donis creare.

§ II. — *Quibus defectibus homo in statu naturæ puræ foret obnoxius.*

«Cum in statu naturæ puræ homo ea solum haberet quæ naturæ suæ debita essent, palam est iis omnibus defectibus fore obnoxium, qui naturalem ejus conditionem sequuntur. Verum quia constat corpore et anima : quidam defectus ita possunt ex natura corporea oriri, ut tamen repugnent animæ : proindeque corpori, non quidem secundum se spectato, sed ut animæ rationali conjuncto; quales forent ii, quibus anima impediretur non solum a suis functionibus, sed etiam ab acquirendo suo ultimo fine naturali : cum enim unicuique debitus sit ordo ad suum proprium finem, et media ad illum acquirendum congrua : non deceret animam rationalem tali corpori conjungi, per cujus defectum omnino ipsi impossibile foret non modo suas functiones obire, sed etiam ad naturalem suum finem pervenire. Cæterum si qui defectus tum corpus consequuntur, qui ejus finis connaturalis assecutioni nullatenus repugnant, quamvis eam difficilem reddant ; ii locum haberent in natura pura. Hoc sic prænotato sit

« Conclusio. — *Homo in natura pura obnoxius esset fami, siti, labori, morbis, tandem morti; item ignorantiæ, difficultati ad bonum naturale sectandum, et concupiscentiæ motibus.*

«Probatur conclusio primo expressa sancti Augustini auctoritate (lib. III *De libero arbitrio*, cap. 20) : *Quamvis*, inquit, *ignorantia et difficultas essent hominis primordia naturalia : neque sic culpandus sed laudandus esset Deus, qui talem hominem condidisset.* Quod idem insinuat et probat eodem libro sæpius. Itaque secundum sanctum Augusti-

num sine ullo divinæ bonitatis et æquitatis præjudicio, potuit creari homo in statu naturæ puræ obnoxius ignorantiæ et difficultati ad bonum; sub qua, ut notat sanctus Thomas (1-2, quæst. 85, art. 3 ad 5), includitur infirmitas et concupiscentia. Et cum alii corporales defectus minus repugnent : etiam in illis multo magis creari poterit juxta sanctum Augustinum. Illud vero testimonium eo efficacius est, quod jam senex sanctus Augustinus ipsum reperit et approbat (lib. I *Retract.*, cap. 9): *Ad miseriam*, inquit, *justæ damnationis pertinet ignorantia et difficultas... quamvis etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus Deus sed laudandus esset :* sicut (*Ibid.*, nempe *De libero arbitrio*) disputavimus. Tandem morti proximus idem sic confirmat, lib. *De persever*, cap. 11: *Etiamsi verum esset ignorantiam et difficultatem sine quibus nullus homo nascitur primordia non supplicia esse naturæ, vincerentur tamen Manichæi :* Id est, non propterea obtinerent auctorem naturæ esse culpandum ut injustum. Ubi vides sanctum Augustinum aperte docere Deum absque ulla injustitia atque iniquitate potuisse hominem iis naturæ defectibus subditum condere ; atque ita non repugnare statum naturæ puræ iis obnoxium defectibus. Unde ipse Jansenius post excogitata varia effugia, quæ nec ipsi satis probantur, quæque proinde nec referre, nec refutare necesse est : tam apertis oppressus testimoniis (lib. II *De statu naturæ puræ*, cap. 19), exclamat : *Arctat, fateor, magnopere me difficultas ista, ut nisi audacius aliquid asserendi ipse Augustinus aperuisset viam, pene succumberem.* Verum loca illa sancti Augustini quibus nititur, ut non obstantibus tam apertis testimoniis probet sanctum doctorem statum naturæ puræ possibilem non agnovisse facile postea exponemus.

« Probatur secundo aperta sancti Thomæ auctoritate in 2, dist. 31. quæst. 1, art. 2 ad 3 : *Poterat*, inquit, *Deus a principio hominem ex limo terræ formare, quem in conditione suæ naturæ relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiæ ad rationem sentiens : in quo nihil naturæ humanæ derogaretur : quia hoc ex principiis naturæ consequitur : non tamen iste defectus in eo rationem culpæ aut pœnæ habuisset, quia non per voluntatem causatus esset.* »

Mais il ne suffit pas de dire que l'état de pure nature est possible. Il faut encore savoir quels effets il comporte pour s'en rendre un compte rigoureux ; et c'est ici que nous verrons apparaître le caractère profondément janséniste de l'apologétique esquissée par Pascal dans ses *pensées*.

Les thomistes eux-mêmes, qui restreignent autant que possible l'état de pure nature, déclarent que cet état soumettrait l'homme à la faim, à la soif, au travail, aux maladies, à la mort. « Homo in natura pura obnoxius esset fami, siti, labori, morbis, tandem morti. » (GOUDIN., loc. cit.) C'était l'avis de tous les théologiens. Saint Augustin lui-même, qui n'affaiblit certes pas les effets de la grâce, a écrit ces paroles : « Quamvis ignorantia et difficultas essent hominis primordia naturalia, neque sic culpandus sed laudandus esset Deus, qui talem hominem condidisset. » (*De libero arbritrio*, l. III, c. 20.) Et ce texte a d'autant plus d'importance qu'il la reproduit presque littéralement dans le livre si sévère des *Rétractations* (lib. I, cap. 9), et que nous la retrouvons encore dans son ouvrage *De perseveratione*, sous une forme un peu différente, il est vrai, mais exprimée encore plus énergiquement peut-être : *Etiam si verum esset ignorantiam et difficultatem sine quibus nullus homo nascitur primordia, non supplicia esse naturæ, vincerentur tamen Manichæi.* (Cap. 11) Saint Thomas était donc dans le grand courant de la tradition théologique lorsqu'il disait avec sa précision habituelle : *Poterat Deus a principio hominem ex limo terræ formare, quem in conditione suæ naturæ relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiæ ad rationem sentiens : in quo nihil naturæ humanæ derogaretur, quia hoc ex principiis naturæ consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpæ aut pœnæ habuisset, quia non per voluntatem causatus esset.* (In 2, dist. 31, qu. 1, art. 2, ad 3.)

Telle est enfin la doctrine qui a été confirmée par Pie V, lorsqu'il a condamné cette proposition de Michel Baïus : « Deus non potuit ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur. »

On voit par là que l'état de pure nature, dans les principes du thomisme, implique même les mouvements de la concupiscence ; et du reste saint Thomas le déclare expressément.

Il en donne lui-même deux raisons, l'une théologique, l'autre philosophique :

La première est que le péché originel n'enlève pas à l'homme les qualités naturelles, puisque les anges qui ont péché ont conservé les leurs.

La seconde est que la grâce est ce qui n'est pas dû à la nature, et que la nature dans l'homme implique la mortalité, la maladie, la concupiscence.

« Probatur tertio : ex sæpe laudata Pii V bulla contra Baium : in qua inter alias damnatas hæc habetur propositio : *Deus non potuit ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur.*

« Probatur demum quarto : ratione ex ipsis principiis sancti Augustini et sancti Thomæ desumpta. Homo in puris naturalibus non habuisset dona gratuita et naturæ humanæ indebita; sed dona quibus a defectibus in conclusione recensitis exempta fuit natura humana, in homine ante peccatum gratuita erant et naturæ indebita : ergo sine illis fuisset in natura pura, proindeque

obnoxius defectibus a quibus per illa exemptus fuit. Major constat ex terminis. Natura enim pura est cui nulla dona gratuita et indebita insunt. Minor vero probatur : Primo : Generali ratione quam habet sanctus Thomas (I part., quæst. 95, art. 1). Dotes homini naturales non sunt ablatæ per peccatum originale : non enim peccatum homini magis nocuit quam dæmonibus, in quibus naturæ dotes remansere, sed donum immortalitatis, impassibilitatis, facilitatis ad bonum, perfectæ subjectionis appetitus sensitivi ad rationem per peccatum ablatum est, ut constat : ergo donum illud non erat naturale seu naturæ debitum. Secundo : Probatur eadem minor alio sancti Thomæ principio. Naturæ humanæ secundum se spectatæ non est debitum donum quo eximatur a defectibus naturæ principia consequentibus, sed magis debitum est, ut iis obnoxia relinquatur; sicut quia potentia peccandi, quæ sine dubio maximus est defectus, consequitur principia creaturæ rationalis, non modo non fuit ei debitum donum, quo a peccandi potentia liberaretur, sed potius hoc illi debitum fuit, ut cum tanto defectu crearetur : porro mortalitas, passibilitas, ignorantia veri, et concupiscentia sequuntur principia naturæ humanæ : ut enim inquit sanctus Thomas (lib. IV *Cont. gent.*, cap. 52), necesse est corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, passibile et corruptibile esse. Item sensibilem appetitum in ea quæ sunt secundum sensum delectabilia moveri, quæ interdum sunt contraria rationi. Item intellectum possibilem, cum sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natus ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere, et de facili propter phantasmata a vero deviare. Ergo naturæ humanæ non fuit debitum donum ab illis defectibus eam eximens, sed potius hoc ei et secundum se spectatæ, id est, in puris naturalibus, debitum erat, ut illis defectibus esset obnoxia. Tertio demum, eadem minor probatur sigillatim quoad singulas partes. Et quidem immortalitatem fuisse donum prorsus gratuitum et indebitum docet sanctus Thomas in 2, dist. 19, quæst. 1, art. 4, his verbis : *Immortalitas et impassibilitas quam homo habuit in primo statu, non inerat ei ex principiis naturæ, sed ex beneficio creatoris.* Et I part., quæst. 97, art. 1, idem confirmans ex sancto Augustino : *Corpus*, inquit, *hominis non erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo exsistentem, sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare.* Et ad 3 : *Vis illa*, inquit, *non erat animæ humanæ naturalis, sed per donum gratiæ.* Docet idem S. Cyrillus Alexandrinus (lib. IV *Cont. Julian.*) : Homo, inquit, corruptibili natura progenitus Deo volente fuit immortalis; docet tandem ipse sanctus Augustinus (lib. II *De Genesi ad litt.*, cap. 15), *posse non mori*, inquit, *præstabatur homini de ligno vitæ, non de constitutione naturæ; mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris.* Subjectionem quoque carnis ad spiritum non fuisse naturalem homini, sed ex gratuito Dei dono docet sanctus Thomas (opusc. 2, cap. 185) : *Non erat*, inquit, *ex natura animæ quod vires sensibiles absque repugnantia rationi subjicerentur.* Docet ipse sanctus Augustinus (lib. IV *Cont. Julian.*, cap. 16) : *Gratia Dei*, inquit, *ibi magna erat ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat.* Demum eximi ab aliis miseriis corporeis non fuisse naturaliter homini debitum docet sanctus Augustinus (lib. III *De libero arbitrio*, cap. 23, et epist. 28, *ad Hieronymum*), cum ait : *Et parvulos et adultos iis molestiis subjici potuisse nullo præcedente peccato, propter bonum aliquod inde procurandum.*

« Respondebis : hos quidem defectus naturæ principia consequi, eoque sensu non naturali jure aut dote, sed dono Dei hominem ab illis immunem fuisse. Verum hoc donum absque præcedente peccato non potuisse denegari : propter reverentiam imaginis Dei animæ insculptæ, quæ secundum æquitatem Dei postulat, ut innocens homo his miseriis non sit obnoxius.

« Sed impugnatur næc responsio simulque conclusio efficaciter confirmatur. Peccatum magis repugnat dignitati imaginis Dei, quam mors et alia quæcunque molestia, ut per se constat; sed Deus, illæsa æquitate, ab homine innocente non abstulit hunc naturæ defectum quo erat ad peccatum facile flexilis : cum tamen facile id posset conferendo donum confirmans in bono; imo ipsum peccatum præscitum, cum itidem facillime potuisset, non impedivit : ergo et eadem æquitate illæsa potuit hominem aliis minoribus defectibus obnoxium relinquere. Deinde si æquitatem Dei ex nostra ratione æstimaremus, certe magis ei repugnare videretur, ut imaginem suam, nempe rationalem animam, uniat carni peccatrici, ex qua non solum alios defectus in conclusione recensitos, sed etiam quæ miseria omnium maxima est, peccati maculam contrahit : quam ut illam carni passibili quidem et iis defectibus naturam consequentibus obnoxiæ, sed a peccato puræ conjungeret; atqui videmus primum illud nunc fieri, nec propterea iniquitatem esse apud Deum : ergo potiori jure istud posterius fieri potuit : nec enim ulla ratio proferri potest, cur Deus absque iniquitate decreverit innumeras animas creare, easque conjungere carni per peccatum Adami corruptæ, suamque corruptionem in eas transfusuræ : cum tam facile posset animabus illis puram ab omni labe carnem providere; quæ eadem non longe efficacius probet absque iniquitate potuisse animam rationalem uniri carni passibili, cæterisque defectibus naturalibus obnoxiæ, sed tamen a peccato puræ conjungere. »

On voit, par cette citation, que la physique et la psychologie d'Aristote tiennent une très-grande place dans les doctrines thomistes sur la grâce; il n'en est pas moins vrai que tous les théologiens, et surtout les théologiens scolastiques, arrivent, quoique



par des arguments un peu différents, à la conclusion que nous avons posée d'après Goudin.

Cette conclusion infirme singulièrement toutes les démonstrations qu'essaye Pascal pour établir, par voie de raisonnement, le dogme du péché originel, et pour changer ainsi la base de l'apologétique chrétienne. Saint Thomas, saint Bonaventure, Scot, la cherchaient dans la *preuve* de l'existence d'un ordre surnaturel; leur théologie reposait donc sur la notion de la grâce, comme celle des Pères sur la notion du caractère divin du Médiateur. Pascal brise à la fois avec la tradition des Pères et avec celle des docteurs. Il veut fonder tout l'édifice de son apologétique sur le dogme de la déchéance, et toutes ses *pensées* dès lors supposent qu'il est absolument impossible que l'homme eût été créé dans un état sujet à la maladie, à la mort et à la concupiscence, et que dès lors la réalité de ces faits malheureux prouve logiquement la nécessité absolue de la déchéance.

Voici ce que Goudin et les thomistes répondaient, d'une manière indirecte, à cette nouvelle apologétique.

« Resp. sancti Augustini argumentum procedere in eo rerum statu et ordine, in quo re ipsa creatus est homo rectus et per originalem gratiam Deo subditus, atque ad gloriam supernaturalem ordinatus, ut ex Scripturis constat, nec ipsi Pelagiani poterant inficiari : hujus enim status summæ perfectioni qualem nobis Scriptura describit, palam repugnarent miseriæ, et defectus quibus humanum genus oppressum videmus, et effrenis illa concupiscentia hominem jumentis insipientibus assimilans, imo illum ipsis pene turpiorem efficiens, nisi alicujus peccati merito illis se dignum præbuisset. Unde in hypothesi talis status argumentum sancti Augustini probans ex miseriis hominum exstare peccatum originale, plane demonstrativum est. Cæterum absolute possibilem fuisse alium statum, in quo illæ ipsæ molestiæ ac ignorantia et difficultas, quæ nunc peccati pœnæ sunt, forent naturæ primordia : non modo non negat sanctus Augustinus, sed etiam probat fuisse possibilem absque ulla Dei iniquitate. (Lib. III *De libero arbitrio*, cap. 20, et sequentibus.) Hanc solutionem suggerit ipse sanctus Augustinus (lib. I *Retract.*, cap. 9, in fine), ubi ait se contra Pelagianos probasse ignorantiam et difficultatem esse nunc peccati supplicia, quia hoc utraque Scriptura commendat, quam se accipere profitentur. Contra Manichæos vero Vetus Testamentum negantes et de Novo id solum quod liberet admittentes, se probasse Deum non fore culpandum sed laudandum, quamvis ignorantia et difficultas essent naturalia primordia. Inde enim constat ex ipso sancto Augustino defectus illos non posse esse peccati supplicia, in statu, in quo homo secundum Scripturam creatus est ; et tamen nihilominus potuisse Deum instituere alium rerum ordinem, in quo hi defectus inessent homini nullo præcedente peccato, veluti primordia naturæ nondum perfectæ, sed ad suam perfectionem tendentis : absque eo quod divinæ æquitati inde derogaretur.

« Instabis. Sanctus Augustinus habet ut firmissimum principium repugnare justitiæ et bonitati divinæ, ut innocens imago Dei misera exsistat ; sed in statu naturæ puræ homo fuisset imago Dei, quia hoc illi per essentiam convenit : et tamen etiam antequam peccasset miserrimus fuisset, utpote iisdem quas nunc patimur miseriis obnoxius, frigori et calori, siti et fami, fletibus, labori, morbis, tandem morti : imo hæ molestiæ parvulos, nullius adhuc peccati capaces, perinde ac alios effecissent : ergo hic status ex sancto Augustino repugnat justitiæ et bonitati Dei. Minorem concedimus. Majorem docet sanctus Augustinus sexcentis in locis. Unus sufficiat (lib. I *Operis imperfecti, Cont. Julian.*), ubi sic habet : *Neque enim sub Deo justo quisquam miser esse nisi mereatur potest.* Unde contra eumdem Julianum hoc argumentum passim urget. Quæ est ista justitia ? responde si potes, defende justitiam Dei. Quare vel parva pœna infligatur innocenti ? ubi loquitur de miseriis parvulorum, quas inde probat injuste infligi, si nullum peccatum contraxerint : cum nullum proprium quo illas meruerint, commiserint.

« Resp. Distinguo majorem. Est contra Dei justitiam, ut innocens ejus imago misera sit : miseria proprie dicta, concedo. Miseria late sumpta pro quavis defectu, nego. Et ad minorem, in statu naturæ puræ innocens imago Dei fuisset : miseria proprie dicta, nego. Miseria latius sumpta pro quovis naturæ defectu, concedo, et nego consequentiam. Itaque miseria duobus modis sumi potest. Primo proprie ut opponitur beatitudini ; quo sensu dici potest status in malo naturæ ac beatitudini contrarius. Secundo latius sumi potest pro quovis defectu et imperfectione etiam beatitudini non repugnante, sed se habente ad modum termini, a quo tendit ad beatitudinem. Hac distinctione supposita, dico verissimum esse sancti Augustini principium ; esse contra Dei justitiam ut homo innocens miser sit, id est, stabiliter constituatur in malo naturæ ac beatitudini suæ contrario : cum enim propter beatitudinem factus sit tanquam propter finem suum, nisi ipse propter culpam suam id mereatur, non potest in eo statu constitui, in quo a sua exclusus beatitudine variis molestiis subjiciatur, quæ in ea hypothesi proprie illum infelicem efficerent et miserum. Item verissimum est argumentum ex eo deductum principio, pueros si nullius rei essent peccati, non posse iis quibus nunc premuntur molestiis subjici : quia veræ miseriæ rationem nunc habent : non enim sunt imperfectiones quædam naturæ suam beatitudinem nondum assecutæ, ad eam tamen tendentis : sed sunt præambulæ majoris miseriæ : quia nisi pueri illi per baptismum liberentur, eos post istam miseram vitam æterna manet damnatio. At vero in statu naturæ puræ, non sic habuissent rationem proprie dictæ miseriæ : quia post illas non

modo pueri præmature morientes non incurrissent damnationem, sed etiam aliquam ex illis utilitatem Deus ipsis procurasset. Adulti vero iis bene utendo meruissent, et ad naturalem suam beatitudinem aliquando perveniendo, ab iis penitus eximerentur. Quippe hic divinæ Providentiæ stilus est, ut nullum in suis operibus defectum sinat, ex quo aliquid ad finem suum utile non procuret. Cum ergo beatitudo sit finis ad quem providentia Dei hominem ordinasset etiam in statu naturæ puræ, nullus in eo statu defectus esset quem non ita disposuisset Deus, ut ad acquirendam beatitudinem homini non conferret, nisi ipse sua culpa obstaret. Et ideo nullus defectus ante culpam proprie dictæ miseriæ rationem haberet.

« Hæc solutio et doctrina est ipsius sancti Augustini, nam lib. III *De libero arbitrio*, cap. 20, et sequentibus, probat Deum non esse culpandum sed laudandum, etiam in ea hypothesi in qua hominem creasset ignorantiæ, difficultati et corporearum molestiarum defectibus obnoxium, etiam nullo præcedente peccato; quia defectus illi non obstarent, sed potius aliquo modo conferrent ad assequendam beatitudinem: nam, inquit, ignorantia et difficultas esset proficiendi admonitio et perfectionis exordium. Molestiæ vero corporeæ forent bene utentibus exercendæ virtutis materia. Quantum vero ad parvulos qui ante rationis usum morientes his recte uti non possent, respondet cap. 23, præterquam ex eorum infirmitatibus aliqua utilitas majoribus procurari potest, Deum in secreto judiciorum suorum aliquid bonæ compensationis ipsis reservare posse. Ex quibus constat etiam in hypothesi naturæ puræ juxta sancti Augustini doctrinam, defectus illos non habituros esse rationem miseriæ proprie dictæ. At vero post exortam Pelagianam hæresim, hanc doctrinam prius a se traditam passim recensens, nusquam eam rejicit ut falsam, sed potius semper approbat. Solum, epist. 18, *Ad Hieronymum*, observat, id quod dixerat de parvulis in lib. III *De libero arbitrio*, Deum aliquid bonæ compensationis pro iis quas patiuntur miseriis reservare posse, locum non habere in statu in quo nunc sumus : quia et Scriptura et Ecclesia testatur eos, si absque baptismo decedant, non solum non remunerari, sed etiam damnari. Quapropter cum probat originale peccatum ex eo quod nullus innocens sub Deo justo miser esse possit, non ita urget molestias adultorum; quia ut ipse ait (lib. VI *Cont. Julian*, cap. 21, circa finem), recte responderi posset per eas molestias exerceri virtutem, atque ita miseriæ rationem non habere; nec proinde injustum fore Deum, si hominem innocentem illis affici permitteret; sed tantum insistit in cruciatibus parvulorum, quibus si absque baptismo decedant, non solum pro iis quas patiuntur molestiis nulla reservatur compensatio; sed insuper præparata est damnatio. Quod sane injustum esset, si nullum haberent originale peccatum : quia sic innocens imago Dei proprie misera esset. Unde juxta sanctum Augustinum nunc quidem molestiæ parvulorum miseriæ proprie dictæ rationem habent, quia nullum ex illis fructum referunt : non habuissent vero in statu naturæ puræ, quia in iis aliquid boni Deus illis procurasset. Quæ sancti Augustini doctrina ita conformis est rectæ rationi, ut mirabilis sit Jansenius, qui tam pertinaciter contendit sublato culpæ puniendæ motivo nullum nec minimum defectum nullamve molestiam posse permittere circa hominem.

« Repones, in statu naturæ puræ quis tandem fructus procuratus foret puero post multos morborum cruciatus immature morienti? quisnam lunaticis furiosis stultis ab ipso suæ nativitatis exordio ?

« Resp. in primis : in statu naturæ puræ forte non futuros plures ex his defectibus, quos nunc patitur genus humanum, quique forte non sunt ex ipsis naturæ principiis, sed mera culpæ supplicia et certe vexatio dæmonis, cui etiam pueri obnoxii leguntur, et quam sanctus Augustinus maxime urget, ut probet originale peccatum , tunc minime fuisset. Item nec forte stultitia illa perpetua ab ipso nativitatis exordio. Cæterum si qui sint defectus ex naturæ principiis orientes, illi fuissent quidem in hujusmodi statu, sed minime defuisset modus divinæ sapientiæ ex illis aliquid boni procurare. Quodnam autem foret illud bonum, ipse solus novit, nec nostrum est curiosius explicare. Quæ responsio est ipsius sancti Augustini, lib. III *De libero arbit.*, cap. 23, et epist. 18, *Ad Hieron.*

« Objicies secundo, ac simul instabis : esto absque peccato possit homo subjici corporeis molestiis propter aliquod bonum ex iis procurandum : certe repugnat eum concupiscentiæ subjici, atque cum tam enormi defectu ex Dei manibus prodire : ergo saltem concupiscentia in statu naturæ puræ non fuisset. Probatur innumeris sancti Augustini testimoniis, qui in eo perpetuus est, ut probet contra Julianum concupiscentiam non esse naturalem hominis proprietatem, sed malum naturæ hominis oppositum, quodque non nisi ex aliqua ejus culpa oriri potuit : ergo saltem juxta sancti Augustini doctrinam in natura humana, si nullum præcessisset, peccatum esse non potuit.

« Resp. concupiscentiam duobus modis spectari posse. Primo quoad substantiam, prout est facultas nata appetere bonum sensibile secundum se, et moveri ab objectis oblatis delectabilibus. Secundo quoad defectum, prout in actu exercito excludit ordinem rationis, imo ipsi resistit. Julianus eo insaniæ devenerat, ut non modo laudaret hujus facultatis substantiam, sed etiam ipsam petulantiam qua prorumpit in motus plerumque rationi oppositos, modo tamen ratio illis non consentiret : putabat enim motus illos esse bonos ac laudabiles naturæ igniculos homini inditos, ut ad naturalia quædam bona sensibilia vividius ferretur et excitaretur; seque habere in natura sensitiva hominis ut in arbore ramos et folia : quæ licet ultra modum aliquando luxuriantia, per agriculturæ artem

castiganda sint, non tamen naturæ defectum in arbore arguunt, sed potius vigorem et alacritatem. Hinc concludebat primum hominem fuisse a Deo creatum cum facultate ista concupiscibili qualis nunc est : ut quæ ad naturam pertineret, et etiam ut talis laudabilis esset. Hæc impudentissima libidinis encomia ut refellat sanctus Augustinus, magna rationum vi probat, non naturæ humanæ perfectionem, sed defectum esse, quod facultas concupiscibilis nata sit rationi repugnare, motusque illos libidinosos rationem antevertentes non esse laudabiles sed potius defectus quosdam : tum quia de illis homo naturaliter erubescit, tum quia contra illos per virtutem pugnare debet : quorum neutrum bono competit, sed potius malo et defectui. Unde concludit, non fuisse ex natura hominis qualem Deus instituit perfectum et rectum, ut nec negabat Julianus, sed ex culpa hominis damnati, ob quam donis a Deo concessis spoliari meruerat et suis tradi concupiscentiis. Cæterum Deum potuisse absolute creare hominem, in quo hi appetitus sensitivi defectus qui nunc sunt supplicium peccati forent naturæ primordia, non modo non negat sanctus Augustinus in suis contra Pelagianos concertationibus, sed etiam expresse affirmat cum ait (lib. I *Retract.*, cap. 9, et *De persever.*, cap. 11) : Deum fore laudandum, etiamsi ignorantia et difficultas essent naturæ primordia. Unde uno verbo ad omnes sancti Augustini auctoritates circa concupiscentiam, dicendum eas solum huc pertendere ut evincant concupiscentiæ motus rationi repugnantes non esse humanæ naturæ bonum, sed defectum : nec proinde pertinuisse ad perfectionem hominis a Deo primitus conditi, ut impudenter contendebat Julianus : sed potius ad ejus pertinuisse perfectionem donum illud, quo caro perfecte subdebatur spiritui. Atque ita cum certum sit, nec diffiteretur Julianus, hominem reipsa perfectum fuisse a Deo creatum : recte contendebat contra eum sanctus Augustinus ante peccatum nullos fuisse hujusmodi motus, sed in pœnam peccati postea pullulasse. Atque hinc concludebat concupiscentiam qualis nunc est non esse naturam instituti hominis, sed pœnam damnati. Unde tota ejus disputatio procedebat de homine, qualis reipsa creatus fuit, non qualis creari potuit.

« Instabis : in opere Dei nihil esse posse, de quo merito homo erubescat, ut principium certum passim urgebant sancti Patres contra Pelagianos; sed si homo creatus in statu naturæ puræ esset obnoxius concupiscentiæ motibus, foret in illo Dei opere aliquid erubescendum : nemo enim nisi impudentissimus de illis motibus non erubescit, ut sæpe ait sanctus Augustinus *contra Julianum* : ergo non potuit homo creari in statu naturæ puræ concupiscentiæ obnoxius.

« Resp. argumentum solum probare hominem immediate à Deo creati non debuisse cum actuali concupiscentiæ rationi repugnantis motu, quia de illo solo homo erubescit; non tamen probat creari non potuisse cum ipsa facultate, ex qua tales motus possent exsurgere : neque enim ea secundum se talis est ut de ea erubescatur : sicut quisque quidem merito confunditur de peccato, non tamen de peccandi potentia, quandiu in actum non prorumpit. Sicut ergo homo creari potuit cum libero arbitrio defectivo, cui inesset potentia peccandi, licet peccatum sit inordinatius et detestabilius quam isti motus; ita creari potuit cum appetitu sensitivo defectivo, ex quo hi motus possent exsurgere : enim vero ut defectus est et imperfectio sensitivi appetitus, non ita perfecte subjici rationi, quin ei repugnare possit : ita imperfectio voluntatis est non ita naturaliter subjici legi Dei, quin ei peccando repugnare valeat. Ut ergo creari potuit, imo creata est talis voluntas quæ peccare posset legique Dei repugnare; ita talis appetitus creari potuit non ita rationi subditus, quin ei posset repugnare.

« Dices esse discrimen : nam posse peccare, ita inerat voluntati primi hominis, ut tamen posset etiam non peccare. At vero si homo creatus esset concupiscentiæ obnoxius in statu naturæ puræ, appetitus ita posset concupiscere contra rationem, ut voluntas sæpe hoc impedire nequiret.

« Resp. stare paritatem. Sicut enim homini creato cum arbitrio defectibili et potentia peccandi Deus media sufficientia providit, quibus adjutus si vellet posset non peccare : ita homini in statu naturæ puræ, in quo appetitus non esset perfecte subditus rationi sed posset ab ea deficere, providisset Deus media et auxilia, quibus si uti vellet, appetitum ita rationi subjiceret, ut reipsa nunquam contra rationem concupisceret : nam in primis homines eo in statu, immediate creati de manu creatoris, prodiissent statim omni pure naturali perfectione præditi, tum quoad corpus, tum quoad mentem. Unde habuissent virtutum ordinis naturalis habitus, quibus quandiu uti vellent, appetitum sensitivum, licet ex se ad concupiscendum pronum, cohibuissent, ne contra rationem concupisceret. Pueri vero ab iis procreati, nascerentur quidem sine scientia et virtutibus naturalibus appetitum in officio continentibus : verum sicut providentia Dei corpori eorum ab exordiis imperfecto subsidia providisset, quibus ad perfectum robur et augmentum pervenire possent : ita et eorum animis ab exordio imperfectis congrua subsidia providisset, quibus cum ad usum rationis pervenissent, si recte uti vellent, appetitum sensitivum ita in officio continere valerent, ut nullus in eo motus inordinatus exsurgeret; hæc enim auxilia et subsidia essent naturæ puræ sed innocenti debita, quia unicuique, saltem ante peccatum, debetur auxilium quo præstare valeat id ad quod tenetur. Cum ergo secundum naturæ ordinem natura rationalis sensitivæ conjuncta eam regere et in officio tenere debeat, homini in natura pura constituto media non defuissent, quibus id præstare posset, si voluisset. Unde ut ad argumentum supra factum redeamus : In illo statu opus

Dei qua tale nihil erubescendum habuisset: nam, ut dixi, facultas concupiscibilis, non tamen actu concupiscens, non est magis pudenda quam voluntas defectibilis quidem, sed actu non deficiens; motus autem inordinatus concupiscentiæ pudendus quidem est, sed tunc non fuisset, quandiu voluntas auxiliis recte utens eum prohibere studuisset; id enim potuisset, licet non absque quadam difficultate : sed ut verisimile est longe minori quam nunc sit : neque enim ad tuendam statim naturæ puræ possibilitatem necesse est admittere appetitum concupiscibilem eo in statu tam effrenem fore ac protervum, quam nunc sit in homine lapso.

« Si quis autem quærat quænam fuissent illa auxilia et subsidia in statu naturæ puræ provisa, quibus ratio adjuvaretur ut appetitum sensitivum, et naturaliter non perfecte subjectum, adeoque repugnare valentem, in officio continere posset. Resp. cum multi non desint modi divinæ sapientiæ quibus id fieri posset, non satis nobis esse compertum quemnam determinate elegisset. In genere dici potest illud auxilium fore cognitionem quamdam et amorem boni honesti; quæ non deessent homini, si se ad Deum converteret in primo suæ rationis usu; sicut sine dubio teneretur : quæque se haberent velut momenta quædam contrapónderantia, quibus, ut ita dicam, sic libraretur pondus appetitus sensitivi ad delectabilia, ut homo facilius in partem boni honesti tantisper conando, posset omnem actualem motum inordinatum impedire. Deinde verisimile est eo in statu, quandiu saltem genus humanum secundum legem naturalem viveret, filios nascituros optima complexione, et indole ad honestatem aptissima : si enim post originale peccatum tantaque hominis flagitia, inter ipsos infideles plerique nascantur cum laudabilibus quibusdam inclinationibus, alii ad mansuetudinem, alii ad liberalitatem, etc., quid prohibet asserere eo in statu ab originali peccato immuni, singulos pueros optimæ indolis nasciturus? Verum in re nobis incomperta ut ad sobrietatem sapiamus, unum defendimus et certum habemus, providentiam Dei in statu naturæ puræ omnia necessaria sufficienter procuraturam fuisse ut homines, nisi eorum culpa obstaret, et honeste in omnibus vivere possent, et ad naturalem beatitudinem pervenire : in qua constituti non modo possent non deficere a sua naturali perfectione, sed etiam in ea sic firmarentur, ut amplius deficere non possent.

« Urgebis : Sanctus Thomas (1-2, quæst. 82, art. 3, ad 1) dicit, quod concupiscentia quæ transcendit limites rationis inest homini contra naturam; sed in statu naturæ puræ nihil fuisset contra naturam : ergo in eo non fuisset concupiscentia transcendens limites rationis; proindeque defectui concupiscentiæ homo non foret obnoxius.

« Resp. distinguendo, concupiscentia transcendens rationis limites inest homini contra naturam quoad actum ipsum inordinatum, concedo. Quoad facultatem natam etiam in hunc actum prorumpere : subdistin... Inest contra naturam perfectam e... lis a Deo creata fuit, concedo. Se... se præcise spectatam, nego. Soluti... tur exemplo. Cum actus concup... tionem excedens sit peccatur... niale; eadem est utriusque r... actus peccati semper est ... quia est excessus regulæ ... ptio boni secundum n... nem convenientis; at ... tentia non est simp... sed est defectus ... liberum arbitriur... ad suam ultima... concupiscere ... naturam hominis, ... cui materialiter su... homine appetitus sens... subest rationi, et ab ea in o... debet; at vero posse concupiscere ... tionem, non est contra naturam hom... secundum se spectetur, sed est quidam defectus eam consequens quandiu nondum ad suam perfectionem pervenit; quia tamen ab initio Deus naturam humanam instituerat ab eo defectu immunem, defectus ille potest dici contra naturam qualis a Deo facta est, non tamen qualis fieri potuit.

« Insistes : homo creari non potuit in vitio et peccato, alias malus esset creatus; sed concupiscentia est vitium et peccatum; est quidem vitium, quia inclinat in bonum apparens rationi contrarium, quæ est ipsa definitio vitii : est etiam peccatum, quia ipse Apostolus (*Rom* vi, passim), eam peccatum vocat; ergo cum ea homo creari non potuit.

« Resp. Nego minorem. Ad probationem primæ partis, distinguo. Concupiscentia inclinat ad bonum rationi oppositum ex se determinate, nego. Indeterminate et quasi per accidens, concedo. Itaque vitium est habitus ex se determinate inclinans ad objectum rationi contrarium : porro concupiscentia ex se solum inclinat ad bonum sensibile, imo cum quadam subjectione ad rationem : quia nata est regi per rationem. Unde non habet rationem vitii, sed solum facultatis defectivæ; quæ non ita perfecte subjicitur suæ regulæ, quin ei aliquando repugnare possit. Nihil autem vetat a Deo esse facultatem aliquam ex se bonam quidem, non tamen ita perfecte quin aliquando deficere possit : ut constat in libero arbitrio; quod licet sit a Deo, non tamen ita perfectum creatum est, quin deficere posset et suam regulam transgredi. Ad probationem secundæ partis dicendum, concupiscentiam vocari peccatum, non quod vere et proprie peccatum sit, sed quia est deformitas causata ex peccato primi parentis. Unde pertinet ad maculam originalis peccati; et quia ad peccatum inclinat, ut definit et explicat concilium Tridentinum (sess. 6).

« Repones. Inclinatio ad peccatum non potest esse a Deo : ergo hoc ipso quod concupiscentia inclinat ad peccatum cum ea homo creari non potuit.

« Resp. Etsi inclinatio ad peccatum non possit esse a Deo, potest tamen esse a Deo facultas inclinans ad bonum cum quodam defectu, ex quo peccatum ortum habere aliquando potest: licet enim Deus non sit auctor defectus, auctor tamen est bonorum quibus defectus aliquis adjungitur; nec tenetur ab iis illos defectus tollere. Id constat in libero arbitrio, in quo cum primo crearetur relicta est potentia peccandi. Porro appetitus sensitivus non est ipsa determinata inclinatio ad peccatum, sed est inclinatio ad bonum sensibile per rationem regenda : non tamen ita rationi subjecta, quin possit aliquando præter rationem illud appetere; ex quo peccatum quandoque oritur : cum scilicet ratio motus illos prævenire negligit. Et sic dicitur inclinatio ad peccatum, non præcise secundum se, sed connotando aliquam ex parte voluntatis negligentiam.

« Replicabis : Esto concupiscentia proprie nec vitium sit, nec peccatum, nec inclinatio omnino per se determinata ad malum : est tamen naturæ humanæ vulnus et deordinatio : unde homo per originale peccatum dicitur vulneratus in naturalibus, quia amisit donum perfecte conjungens partem sensitivam cum ratione; sed homo non potuit a Deo creari cum vulnere : ergo nec cum concupiscentia.

« Resp. Distinguo majorem. Concupiscentia est vulnus naturæ, ut a Deo facta est cum perfecta unione partis sensitivæ cum rationali, concedo. Esset vulnus in statu naturæ puræ, nego. Cum enim vulnus sit solutio continui, supponit partes fuisse prius unitas, porro unitæ quidem fuerunt in natura qualis a Deo facta est : unde superveniens per peccatum solutio proprie vulnus dicitur, et homo vulneratus in naturalibus. At vero in statu naturæ puræ, quod illæ partes reipsa perfecte non unirentur, vulnus non esset : quia nulla earum unio præcessisset. Sicut partes aliquæ in corpore infantis non uniuntur, quæ tamen uniendæ sunt cum ad perfectam ætatem venerit : nec tamen hæc separatio vulnus dicitur; diceretur autem si postquam unitæ fuerint per violentiam separarentur.

« Dices : *I Joan.* II, 16, dicitur, concupiscentiam non esse a Deo, sed ex mundo; atqui in homine in statu naturæ puræ formato nihil esset ex mundo, sed omnia essent a Deo : ergo in eo non esset concupiscentia.

« Resp. : Ibi nomine concupiscentiæ non intelligi ipsam naturalem facultatem appetendi bona sensibilia, sed modum vivendi secundum passiones carnales et appetitum sensibilem; porro licet hæc facultas appetitiva boni sensibilis sit a Deo : attamen quod aliquis vivat secundum passiones appetitus sensitivi prætermisso rationis ordine, et constituendo finem ultimum in bonis sensibilibus, hoc sane non est a Deo, sed ex corruptione sæculi : nec fuisset in natura pura quamdiu homo secundum naturam vixisset : licet accidere potuisset cum homo voluntarie a naturali ordine excidisset.

« Addes tandem : In statu naturæ puræ nihil foret contra jus et ordinem naturæ humanæ; sed quod appetitus sensitivus non ita subdatur rationi quin ei repugnare valeat, hoc est contra jus et ordinem naturæ humanæ : ergo non fuisset in statu naturæ puræ. Major constat. Quia natu a pura habuisset sua jura, nec inordinata creari potuit; quæ enim sunt a Deo ordinata sunt. Minor vero probatur. Primo : quia jus et ordo exigit ut inferius subjaceat superiori, et quod ei repugnet id sane est contra jus et ordinem; sed appetitus sensitivus est inferior ad rationem : ergo jus et ordo exigit, ut ei subdatur. Secundo : Appetitus sensitivus in homine non debuit esse inordinatior quam in brutis ipsis; sed in brutis appetitus ille naturaliter subjacet suæ regulæ; videmus enim aves et animalia silvestria fere omnia non affici ullis libidinosis motibus nisi congruo tempore, ac expleto naturæ officio mares et feminas inter se caste vivere : ergo multo magis exigit jus ordoque naturæ humanæ, ut appetitus naturaliter moderatus sit secundum suam regulam quæ est ratio; proindeque ut nullus in eo motus intempestivus oriri possit, sed solum juxta nutum et regulam rationis. Tertio : Christus licet omnes hominis defectus pure naturales assumpserit, non tamen appetitum illum rationi repugnare valentem, qui concupiscentiæ nomine intelligitur : ergo concupiscentia non pertinet ad naturalem hominis imperfectionem, sed est depravatio naturalis ordinis. Quarto : Apostolus ad *Rom.* VII, 24, hanc appetitus sensitivi pugnam contra rationem deplorat ut summam miseriam : *Infelix*, inquit, *ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus ?* ergo non est naturalis defectus in quem hujusmodi querelæ minus cadere possunt : sed est ipsa deordinatio naturalis dispositionis, proindeque contra jus et ordinem naturæ.

« Resp. : Nego minorem, etsi enim sit contra ordinem naturæ ut appetitus actu repugnet rationi, non tamen ut ei repugnare possit; nam sicut peccare repugnat ordini naturæ; posse vero peccare non ita repugnat, sed est imperfectio consequens naturaliter arbitrium creatum, nisi per gratiam in bono confirmetur : ita licet actu concupiscere contra rationem sit contra ordinem naturæ, radix tamen illius actus non est contra ordinem naturæ humanæ, sed importat imperfectionem naturaliter eam consequentem : est enim hic ordo naturæ humanæ secundum se spectatæ proprius, ut procedat a potentia ad actum, ab imperfecto ad perfectum. Unde ejus conditio est ut appetitus ejus sensitivus primo quidem in potentia solum et imperfecte subdatur rationi, potens indifferenter se extendere ad actus etiam præter ordinem rationis : eaque indifferentia paulatim ad determinatum rationis ordinem perduceretur, donec tandem prompte et facile subjectus rationi efficeretur, in quo consistit ejus perfectio.

« Ad primam probationem distinguo majorem : jus et ordo exigit inferius ut subdatur superiori subjectione aliqua secundum utri-

usque modum, concedo. Statim perfecta et omnimoda, omnem repugnandi facultatem excludente, nego. Sic enim uxor naturaliter inferior viro, non ei statim ita naturaliter subjecta fuit, ut nihil moliri posset præter ejus nutum : nam ante viri imperium aut consilium, non modo comedit de ligno vetito, sed etiam ad id ipsum virum suum pertraxit. Sic creata voluntas naturaliter subditur legi æternæ ut regulæ superiori, non tamen ita ut ei repugnare non possit. Similiter dico jus et ordinem naturalem exigere quidem, ut appetitus sensitivus in homine rationi aliqualiter subdatur; non ita tamen quin ei repugnare valeat; id est, ut explicari solet, ut subdatur politice, non tamen despotice. Subjectio despotica est, quæ omnem repugnandi facultatem excludit; sic pes et manus animæ subjiciuntur. Politica vero quæ relinquit aliquam repugnandi facultatem. Prior locum habet in rebus cognitione carentibus, et in quibus non est principium activum sui motus. At posterior est propria rerum in quibus est quoddam sui motus activum principium, nempe aliqua cognitio et aliqua libertas. Sic civis legi subjicitur, filius patri, uxor marito, creata voluntas divinæ. Cum ergo appetitus sensitivus habeat propriam cognitionem, et quodammodo libertatem licet imperfectam, quæ est principium activum motuum ipsius : non est de ejus ratione, ut menti subjiciatur despotice ut membra cognitione carentia, sed solum politice cum quadam resistendi facultate : ita tamen ut scite tractatus obediat, et paulatim per assuetudinem illa ejus indeterminatio minuatur, donec tandem perveniatur ad perfectam subjectionem et concordiam; in qua pax et perfectio hominis consistit. Et hoc fuisset in statu naturæ puræ.

« Ad secundum respondeo : Appetitum brutorum circa ea quæ magis necessaria sunt ad individui vel speciei conservationem, determinari per instinctum naturalem. Unde necessitate quadam congruum modum in illis observant : in aliis vero appetitus temere vagatur innata spontaneitate, prout movetur ab objectis et imaginatione. At vero in homine appetitus non determinatur instinctu naturæ : inde indeterminatior est quam in brutis; sed loco instinctus regitur per rationem ad quam spectat ei modum imponere. Quia vero omnis natura libertate aliqua donata suæ restrictioni aliquatenus repugnat, hinc fit ut appetitus hominis cum quadam difficultate determinationem rationis suscipiat : quæ quidem difficultas est veluti naturalis quidam defectus per virtutem emendandus, donec directio illa rationis firmetur in habitum, quo informatus appetitus jam absque difficultate rationi obtemperat. Et hic modus regendi perficiendique appetitus maxime congruit homini secundum suæ naturæ conditionem spectato : non enim homo ut angelus statim producitur cum omni sua naturali perfectione, sed procedit ab imperfecto ad perfectum, a potentia ad actum. Unde naturalis ejus conditio non exigit ut statim perfectus sit, sed solum ut in se habeat quædam semina et principia ex quibus paulatim suam perfectionem possit acquirere; et hoc est quod innuit sanctus Augustinus (lib. III *De libero arbitr.*) cum ait ignorantiam et difficultatem in homine, si culpa non præcessisset, fore proficiendi exordia.

« Ad tertium respondeo : Christum assumpsisse naturales hominis defectus excepto peccato, et iis quæ ad peccatum inclinant. Unde sicut non assumpsit arbitrium indifferens ad bonum et malum, sed determinate se habens ad bonum : ita nec appetitum indeterminatum ad appetendum vel juxta vel contra rationem, sed rationi perfecte subditum.

« Ad quartum respondeo : Hunc locum Apostoli quem late urget Jansenius nihil obstare possibilitati naturæ puræ. Solum enim arguit concupiscentiam non esse aliquod naturale bonum, ut volebant Pelagiani, contra quos idcirco sanctus Augustinus recte instat ex illo Apostoli testimonio neminem de bono conqueri, sed esse defectum quemdam : nam recte quisque dolet etiam de naturali sua imperfectione ; etenim idem Apostolus gemit quod adhuc peregrinaretur a Domino, id est nondum pervenisset ad visionem Dei et gloriam quam in futuro exspectabat, cupitque dissolvi et esse cum Christo : tamen non statim videre Deum, sed prius esse in via et peregrinari imo periclitari circa tantum bonum, non est contra conditionem naturæ humanæ, sed defectus et imperfectio juxta naturæ ordinem præcedens perfectionem.

« Addendum tamen concupiscentiam nunc esse defectum longe magis deplorandum quam foret in statu naturæ. Primo : Quia nunc est pœna peccati, de qua quisque merito lugere potest; sicut nobilis civis ob culpam dignitate privatus, majorem lugendi causam habet, quam innocens plebeius talem dignitatem nunquam adeptus. Secundo : Quia concupiscentia nunc est corruptio perfectionis habitæ : at vero in natura pura foret ut exordium proficiendi. Unde appetitus hominis nunc se habet ut cadaver vita privatum et diffluens per corruptionem, quæ sine dubio est lugenda miseria; in natura vero pura se haberet ut embrio imperfectus quidem et vita perinde ac cadaver carens, sed tamen ad eam tendens; quæ imperfectio non habet rationem deplorandæ miseriæ. Tertio: Propter elevationem ad ordinem supernaturalem quæ in natura pura non esset : nam sicut aliquis ad regnum destinatus magis dolet, si se ad illud inhabilem sentiat ob inclinationes viles et plebeias quam si nullum jus ad regnum haberet; ita homo ad vitam et gloriam Dei nunc destinatus dum sentit a tanto bono se retrahi, et ad vilia peculium bona inclinari, majorem lugendi causam habet quam si solum destinatus foret ad bona pure humana. »

D'après cela que serait l'état de nature, et comment le déterminer? Les thomistes répondent unanimement : D'après la raison : *In pra-*

senti negotio sequi debemus naturam rerum. Or la raison nous enseigne que l'homme, considéré dans la nature, occupe une place intermédiaire entre les esprits et les corps, spirituel et dès lors capable de la dernière perfection des êtres spirituels, qui est la béatitude, mais le dernier des êtres spirituels et par conséquent contraint de s'élever graduellement à cette perfection; c'est même pour cela que, selon saint Thomas, l'âme est unie à un corps et qu'elle passe de l'ordre sensible à l'ordre intelligible.

Donc 1° Dans l'état de pure nature, l'homme aurait pu être créé immédiatement par Dieu, et créé comme couple unique ou comme couple multiple.

2° Les hommes sortis des mains de Dieu eussent été parfaits, quant à leur âme et quant à leur corps, parfaits autant que l'exige l'état de la vie, lequel n'exige pas la perfection immédiate, mais seulement la possibilité de cette perfection pour l'avenir. Ils auraient donc apparu sur la terre avec le corps tout formé, doués de sens excellents, et de la puissance de gouverner la nature : ce qui implique sinon une science immédiatement possédée de cette nature, du moins des secours particuliers qui leur permissent d'arriver, au bout d'un court délai, à cette science. Leur esprit n'aurait donc pas tellement dominé leur appétit sensitif que celui-ci ne pût se mettre en mouvement de lui-même et sans l'ordre de la raison; mais celle-ci les eût calmés d'un signe avec la facilité prompte et souveraine que nous donnent aujourd'hui de fortes habitudes morales.

3° Ainsi constitués, ces hommes, en tout semblables à Adam (moins les dons surnaturels accordés à celui-ci), auraient été coordonnés à une félicité en harmonie avec leur nature, et que nous avons déjà décrite. Sans doute quelques-uns pourraient s'éloigner d'un chemin qui y mène, mais tous ne s'en seraient pas écartés, car toute une *nature* ne peut se mettre en désaccord avec la fin pour laquelle elle a été créée, autrement cette création serait manquée et vaine.

4° Dans l'état de pure nature, il y aurait lieu à la prédestination gratuite et à la réprobation. En effet, dit Goudin : « Providentia ut supra demonstravimus, non solum ordinat ad finem et media præstat, sed etiam in manu habet mediorum exitum et finis assecutionem : ergo in eo statu non solum media ad beatitudinem naturalem præstaret, sed etiam in manu haberet sic illa media dirigere ac protegere, ut ad finem aliquos perducerent; idque ab æterno determinasset, in quo consistit prædestinatio; alios vero suæ defectibilitati permitteret, qua a fine exciderent, idque itidem ab æterno decrevisset : in quo sita est reprobatio : unicuique enim providet juxta cujusque modum; est vero naturæ defectibilis ut in aliquibus deficiat. Id ergo etiam in eo statu permitteret, uti permittit aliquos a fine supernaturali excidere. Porro illa æterna dispositio qua Deus vias hominum omniaque omnino ad obtinendam reipsa beatitudinem concurrentia ordinasset, nullum humanum meritum præcederet. Itaque non propter merita, sed gratuita voluntate statuisset Deus sic aliquos dirigere in finem, ut reipsa non deficerent, alios suæ defectibilitati permittere : ergo etiam eo in statu locus esset gratuitæ prædestinationi et reprobationi. »

5° Il y aurait dans cet état une religion par laquelle les hommes adoreraient Dieu comme principe premier, maître suprême, perfection infinie, secours souverain.

6° Les enfants de ceux que nous venons de décrire naîtraient sans science et sans vertu aucune, mais avec la possibilité de les acquérir, tels en un mot que naissent les hommes actuels, mais seulement ils ne seraient pas affectés de la tache originelle.

7° En se maintenant fidèles à la loi morale, les hommes ainsi envisagés n'auraient d'autres souffrances que celles qui résulteraient de leur constitution physique.

8° L'homme en cet état ne serait pas sujet *dæmonum vexationibus.*

9° Cependant, des fautes seraient possibles; il y en aurait de commises qui dépraveraient peu à peu l'état social et qui se propageraient dans l'humanité, non-seulement par l'éducation mauvaise et le mauvais exemple, mais par des effets tout physiologiques. Plus l'humanité avancerait dans les siècles, plus elle se corromprait, suivant un mot fameux d'Horace. Comment la divine sagesse aurait-elle remédié à ce mal? elle seule le sait. Peut-être aurait-elle conservé pures quelques races, quelques familles, quelques individualités magnifiquement couronnées des dons du génie et de la vertu. Peut-être eût-elle détruit les races coupables en ne laissant survivre que les familles pures. Tous ces moyens, suivant les thomistes, seraient de l'ordre purement naturel.

10° L'homme, dans l'état de pure nature, aurait pu se repentir de ses fautes et en obtenir le pardon de la miséricorde divine, mais il n'aurait pu arriver au bien, soit par l'innocence, soit par le repentir, sans un secours divin, car, dit Goudin, *in omni statu ad beneficium Dei.*

Tel est l'enseignement de l'école thomiste sur la *pure nature :* il est la condamnation absolue des erreurs lamennaisiennes et ultra-traditionalistes, et sauf quelques-unes de ses formules, il fut celui de toute la scolastique, bien que toutes les écoles du moyen âge n'employassent pas une méthode aussi péripatéticienne, les mêmes principes métaphysiques, et que cette différence vaille la peine d'être étudiée de près. Mais ici nous nous bornons à une simple analyse.

L'état de *pure nature* est-il identique à l'état de *nature complète?* Il y avait dissidence, sur cette question, entre les scolastiques. Durand de Saint-Pourçain affirme

cette identité; les thomistes la nient. C'est que Durand estime que l'état de nature implique la sujétion de la partie sensitive de l'homme à sa partie rationnelle, en quoi consiste la perfection de la nature humaine. Les thomistes, purs péripatéticiens, ne pouvaient admettre une pareille thèse. Ils posaient donc ces quatre conclusions :

Conclusio prima. — *Status naturæ integræ importat perfectam partium humanarum inter se unionem et concordiam; id est perfectam subjectionem corporis ad animam, et appetitus inferioris ad superiorem; proindeque non modo immunitatem a concupiscentia, sed etiam a morte aliisque corporis passionibus complexionem ejus alterantibus.*

Conclusio secunda. — *Adamus reipsa creatus est in statu naturæ integræ; eaque integritas ad posteros ejus derivasset, nisi ipse peccasset.*

Conclusio tertia. — *Donum illud integritatis, etsi oriretur ex gratia originali sanctificante, ab ea tamen reipsa distinguebatur. Unde homo creari potuit in statu naturæ integræ absque gratia sanctificante.*

Conclusio quarta. — *Donum integritatis præcipue consistebat in quodam vigore animæ indito, quo corpus et appetitum sensitivum sub potestate sua ita continebat, ut in iis nihil contra voluntatem animæ contingeret.*

L'état de justice originelle est celui dans lequel non-seulement la nature est juste, mais dans lequel la justice se propageait avec la nature elle même : *In eo non solum natura justa erat, sed etiam justitia illa cum ipsa natura propagabatur.* Et voilà pourquoi la grâce qui constitue l'homme en cet état est appelée *naturelle*, non qu'elle soit due à la nature de l'homme, mais parce qu'elle lui a été donnée avec sa nature. Cet état est aussi appelé *innocence* et il consiste, suivant saint Thomas, en ce que *inferiora superioribus perfecte subderentur, et superiora ab inferioribus nullatenus impedirentur* (2-3).

Maintenant à quelle cause tient cet état particulier? non sans doute à la nature; donc à la grâce, à la grâce sanctifiante, qui nous fait adhérer à Dieu, par un assujettissement bienheureux et filial, qui est le premier don et la source de tous les autres et de l'empire souverain sur la création. Le deuxième don de la justice originelle, c'est la plénitude des vertus infuses, qui sont à la grâce sanctifiante ou à cette filiation qui la constitue ce que les propriétés sont à l'essence. Le troisième don est la plénitude de la science et d'une science exempte d'erreur, non pas cependant de telle manière que les enfants dès leur naissance eussent toute lumière, mais fussent capables d'acquérir toute idée, en rapport avec la vie présente, en partant des données sensibles. Le quatrième don est le souverain pouvoir de l'esprit sur les puissances sensitives, et par conséquent la paix et l'harmonie des facultés humaines. Le cinquième est le pouvoir parfait de l'âme sur le corps, pouvoir en vertu duquel l'âme chasse du corps tout ce qui lui apporterait la souffrance et la corruption. En effet, considéré en lui-même, Adam, en vertu d'une puissance qui lui était inhérente, contenait dans leurs justes limites les diverses humeurs qui par leurs conflits et leurs intempérances produisent la maladie, suivant la physiologie péripatéticienne et thomiste. D'ailleurs il avait tous les aliments à sa disposition et l'arbre de vie qui l'exemptait de la vieillesse. Quant aux dangers extérieurs, sa propre raison et le secours divin l'en préservaient. C'est ainsi que son corps se pouvait conserver perpétuellement sain et vigoureux. Le sixième don est le domaine parfait sur toutes les créatures corporelles. Les animaux obéissaient d'instinct à Adam; les autres êtres ne pouvaient lui obéir sans doute, mais il s'en servait sans qu'ils lui opposassent d'obstacle; quant aux astres, sans les dominer, il les voyait par leur influence et par leur mouvement s'assouplir à tous ses besoins. Le septième don, c'est le privilége d'un séjour préparé par la main de Dieu et qu'il cultivait sans travail pénible. Le huitième et dernier, c'est la société de Dieu et des anges.

L'état de nature déchue donne lieu à trois questions : 1° comment la nature humaine est-elle tombée? 2° qu'a-t-elle perdu dans sa chute? 3° qu'a-t elle conservé?

Goudin et les thomistes déclarent sur le premier article qu'Adam a perdu la justice originelle qui avait été ajoutée à sa nature, par un ordre providentiel et qui n'était pas une de ses dépendances, et ils comparent cette perte à celle d'un fief qu'une famille aurait reçu et dont elle se serait rendue indigne par un de ses aïeux. Du reste nous reverrons ailleurs cette grave question.

Sur le second article, il y avait une profonde dissidence entre les diverses écoles, surtout entre les écoles protestantes et les écoles orthodoxes. Suivant celles-ci, le péché originel exclut *primo et per se* la grâce sanctifiante, et secondairement tous les dons qui lui sont attachés. Dès lors révolte des parties inférieures de l'être humain contre les parties supérieures, puisque leur ordre parfait est un résultat de la grâce. Dès lors encore tendance de l'homme vers les biens sensibles qui l'entraînent comme si sa nature était celle des êtres inintelligents et brutaux. Dès lors, le pouvoir psychologique qui tempérait les humeurs étant brisé, la légion innombrable des maladies et la nécessité de la vieillesse et de la mort; dès lors enfin la nature humaine en proie à Satan.

Qu'est-il donc resté à ce grand tombé? La nature, répondent les thomistes; mais qu'entendre par ce mot? Ici ils se divisaient. Ceux qui étaient le plus péripatéticiens, regardant la grâce comme une substance ou comme une essence, unie sans doute à l'essence humaine, mais constituant une entité scolastique, voulaient que les forces de la nature tombée fussent égales à celles

(2-3) Voy. saint THOMAS, *Sum. theol.*, part. I, qu. 94.

de la pure nature. Le péché originel enlevait la grâce originelle, et c'était tout. Alvarez et d'autres, moins péripatéticiens, déclaraient que les forces laissées à l'homme déchu sont moindres que celles de l'état de pure nature.

Quant à Goudin, esprit assez médiocre mais disciple zélé, il essaye de concilier ses confrères, et il pose les trois conclusions suivantes :

« Conclusio prima. — *Naturales hominis vires ad bonum per peccatum originale non sunt intrinsece et quoad entitatem suam immutatæ; proindeque nec minores quoad substantiam, quam forent in statu naturæ puræ. Extrinsece tamen et ex appositione impedimentorum quæ in natura pura non forent, factæ sunt minus habiles ad bonum virtutis etiam naturalis ordinis; atque ita hoc sensu possunt dici minores, quam forent in statu naturæ puræ.*

« Conclusionem quoad utramque partem docet sanctus Thomas in 2, dist. 30, quæst. 1, art. 10 ad 3: *Dicendum*, inquit, *quod bona naturalia dicuntur dupliciter; vel prout sunt in se considerata, secundum quod naturæ debentur ex propriis principiis; et sic nec homo nec angelus per peccatum aliquid naturalium amisit vel in aliquo minutus est.*

« Vel secundum quod ordinantur in finem ultimum; et hoc modo in utroque bona naturalia diminuta sunt quidem, non penitus amissa : in quantum uterque factus est minus habilis, et magis distans a finis consecutione. Et propter hoc etiam homo dicitur gratuitis spoliatus, et in naturalibus vulneratus. Porro licet non explicet ibi sanctus Thomas, unde sit illa minor habilitas ad finem; id tamen explicat 1-2, quæst. 85, art. 2, per appositionem impedimentorum ipsa naturali facultate in tota sua naturali entitate integra manente.

« Probatur prima pars ratione ex principiis sancti Thomæ desumpta. Naturales hominis vires ad bonum, sunt ipsæ facultates ejus naturales; nempe lumen intellectus ad cognoscendum bonum rationi conforme, et naturalis inclinatio ad bonum rationis consequens ex hoc lumine, quæ voluntas dicitur: sed hæ facultates per originale peccatum nec sunt ablatæ, quia necessario consequuntur formam hominis ut proprietates; nec sunt aliqua sui portione mutilatæ; quia sunt spirituales et indivisibiles. Nec demum effectæ sunt remissiores in sua naturali perfectione; nam intendi et remitti non competit naturalibus potentiis quæ uniformi ratione dimanant ab essentia, proindeque non suscipiunt magis et minus, sicut nec ipsa rei substantia; præcipue vero facultates spirituales quæ sunt incorruptibiles et inalterabiles : ergo naturales hominis vires ad bonum non sunt imminutæ per originale peccatum : atque ita intrinsece quoad entitatem minores non sunt quam forent in natura pura. Unde sanctus Thomas, 1-2, quæst. 85, art. 1, in universum pronuntiat, rationale bonum nec tolli nec minui per peccatum.

« Dices : corruptum etiam intrinsece minoris est virtutis quam sanum ; sed in statu naturæ foret sana : nunc vero corrupta est: nam sancti Patres vulgo in ore habent naturam peccato primi parentis esse corruptam et vitiatam. Item scholastici doctores post Bedam fatentur hominem fuisse læsum et vulneratum in naturalibus : ergo vires naturales nunc minores sunt etiam in se ipsis et intrinsece, quam forent in statu naturæ puræ.

« Resp. distinguo majorem. Per peccatum dicitur corrupta et vulnerata etiam in naturalibus, eo sensu ut ipsæ spirituales facultates in se ipsis aut destructæ, aut imminutæ, aut alteratæ sint, nego. Sunt enim incorruptibiles, indivisibiles, inalterabiles. Eo sensu quod aliqua sibi addita perfectione, quæ etiam ipsum naturale bonum afficiebat et perficiebat, privatæ sint, concedo. Solutio desumitur ex sancto Thoma, 1-2, quæst. 85, art. 1, ubi sic scribit : *Bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici. Primo ipsa principia naturæ, et proprietates animæ ex his causatæ; sicut animæ potentiæ et alia hujusmodi. Secundo cum homo a natura habeat inclinationem ad virtutem, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ donum originalis justitiæ; quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ. Primum igitur bonum naturæ, nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum, naturæ scilicet inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum : per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad similes actus; oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur in unum contrarium, imminuatur inclinatio ejus ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem* (in quantum scilicet producitur habitus inclinans ad oppositum virtutis). Ex hac sancti Thomæ doctrina, palam est naturam dici læsam et corruptam per originale peccatum, non quod ejus facultates naturales in se corruptæ sint aut imminutæ: sed ex privatione justitiæ originalis, quæ erat bonum naturæ collatum, ejusque potentias perficiebat etiam in ordine suo naturali.

« Instabis : Cum inclinatio ad bonum virtutis sit aliquid intrinsecum potentiæ pertineatque ad ejus vires intrinsecas : et ex sancto Thoma hæc inclinatio per peccatum diminuatur; semper sequitur vires naturales etiam intrinsece per peccatum esse diminutas.

« Resp. cum eodem sancto Thoma, art. sequenti, inclinationem ad bonum virtutis non diminui per peccatum in se ipsa : quia peccatum non diminuit naturam quæ est ejus radix : sed solum diminui per appositionem impedimenti, scilicet vitiosi habitus. Unde in sua intrinseca entitate, integra semper manet nec minuitur, non solum per peccatum originale, sed etiam nec per quævis actualia Et tamen notandum est impe-

dimentum vitiosi habitus a sancto Thoma memoratum, locum non habere in peccato originali, sed solum in actuali : nam licet ex actu transgressionis Adami in eo relictus sit vitiosus habitus inclinans ad inobedientiæ malum, sicque minuens inclinationem naturæ ad bonum in ipso Adamo; hic tamen habitus non transit ad posteros: quia ut recte docet sanctus Thomas, 1-2, quæst. 81, art. 2, personales actus et quæ ad eos pertinent, cujusmodi est habitus per eos productus, non traducuntur: sed solum id quod ad naturam pertinet; actus autem Adæ et habitus per eum acquisitus personalis fuit; et ideo non traducitur ad posteros, sed solum privatio justitiæ originalis quæ erat propria dos naturæ. Unde vires naturæ humanæ ex hac parte nullatenus sunt imminutæ, sed solum ex privatione justitiæ originalis.

« Urgebis : sanctus Thomas, 1-2, quæst. 82, art. 1, dicit, peccatum originale non esse nudam privationem justitiæ originalis, sed esse quemdam habitum corruptum, et quemdam naturæ languorem : ergo importat intraneam quamdam virium naturalium labefactationem.

« Resp. ex eodem sancto Thoma ibidem habitum duobus modis sumi. Primo pro inclinatione potentiæ ad actum, et hoc modo peccatum originale non est habitus, id est positiva quædam res inclinans ad actum malum : licet enim ex ipso Adami actu talis habitus in eo productus fuerit, personalis tamen fuit, nec ad posteros transivit; sicque peccatum originale dici nequit. Secundo modo habitus dicitur dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ, secundum quam bene se habet aut male ad aliquid : sicut dispositio quatuor humorum in animali dicitur habitus, secundum quem bene aut male se habet in ordine ad sanitatem : et hoc modo peccatum originale est habitus; est enim quædam inordinata dispositio potentiarum animæ proveniens ex dissolutione illius harmoniæ, in qua consistebat ratio originalis justitiæ. Unde non importat puram privationem justitiæ originalis, nec etiam destructionem aut imminutionem entitatis facultatum naturalium, nec itidem appositionem alicujus qualitatis eas intrinsece male afficientis : sed importat naturales ipsas potentias ut spoliatas ea harmonia quam habebant per originalem justitiam. Et sic dicitur habitus corruptus et languor naturæ. Idem habet sanctus Thomas quæst. 4 *De malo*, art. 2, ad 4, ubi docet concupiscentiam ex peccato originali factam esse habilem ad malum, non per aliquam formam superadditam, qua inclinetur in illud : sed per remotionem justitiæ originalis, quæ appetitum sub ratione continebat, et qua jam destitutus, juxta naturæ suæ modum diffluit ad bona sensibilia. Sicut vinum confracto vase, quo continebatur, juxta naturæ suæ modum deorsum effluit et dissipatur.

« Secunda pars, nempe aliquo sensu et saltem extrinsece vires naturales in statu naturæ lapsæ minus habiles esse ad bonum, proindeque debiliores quam forent in natura pura. Probatur ratione, quam innuit sanctus Thomas loco post conclusionem laudato. Homo in natura lapsa per solas naturæ vires non potest legem naturalem totam servare, nec beatitudinem naturalem promereri; atqui id potuisset in statu naturæ puræ : ergo minores habet vires ad bonum. Minor constat : nam in statu naturæ puræ plures legem naturæ servassent, et beatitudinem naturalem reipsa obtinuissent; alias frustra natura fuisset, si nullus ad naturæ finem pervenisset. Deinde repugnat divinæ Providentiæ, ut naturam aliquam sic instituat, vel potius sic destituat, ut nullum ejus individuum ad naturæ finem perveniat; unde omnino concedendum est quod si status naturæ puræ sit possibilis, ut possibilem supra ostendimus, omnes homines in eo constituti ad beatitudinem naturalem pervenire potuissent: imo reipsa plures pervenissent. Major autem, quod nunc in natura lapsa nullus hominum per solas naturæ vires perveniat ad finem naturalem, et totam naturæ legem servet; imo quod nec id possit nisi per Christi gratiam repareţur; hæc, inquam, major certa est : cum enim Pelagiani docerent plerosque etiam sine fide et gratia Christi, per solas naturæ vires legem servare et beatitudinem quamdam naturalem obtinere, quam vocabant vitam æternam, et distinguebant a regno Dei solis fidelibus promisso : id tanquam erroneum ab Ecclesia refutatum est; ergo secundum Ecclesiæ sententiam nullus nunc per solas naturæ vires sine gratia Christi potest legem servare, et naturalem beatitudinem promereri.

« Nec vero responderi potest, in statu naturæ puræ neminem reipsa perseveranter legem naturalem servaturum et beatitudinem naturalem assecuturum fuisse sine speciali Dei auxilio et beneficio : nam etsi hoc verum sit; hujusmodi tamen auxilium et beneficium tunc foret ordinis pure naturalis, ipsique naturæ debitum : etsi enim non deberetur singulis ut reipsa ad suum finem perducerentur, sicque respectu eorum quibus præ aliis hoc conferretur, speciale beneficium esset : tamen toti naturæ debebatur, ut aliqua ejus individua reipsa pervenirent ad suum finem : ne tota natura totaliter a fine deficeret, sicque frustra esset. At vero naturæ lapsæ ut tali, non solum non debetur hoc auxilium, sed etiam debetur ut illo careat : unde nulli hominum, in natura lapsa remanenti, datur. Neque enim aut contigit aut continget unquam ulli gratiam Christi non assecuto, proindeque ex statu naturæ lapsæ non erepto, ut totam naturæ legem perseveranter servet, et ad naturalem beatitudinem perveniat. Ergo stat ratio jam facta, vires naturales nunc esse minus habiles ad bonum, quam forent in natura pura.

« Confirmatur ex communi modo loquendi Patrum et theologorum; nempe hominem per peccatum originale non solum fuisse spoliatum gratuitis, sed etiam in naturalibus vulneratum. Adamum per illud non solum justitiam originalem amisisse, sed etiam fuisse in deterius mutatum, ut definiunt

concilium Arausicanum can. 1, et Tridentinum, sess. 5, item sess. 6, cap. 1, liberum arbitrium fuisse viribus attritum. Quibus loquendi modis aperte significatur non solum amissa esse dona gratuita, sed etiam vires naturales attenuatas esse ; licet modum hujus attenuationis non explicent. Unde saltem non ita expedite servantur in eorum sententia qui putant hominem perinde habilem esse ad bonum naturale, ut foret in statu naturæ nullo peccato vitiatæ. Huic probationi accedit alia eaque peremptoria : nam facultas naturalis auxilio Dei destituta, et variis impedimentis implicata, debilior est ad bonum, quam quæ auxilium Dei præsto habet, et ab his impedimentis libera est : ut patet ex terminis. Atqui ut demonstrabitur et explicabitur conclusione tertia, facultas naturalis ad bonum in statu naturæ lapsæ magis destituitur auxilio Dei, et pluribus impedimentis implicatur quam in natura pura : ergo debilior est ad bonum.

« Objectiones quæ hanc secundam partem impugnant commodius proponentur et solventur infra, postquam explicuerimus modum quo vires naturales nunc minores sunt quam in natura pura. Unde sit

« Conclusio secunda. — *Attenuatio et debilitas illa naturalium virium non provenit ex positiva qualitate noxia, vel a pomo, vel a serpente causata in primis parentibus, atque ab illis in posteros transfusa; uti nec ab habitu positivo per actum transgressionis in potentiis Adami impresso, et ab illo cum natura ad posteros transfuso.*

« Prima pars est contra quosdam veteres, Gregorium, Henricum, Gabrielem, Ochamum et alios, qui putarunt naturam in Adamo fuisse affectam morbida quadam qualitate, a pomo vel ex sibilo serpentis causata, quæ ad posteros transeat; eo fere modo quo patrum quidam morbi ad filios propagantur. Secunda vero pars est contra Jansenium, qui censet facultates Adami cum essent in æquilibrio perfecto, et suspensæ ex nutu voluntatis; eo actu quo ad transgressionem Adamus se determinavit, efficacissime fuisse inclinatas ad bonum proprium et commutabile, eamque inclinationem altissime ac profundissime intimis naturæ medullis infixam permansisse, ac quasi in naturam versam : atque ita cum natura ipsa ad posteros traduci ; qui proinde nascantur habitualiter aversi a bono justitiæ, et determinati ad bonum proprium et commutabile ; sicut videmus ex imaginatione matris, tenero puero imprimi notas indelebiles; et in quibusdam familiis contractos fortitudinis ac generositatis habitus fieri quodammodo hæreditarios, juxta illud poetæ :

Fortes creantur fortibus et bonis.
(HORAT., *Carm.*, lib. IV, oda 4, vers. 29.)

quod idem etiam locum habet in vitiosis habitibus. Quanquam, inquit ille auctor, nunquam fiet aut factum est ut aliquis habitus acquisitus ita profundas radices agat in natura cujusvis hominis, quales egit prima illa determinatio impressa potentiis per actum Adami : et hoc propter efficaciam voluntatis moventis, et facilitatem facultatum ad suscipiendos voluntatis motus : hinc enim factum vult, ut ille habitus totam naturam intime penetraverit, atque in ipsa seminali virtute indelebilem quamdam impressionem reliquerit ad producendos filios similiter inclinatos.

« Sed utraque hæc opinio deficit; primo, quia nullo sufficienti fundamento nititur. Secundo, quia peccatum originale non consistit in aliqua qualitate superaddita, sed in privatione justitiæ originalis, ut suo loco explicatur. Tertio, quia inintelligibile est et inexplicabile, quomodo illa positiva qualitas uniformiter transeat ad omnes posteros per virtutem seminis : hæc enim virtus cum sit corporalis, subjacet alterationi et innumeris causis eam variantibus; unde est impossibile, ut accidentariam aliquam impressionem uniformiter a tot sæculis traducat : si ergo peccatum originale in aliqua positiva impressione consisteret, non esset in omnibus æquale, sed in aliis minus, in aliis majus esset ; quod nemo theologorum dixerit. Quarto, specialiter contra Jansenium. Sicut Adamus per transgressionem habitum malum contraxit, ita et per pœnitentiam usque ad finem vitæ continuatam, hunc habitum aut ex toto correxit, aut certe continuo imminuit : contrarii enim actus contrarios habitus producunt, et oppositos jam acquisitos destruunt. Si ergo in eo habitu situm foret originale peccatum, vel non traduceretur, vel saltem minus traduceretur : habitu per contrarium actum jam attenuato; quod sane absurdum est. Dicendum ergo cum sancto Thoma (1-2, quæst. 81, art. 2), habitus acquisitos personales esse, nec necessario ad filios cum natura traduci, nisi forte naturalem complexionem fortiter immutent, et vis generativa sit efficacissima ; tunc enim etiam aliquæ affectiones individuales transeunt ad prolem : sed hoc valde contingenter fit; unde peccatum originale quod uniformiter transit ad omnes Adæ posteros, non consistit in aliquo positivo habitu quem ipse acquisivit per actum peccati, sed in ipsa privatione justitiæ originalis, qua natura facta est indigna per Adami peccatum : quæ quidem privatio uniformiter pertinet ad omnes ejus posteros. Sed de hoc accuratius, cum de natura peccati originalis.

« Conclusio tertia. — *Debilitas virium circa bonum, et pronitas ad malum, major est in natura lapsa quam foret in natura pura ex tribus capitibus : primo, ex aversione voluntatis a Deo ut ultimo fine tum naturæ, tum gratiæ; secundo, ex subtractione auxiliorum et protectionis divinæ; tertio, ex tyrannide Satanæ passiones ad malum potenter incitantis.*

« Conclusio confirmat sententiam jam superius stabilitam. Si enim constet naturam lapsam his tribus recensitis defectibus esse obnoxiam, a quibus libera foret in statu naturæ puræ : palam est vires ejus ad bonum minores esse, et pronitatem ad malum esse majorem, quam foret in natura

pura. Solum ergo nobis incumbit, ut hæc tria explicemus et probemus.

« Atque in primis naturam per peccatum originale esse aversam a Deo ut ultimo fine etiam in ordine naturæ, vix ullus diffiteri potest : peccatum enim est contra Deum etiam ut auctorem naturæ; unde ex hac aversione debilitatem virium in natura lapsa maxime repetunt Thomistæ, qui nobiscum eam majorem astruunt quam esset in natura pura. Et merito quidem : cum enim intentio finis sit præcipuum motivum et regula electionum, palam est voluntatem ad Deum ut finem ultimum conversam, majores vires habere, quam quæ a Deo est aversa. Hinc sanctus Thomas passim probat hominem in peccato exsistentem, nisi ab eo per gratiam liberetur, non posse omnia peccata mortalia vitare : quia mens ejus est aversa a debito fine, scilicet Deo super omnia dilecto. (III *Cont. gent.*, cap. 160; 1-2, quæst. 109, art. 8, etc.) Solum explicatu difficile est, quomodo mens hominis in solo originali peccato exsistentis sit magis aversa a Deo ut ultimo fine naturali, quam foret in statu naturæ puræ : nam in utroque statu perinde careret gratia habituali, qua mens convertitur in Deum ut auctorem gratiæ, et perinde habet naturalem inclinationem qua veluti habitualiter convertitur in Deum ut ultimum finem naturalem. Demum perinde pura est ab omni positivo habitu eam determinante ad bonum commutabile, et avertente a bono incommutabili : nam, ut diximus, peccatum originale non consistit in aliquo positivo habitu. Quomodo ergo homo intelligitur magis aversus a Deo ut auctore naturæ quam foret in statu naturæ puræ? ut hæc difficultas explicetur.

« Observandum est ex sancto Thoma (1-2, quæst. 109, art. 6), voluntatem sibi non sufficere ad conversionem in Deum etiam ut auctorem naturæ, sed præterea requiri divinum influxum eam in Deum moventem, proindeque in quovis statu sine hoc influxu non posse intelligi conversam in Deum : hæc enim conversio ex duobus perficitur; scilicet ex voluntate ut instrumento moto, et ex Deo ut causa principali movente; porro Deus movet unumquodque secundum cujusque dispositionem : unde si voluntas sit in debita dispositione, adest ei divinus influxus eam movens in Deum ut ultimum finem; secus vero cum habet indispositionem peccati. Cum ergo in natura pura nulla præcessisset indispositio peccati, præsto ei erat divinus ille influxus illam in Deum ut naturæ auctorem convertens atque dirigens; unde ex vi illius conjunctionis cum suo proprio motore, voluntas in natura pura ante peccatum intelligatur conversa, saltem habitualiter, in Deum ut auctorem naturæ super omnia diligendum. At vero natura lapsa per peccatum saltem originale jam corrupta est, et a Deo separata, eique exosa et inimica; proindeque indispositionem habet repugnantem influxui Dei eam ad se convertentis; eoque subtracto influxu ad bonum divinum erigente, necesse est ut sequatur bonum privatum. Ex sancto Thoma (1-2, quæst. 109, art. 3). Unde etiam ante actuale peccatum recte dicitur habitualiter aversa a Deo, non per aliquem positivum habitum, sed præcise ex subtractione illius influxus, et ex sua indispositione ad eum accipiendum. Sicut instrumentum confractum, etiam antequam moveatur, dicitur habitualiter aversum a fine artis propter indispositionem suam motioni artificis repugnantem. Sic docet sanctus Augustinus (serm. 11 *De verb. Apost.*), ubi sic scribit : *Creatus est homo rectus, sed cadens a manu figuli fractus : regebat enim eum ipse qui fecerat; voluit deserere a quo factus erat, permisit Deus tanquam dicens: Deserat me et inveniat se, et miseria sua probet, quia nihil potest sine me. Hoc modo ostendere voluit Deus homini quid valeat liberum arbitrium sine Deo, non malum liberum arbitrium sine Deo.*

« Nec vero dici potest hominem excidisse quidem a manu Dei dirigentis ad se ut ad supernaturalem beatitudinem, non tamen ut ad naturalem; atque ita nunc ad istam perinde conversum esse ac foret in natura pura. Hæc enim cogitatio primo repugnat experientiæ : nullus enim hominum extra Christi gratiam, id est, remanendo in statu naturæ lapsæ, assequitur naturalem beatitudinem; alias esset status medius inter regnum Dei et damnationem æternam, quem toties refellit sanctus Augustinus. Secundo, recidit in dogma Pelagianorum, existimantium homines sine gratia Christi posse naturalem legem observare et beatitudinem assequi. Tertio, peccatum offendit Deum etiam ut naturæ auctorem : est enim contra rationem et legem naturalem : ergo reddit hominem indignum benefico Dei influxu, etiam illo quo promovet ad beatitudinem naturalem. Quarto demum, licet homo potuerit ordinari ad beatitudinem naturalem ut ultimum finem : reipsa tamen non ad eam, sed ad supernaturalem est ordinatus ut ad ultimum finem. Cum ergo ratio Providentiæ sumatur ex ultimo fine, jam non est ordo Providentiæ dirigens hominem præcise ad finem naturalem, sed solum ad beatitudinem supernaturalem : ergo hoc ipso quod homo per peccatum recessit ab ordine Providentiæ in beatitudinem supernaturalem dirigente, excidit etiam a beatitudine naturali : nec fingenda est aliqua providentia eos qui in originali peccato manent dirigens ad naturalem beatitudinem, et convertens in Deum ut naturæ auctorem super omnia diligendum. Ergo stat quod diximus hominem in natura lapsa destitui divino influxu ad Deum etiam ut naturæ auctorem convertente, proindeque esse aversum a Deo etiam ut ultimo fine naturali : non quidem per positivum habitum voluntati superadditum ex peccato originali, sed per ipsam suam voluntatem influxu Dei ad divina erigente destitutam; atque ita suo passionumque suarum pondere ad proprium commodum et ad bona sensibilia inclinatam : quod sane non esset in natura pura; Deus enim naturam nullo peccato vitiatam dirigeret, eaque directione ad

illam veluti conversus, eam ad se converteret et benefico influxu ad se traheret ut naturæ auctorem super omnia diligendum. Nec refert quod Deus propter Christum naturæ reconciliatus ejus ad salutem promovendæ curam reassumpserit : non enim Christus venit et passus est, ut nos ad naturæ puræ statum reformaret, sed ad statum gratiæ. Unde cum omne salutare auxilium sit per Christum, nullum datur quo homo convertatur in Deum præcise ut naturæ auctorem, manente aversione ab eo ut auctore gratiæ; sed omne per se primo respicit Deum ut gratiæ auctorem, et solum ex consequenti ut auctorem naturæ, et ideo si homo illi auxilio consentiat, immediate transfertur ad statum naturæ reparatæ. Si vero illi resistat, remanet in statu naturæ lapsæ, nec ullum speciale habet quo Deum præcise ut auctorem super omnia diligat : ac sic manet a Deo aversus; et ex ea aversione minus habilis ad bonum etiam naturalis ordinis.

« Ex hac doctrina, quam ob rei momentum fusius explicuimus, plura notatu dignissima deduci possunt, suis locis accuratius explicanda, quæ nunc subindicasse sufficiat. Primo hominem sine gratia Christi non posse diligere Deum super omnia etiam ut naturæ auctorem, id palam constat ex dictis : quia nunc non est auxilium naturalis ordinis præcise convertens in Deum ut naturæ auctorem super omnia diligendum : sicut nec beatitudo præcise naturalis huic amori ut præmium statuta; hanc enim cogitationem jam in Pelagianis refutavit Ecclesia. Secundo non posse hominem per naturæ vires, sine Christi gratia se præparare ad gratiam : in tantum enim se præparare intelligeretur, in quantum se ad Deum naturali quodam actu converteret; quod nunc non fit nisi per gratiam Christi. Tertio, non posse sine gratia Christi facere totum quod in se est per solas naturæ vires : nam in statu naturæ lapsæ homo separatus manet a Deo ut a suo proprio motore etiam in ordine naturali modo supra explicato; sicut ergo instrumentum ab artifice separatum, non potest operari, etiam aliquid proportionatum suæ formæ artificiosæ : ita nec homo bonum suum integrum naturale efficere, nisi Deo iterum conjungatur; quod non fit nisi per gratiam Christi. Quarto fictitium esse pactum a Molina excogitatum inter Deum et Christum : ut qui per naturæ vires faceret quod in se est, gratiam Christi consequeretur. Nam natura corrupta nisi per gratiam Christi sanetur, nunquam facit id totum quod in se est, sed semper in aliquo deficit. Quinto demum : Hominem sine gratia Christi non posse totam naturæ legem implere, nec vitare omnia peccata illi repugnantia, nec provenire ad suam naturalem felicitatem. Ut enim peregregie docet sanctus Thomas (1-2, quæst. 109, art. 6) : Cum unumquodque agens moveat ad suum proprium finem, et juxta ordinem agentium, sit ordo finium : movere ad ultimum finem et ad illum perducere, proprium est primi agentis, scilicet Dei; et ideo postquam homo per peccatum recessit a Deo, non potest ad ultimum finem per se ipsum pervenire, nec omnia media sic dirigere, ut in nullo deficiat : licet per lumen suæ rationis quod nondum est penitus aut exstinctum aut obscuratum, possit aliquid boni sed imperfecti efficere. Verum de his quæstione sequenti.

« Quantum ad secundum defectum naturæ lapsæ præ natura pura; quod scilicet nunc magis destituatur auxiliis et protectione Dei etiam circa naturale bonum : illud manifeste sequitur ex principiis fidei : nam auxilium et protectio Dei oritur ex ejus amicitia et benevolentia, ut per se constat. Quis enim dixerit Deum æqualiter juvare et protegere illos quos odit, et quos diligit? atqui per originale peccatum genus humanum iram Dei et indignationem incurrit, ut constat variis Scripturæ locis, et ex consensu perpetuo Ecclesiæ definit concilium Tridentinum, sess. 5. Ergo nunc minus protegitur et juvatur homo quam in natura pura, adversus quam non modo nulla esset Dei ira et indignatio, sed etiam benevolentia et complacentia locum haberet. Ex qua quidem benevolentia plura proficiscerentur beneficia et auxilia, quibus merito suo caret natura lapsa quandiu manet in statu peccati.

« Quantum ad tertium scilicet tyrannidem Satanæ. Constat ex Scriptura homines per peccatum originale illam incurrisse. Unde Tridentinum, sess. 5, illos anathemate percellit, qui id negaverint. Ex ipsa vero naturali ratione palam est, non fore in natura pura : est enim effectus proprius peccati; constat itidem ex eo capite vires naturales magnopere infirmari : non enim solum homines tentat et pervertit circa supernaturale bonum, sed etiam circa naturale : passiones ad omnia flagitia etiam contra naturæ legem inflammando. Quis autem non videt hominem inde fieri debiliorem ad bonum, et proniorem ad malum etiam naturalis ordinis? nec vero dici potest id impedimentum compensari per custodiam bonorum angelorum : nam præterquam malus angelus majorem potestatem habet supra hominem sibi per peccatum obnoxium ad eum in malum impellendum, quam bonus angelus ad bonum, propter defectum subjecti : in statu naturæ puræ foret custodia bonorum angelorum : quia hæc etiam pertinet ad ordinem naturalem, secundum quem inferiora regi debent per superiora, et in illo statu nulla foret impugnatio dæmonum : quia hæc non est ex ordine naturali, sed ex deordinatione peccati.

« Ex his tribus adeo clare constat minores esse vires in natura lapsa quam in natura pura, ut mirum sit oppositum ab aliquibus sustineri; nec enim negare possunt saltem duos posteriores defectus esse in natura lapsa, et non futuros in natura pura. Nec itidem iis admissis negare possunt vires naturales inde infirmari ad bonum, et urgeri ad malum etiam naturalis ordinis; proindeque saltem extrinsece minores esse quam fuissent in statu naturæ puræ.

« Objicies : Sanctus Thomas (1-2, quæst. 87,

art. 7), pœnam originalis peccati ad hoc unum reducit, quod natura sibi relinquatur destituta auxilio justitiæ originalis, cæteras vero pœnas in defectibus remotionem illam justitiæ originalis consequentibus; sed in statu naturæ puræ justitia originalis perinde abesset; proindeque essent omnes defectus et infirmitates absentiam originalis justitiæ consequentes : ergo perinde ac nunc homo foret infirmus.

« Resp. Distinguo minorem. In natura pura deesset originalis justitia, ut nunc deest, per modum offensæ et recessus a Deo, nego. Per modum nudæ carentiæ, quatenus natura non foret ad hanc gratiam exaltata, concedo. Et pariter distinguo consequens, in natura pura esset infirmitas consequens nudam carentiam originalis justitiæ, concedo. Consequens illam carentiam ut est offensa Dei, et culpabilis recessus a Deo, nego. Solutio constat ex dictis, imo ex principiis fidei : nam privatio justitiæ originalis nunc non est mera carentia, sed est macula et offensa Dei per actum primi hominis contracta, non solum pro illo sed etiam pro toto genere humano; redditque nunc omnes Adami posteros filios iræ, inimicos Dei, æternæ damnationi obnoxios. Unde ex hac privatione quidam defectus consequuntur, qui non essent in natura pura : nempe aversio a Deo, destitutio auxiliorum ex amicitia Dei erga naturam orientium, demum captivitas sub diabolo; quæ omnia non essent in natura pura.

« Verum hic falluntur oppositæ sententiæ auctores, quod cogitent naturam lapsam, non uti revera est et nomen indicat, ut naturam ab ordine beatitudinis suæ totaliter prolapsam, et in æternam damnationem devolutam : sed ut naturam, lapsam quidem ab ordine supernaturalis providentiæ, stantem tamen veluti in ordine naturæ puræ, et sub ordine cujusdam providentiæ naturalis eam ad beatitudinem pure naturalem sic dirigentis, uti si nullum peccatum præcessisset. Nec attendunt quod ipsi negare non possunt, nempe quod licet possibilis fuerit ordo naturæ puræ, secundum quem Providentia hominem ordinasset ac dirigeret ad illam pure naturalem beatitudinem : iste tamen ordo nec fuit nec est, sed respectu hominis est tantum unicus ordo Providentiæ dirigens ad supernaturalem beatitudinem ut ultimum finem, ad naturalem vero non præcise et seorsim, sed quatenus hæc beatitudo etiam in supernaturali continetur. Unde hoc ipso quod homo per peccatum excidit ab ordine supernaturalis beatitudinis, ex consequenti excidit a naturali; nec jam pro ipso est aliquis Providentiæ ordo ducens ad beatitudinem pure naturalem. Sicut licet natura corporis humani potuerit formari ad animam pure vegetativam aut sensitivam, postquam tamen in utero mulieris stat sub ordine ducente ad animam rationalem, si ab hoc ordine quodam defectu excidat : non relabitur in alium ordinem ducentem ad animam pure sensitivam, sed penitus corrumpitur et excidit ab ordine vitæ; et hoc propter indivulsam conjunctionem hujusmodi vitarum secundum ordinem in quo hæc materia jam erat collocata.

« Instabis : Propter originale peccatum, anima non magis deseritur quam corpus; sed corpus licet supernaturalia beneficia amiserit, perinde tamen secundum modum sibi connaturalem conservatur in vita sicut in natura pura : videmus enim homines post peccatum olim diutissime vixisse, et quod nunc minus vivaces sint, non ex originali peccato, sed ex naturalium causarum conditione accidit; quod perinde in natura pura locum habuisset : ergo similiter cogitandum animam per peccatum amisisse vires et auxilia supernaturalia, sed naturalibus perinde valere ac in natura pura, proindeque eodem modo ad bonum et beatitudinem naturalem dirigi sicut in natura pura.

« Resp. primo : etiam vitæ corporali ex originali peccato pleraque accessisse incommoda, quæ in natura pura non essent; qualia sunt ea omnia plurima et gravia, quæ ex dæmonum impugnatione in ipsum corpus redundant.

« Resp. secundo negando paritatem. Peccatum enim non est malum physicum destruens entitatem corporis, sed est malum morale solvens amiciciam Dei erga hominem. Unde post peccatum corpus quidem perinde conservatur a Deo ac antea, subtractis solum supernaturalibus auxiliis quibus immortalitatem poterat obtinere. At vero anima non perinde dirigitur ad beatitudinem etiam naturalem, sicut si nullum foret peccatum : quia est in statu inimicitiæ Dei; inimicum autem Dei non decet ullo modo ad quamvis beatitudinem perduci a Deo, sed magis permitti et sibi et Satanæ, quibus ducibus non nisi ad æternam damnationem pervenire potest.

« Urgebis : Homo per peccatum indignus fit quovis auxilio etiam ad naturalem beatitudinem perducente, dignusque sit qui sibi et Satanæ relinquatur : videtur tamen illi statim subventum intuitu meritorum Christi, propter quod, ut etiam nos fatemur, nulli deest auxilium saltem sufficiens ad supernaturalem beatitudinem ; atque adeo multo minus ad naturalem : ergo ex hoc capite vires naturales minores non sunt quam in natura pura, quippe perinde adest auxilium Dei, imo magis adest quam in natura pura.

« Resp. ut supra dixi : Christi gratiam nullam dari quæ hominem præcise moveat ad beatitudinem naturalem, et ad Deum præcise ut auctorem naturæ : sed omnis per se primo et directe tendit ad beatitudinem supernaturalem, et ad Deum, ut gratiæ auctorem. Unde si homo gratiæ per Christum datæ non deest convertitur ad Deum ut gratiæ auctorem et sic eripitur ex statu naturæ lapsæ, ac transfertur ad statum naturæ reparatæ, in quo admittimus provisa esse ad quodvis bonum, etiam ad ipsas virtutes naturales copiosiora præsidia quam forent in natura pura. At vero si homo auxiliis, per Christum datis desit, sicque remaneat in statu naturæ lapsæ; jam negamus illi seor-

sim adesse auxilia ordinis naturalis, quibus possit in Deum præcise ut naturæ auctorem se convertere, legem naturalem implere, beatitudinem pure naturalem consequi : quod tamen posset in natura pura; alioquin daretur status ille medius beatitudinis naturalis quem in Pelagianis Ecclesia rejecit.

« Nec dicas hunc medium statum non dari, quia si homo per naturæ vires auxilio naturalis ordinis adjutus ad Deum se convertat, statim supernaturale auxilium recipit, quo ad Deum ut gratiæ auctorem et finem ultimum supernaturalem convertatur : hæc enim cogitatio incideret in illud Pelagianum, aut certe Semipelagianum dogma, hominem per naturæ vires posse sibi gratiam comparare.

« Repones : Ipse sanctus Thomas sæpe docet puerum in silvis enutritum, si ductum naturalis rationis in omnibus sequeretur, consecuturum fidem et alia ad salutem necessaria. Item puerum cum primum ad usum rationis pervenit, si in Deum eo quo potest modo se convertat, consecuturum gratiam qua justificetur a peccato originali : ergo supponit per solas naturæ vires hominem in statu naturæ lapsæ posse convertere se in Deum saltem ut naturæ auctorem : nam his pueris non adest virtus aliqua vel motio supernaturalis, cum hæc supponat fidem ex parte intellectus, qua destitui pueros illos manifestum est.

« Resp. sanctum Thomam iis in locis non dicere puerum in silvis posse in omnibus sequi ductum rationis, ita ut in nullo contra legem naturæ offendat, aut in primo rationis usu posse se convertere in Deum, sine *auxilio* per Christum dato : quin potius (1-2, quæst. 109, art. 6) docet neminem posse se convertere in Deum, vel facere quod in se est sine gratuito Dei auxilio. Et quia ex fide constat omne gratuitum auxilium quovis modo adjuvans hominem ut evadat damnationem et perveniat ad salutem dari per Christum : palam est juxta sanctum Thomam, pueros illos reipsa id præstare non posse sine gratia Christi. Et quia rursus constat omnem Christi gratiam movere in Deum ut gratiæ auctorem, non est mens sancti Thomæ pueros illos converti in Deum præcise ut naturæ auctorem, eoque motu consequi gratiam convertentem in Deum ut finem supernaturalem. Solum ergo iis in locis docet sanctus Thomas, his pueris ad usum rationis pervenientibus non defuturam gratiam qua liberarentur a peccato nisi huic gratiæ impedimentum ponerent. Cæterum per naturæ vires posse impedimentum non ponere, nec asserit nec supponit; quin potius (III *Contr. gent.*, cap. 160) aliisque in locis docet expresse hominem in peccato exsistentem non posse non ponere impedimentum gratiæ, nisi misericorditer a Deo adjuvetur, proindeque nisi per gratiam Christi, a quo ut a proprio fonte effluit omnis misericordia promovens ad salutem.

« Dices tandem : Deus ut generalis motor totius naturæ unamquamque movet et adjuvat secundum cujusque dispositionem, sed facultates naturales hominis in natura lapsa perinde dispositæ sunt ut in natura pura; nihil enim suæ perfectionis intrinsecæ ab iis ablatum est, nihil adjunctum quo fierent deteriores, ut nos ipsi fatemur : ergo perinde moventur a Deo ut naturæ auctore ad naturale bonum, sicut in natura pura.

« Resp. Nego minorem ad probationem, non sunt diminutæ aut impeditæ quasi physice per subtractionem aut additionem alicujus physici, concedo. Moraliter, nego. Inest enim homini lapso reatus peccati, quo indignus fit amicabili auxilio Dei ad quamvis beatitudinem ducente; utpote cum sit aversus a Deo et Deus vicissim aversus ab illo ut ab inimico. Unde nisi Deus propter Christum convertatur ad hominem, ipse homo nunquam convertetur in Deum, sed quanto longius in viis suis procedet, tanto magis a Deo aberrabit, et propriæ cupiditatis pondere inclinante, atque insuper urgente Satana non ad aliquam felicitatem perveniet, sed ad verissimam damnationem. Unde vires ejus non sunt dispositæ ut in natura pura, sed ut in natura vere peccatrice, terribili maledictioni obnoxiæ. »

Nous avons cité cette longue exposition de la doctrine thomiste pour montrer dans quel embarras la métaphysique péripatéticienne jetait le Docteur angélique sur la question de la grâce.

Les puissances naturelles de l'homme ont-elles été *diminuées* par la déchéance? Il est difficile de dire *non* quand on veut rester attaché à l'orthodoxie, et même sur ce point le concile de Trente a une expression précise et énergique. D'autre part, dans le système péripatéticien, les puissances d'un être sortent de sa substance, et la substance est ce qui ne reçoit ni le plus ni le moins. Au fond, les puissances scolastiques sont ou des accidents ou de simples possibilités dont la notion est renfermée dans celle de l'essence : elles sont donc incorruptibles et inaltérables, à moins que l'essence même ou la nature ne périsse. Ainsi, admettre la diminution des puissances naturelles de l'homme par le péché originel, c'était admettre que ce péché détruisait, supprimait la nature, c'était tomber en pleine hérésie. De tous côtés, des abîmes.

Que fait saint Thomas?

Il prend son parti avec une sorte d'héroïsme logique, fidèle d'abord à Aristote, et il pose nettement dans la seconde partie de la *Somme* (I p., qu. 85, art. 1), que le bien rationnel n'est ni ôté, ni diminué par le péché originel. « Le bien de la nature humaine, » dit-il, « peut être envisagé de trois manières. D'abord il peut être pris comme l'ensemble des principes constitutifs de cette nature et des propriétés qui en émanent, par exemple, les puissances de l'âme et toutes les choses semblables. Entendu de cette première façon, le bien de la nature humaine n'est ni enlevé, ni diminué par le péché. »

Les forces naturelles de l'âme restent

donc les mêmes après la chute, seulement elles éprouvent alors des oppositions et des obstacles qu'elles ne rencontraient pas auparavant; et c'est en ce sens seulement que les thomistes admettaient que la déchéance avait débilité et blessé la nature humaine. Le rapport de cette nature et de la fin à laquelle elle est appelée est donc changé par la déchéance; mais elle est changée uniquement en ce que *quelque chose*, que nous allons bientôt déterminer, s'interpose entre les deux termes.

Cette explication est-elle en harmonie parfaite avec les expressions des Pères et avec les termes si explicites du concile de Trente? Que devient, dans une pareille dialectique, le *viribus attritus* et le *fractus* que nous trouvons dans les formules consacrées, et ces formules ne sont-elles pas singulièrement à l'étroit dans l'ontologie péripatéticienne qui regarde les facultés comme de simples résultats logiques de l'essence, ou cette essence considérée dans les possibilités dont elle recèle le germe? — C'est ce que nous laissons à juger au lecteur.

L'école nominaliste des XIVe et XVe siècles, Ockam, Gabriel Biel, Grégoire, aurait pu affirmer, avec moins d'inconvénients logiques que saint Thomas, la diminution des vertus ou puissances naturelles de l'homme par le fait de la déchéance; cependant elle se contenta d'une position moyenne, et déclara que le péché originel introduit dans l'homme une sorte de contagion ou de qualité morbide qui passe de générations en générations à travers la race d'Adam; ils en empruntaient la notion aux habitudes de la physiologie galénique. Les jansénistes avaient adopté, pour leur part, une solution un peu différente, en ce qu'elle ne reposait pas sur la même erreur médicale, mais théologiquement semblable. Suivant eux, le péché originel engendre dans la nature humaine une *inclination* naturelle vers le bien périssable qui diminue et même enlève les vertus naturelles de la race déchue. Goudin appelle cette inclination un *habitus*, sans se souvenir qu'il n'y a plus d'*habitus*, proprement dit, dans le jansénisme, parce que le jansénisme est toujours, ou simplement augustinien, ou augustinien et cartésien tout ensemble.

A l'opinion des nominalistes, et même des jansénistes, les thomistes répondaient par un seul argument: le péché originel n'est pas positif, mais négatif; il ne consiste pas dans l'addition d'une qualité mauvaise, mais dans la privation de la justice originelle. D'ailleurs, une qualité positive, qui passerait de génération en génération serait un accident, et dès lors quelque chose de variable, de telle sorte que la déchéance serait plus ou moins grande, suivant les individus: « Ce qu'aucun théologien n'oserait soutenir, » ajoute Goudin; il ne savait pas qu'un jour le comte de Maistre affirmerait ce qui lui semble si extraordinaire; il est vrai que le comte de Maistre, très-grand littérateur et très-petit théologien, a lu le théosophe Saint-Martin bien plus que saint Augustin et saint Thomas.

Mais pourquoi l'homme déchu a-t-il de si basses aspirations, si ses facultés sont les mêmes, et si d'ailleurs rien ne vient les gêner, rien du moins qui soit positif? Les thomistes résolvaient cette difficulté en invoquant leur théorie si contestable elle-même de la prémotion physique. Dans l'état de pure nature, cette prémotion serait nécessaire pour que l'essence humaine fût ordonnée à sa fin naturelle ou à Dieu; donc quand elle manque, ou, ce qui revient au même, quand la nature humaine ne veut plus et ne peut plus la recevoir, parce qu'elle s'est mise en hostilité avec Dieu, les pentes inférieures de la sensibilité prennent nécessairement le dessus.

Les thomistes savaient bien qu'on pouvait leur répondre en invoquant leurs propres principes: par la déchéance, l'homme tombe de la main de Dieu, en tant que Dieu le conduisait à la béatitude surnaturelle, mais non en tant qu'il le conduit à la béatitude naturelle; donc il est dans l'état de pure nature, et il n'a pas de pentes vers les biens matériels. A ces objections, ils répondaient par des textes, et même par une théorie qui semblait nier la possibilité de l'état de pure nature. Mais ces textes pouvaient couvrir en eux les théologiens positifs, ils n'amnistiaient pas les théologiens scolastiques; quant à la théorie, elle courait le risque de les faire tomber sous la condamnation qui frappait Baïus.

Tous ces embarras logiques n'empêchèrent point saint Thomas d'arriver à une des doctrines les plus claires, les plus complètes qu'on puisse concevoir sur la grâce, considérée au point de vue de la théologie scolastique. Mais ils forcèrent les esprits à méditer sur les difficultés que présente la métaphysique péripatéticienne de la nature et des puissances de la nature, au point de vue d'un des dogmes les plus importants du christianisme. Suarez, thomiste en tant de points, ne voulut pas l'être sur la grâce; Goudin lui-même bat en retraite, et s'il me fallait dire quel fait donna le coup de grâce au vieux péripatétisme, j'inclinerais à dire que ce fut la grande discussion du XVIIe siècle sur le jansénisme.

Venons maintenant au cinquième état, à celui de la nature réparée. Il n'y en a point que l'Ecriture ait caractérisé avec plus de soin. Tantôt elle le représente comme un rachat et une rédemption (4); tantôt comme un sublime transfèrement de l'homme au royaume du Fils de Dieu (5); tantôt comme une libération qui l'arrache à la servitude: *Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis* (*Joan.* VIII, 36); tantôt comme une insufflation de vie ou une résurrection: *Convivificavit nos in Christo et conresuscitavit* (*Ephes.* II, 5, 6);

(4) *Fecit redemptionem plebis suæ.* (*Luc.* I, 68.)
(5) *Eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum Filii* (*Coloss.* I, 13.)

tantôt comme une nouvelle création : *Si qua ergo in Christo nova creatura.* (*II Cor.* v, 17.) (6). Il suit de cette dernière expression, que l'état dont il s'agit n'est pas un simple retour de l'état primitif de l'homme. C'est la même grâce qui agit, sans aucun doute ; mais elle agit sur une essence différente, et par conséquent d'après une loi qui aboutit à d'autres effets. L'état de réhabilitation est donc quelque chose d'essentiellement original, et c'est une conception trop répandue, mais parfaitement fausse, que de se le représenter comme identique à l'état de la nature humaine avant la chute (6*).

La cause finale de la grâce, dans ce dernier état, c'était l'innocence de l'homme ; sa cause finale dans l'humanité réparée, c'est la manifestation de la plénitude de la miséricorde divine : *Ut ostenderet abundantes divitias gratiæ suæ*, dit l'Apôtre (*Ephes.* II, 7.) La cause efficiente de cette même grâce est Dieu lui-même, sans aucun doute, dans les deux états, mais dans le premier il agit par lui-même ; dans le second, il agit par le Christ ; de telle sorte que le second Adam n'est plus seulement le sujet, mais la source de la grâce, et qu'ainsi la création, unie merveilleusement au Créateur, se dilate pour ainsi dire dans une plénitude mystérieuse de perfections qui ne lui étaient pas dues, et dont la munificence divine la couronne par un don suprême plus merveilleux que tous les autres. Troisièmement, la cause matérielle de la grâce, c'est-à-dire ce à quoi elle s'appliquait dans la période d'innocence, c'était la nature même de l'homme, la nature non souillée et ne répugnant en rien à ses effluves ; dans la période de réhabilitation, cette matière, c'est la nature déchue, pécheresse, indigne de toute grâce. Celle-ci n'a donc pas seulement à s'ajouter à notre être, mais à le reconstituer. Enfin, la cause formelle de l'un et l'autre état, c'est la grâce sanctifiante, mais agissant d'une manière toute différente : dans le premier, elle constitue la justice originelle ; dans le second, elle est la grâce médicinale du Rédempteur, agissant peu à peu, se fondant avec notre nature pour la rétablir, et s'infiltrant d'abord dans les hauteurs de l'âme, pour descendre ensuite de ces hauteurs, à travers mille obstacles, jusqu'aux dernières fibres de la création. Et sans doute ces obstacles sont un indice de notre misère, mais une fois vaincus, l'âme qui en a triomphé se trouve dans une situation merveilleuse ; car la nature n'est pas le simple rapport de quelque chose de divin, elle est identifiée à ce suprême élément qui vit et palpite en elle, et voilà pourquoi les Pères, les Pères grecs surtout, plus préoccupés des dernières fins des choses que de leurs moyens actuels, regardaient comme si supérieur à l'état primitif de l'humanité celui auquel elle est appelée.

CHAPITRE IV. — *De la nécessité de la grâce.*

Pour prévenir toutes les difficultés dans un sujet qui en fourmille et que d'ailleurs le thomisme encombre de nouveaux mystères, par sa théorie péripatéticienne de la prémotion physique, Goudin commence par définir les termes de la discussion.

Il remarque que le mot de *grâce* peut être pris en deux acceptions.

Dans son sens large, il désigne l'opération divine poussant les facultés humaines, au delà de ce qui leur est dû naturellement, à tout bien, quel qu'il soit. Et cette opération divine agit, suivant Goudin, soit par une *prémotion* de ces facultés qu'elle applique à leur objet, soit par l'irradiation en elles d'une nouvelle puissance (7).

Dans un sens plus précis, la grâce est l'opération divine poussant gratuitement la nature raisonnable aux biens surnaturels, ce qui arrive de trois manières : ou bien par l'irradiation d'un don surnaturel (c'est ce qui constitue la grâce sanctifiante et toute vertu surnaturelle gratuitement répandue dans l'homme) ; ou bien par une impulsion surnaturelle, en vertu de laquelle Dieu agit sur nous comme premier moteur pour nous pousser aux actes surnaturels ; ou bien enfin par une opération providentielle qui dispose l'ordre naturel lui-même de telle façon qu'il commande à nos destinées surnaturelles.

Mais en quoi consiste la *seconde manière* que nous venons d'énumérer, c'est-à-dire l'impulsion divine ? Elle consiste, suivant saint Thomas, en une vraie *prémotion* physique analogue à cette prémotion péripatéticienne, en vertu de laquelle les actes ingénérables et incorruptibles d'Aristote, ces moteurs mobiles, meuvent les choses d'ici-bas, c'est-à-dire les mobiles qui ne

(6) L'Apôtre ajoute : *Transierunt vetera, ecce facta sunt omnia nova.* (*II Cor.* v, 17.)

(6*) C'est une erreur, pour le dire en passant, à laquelle J. de Maistre n'a pas toujours échappé. Il l'avait puisée dans la tradition de l'illuminisme martiniste.

(7) « Ex his habentur variæ acceptiones hujus vocis auxilium gratiæ. Primo sed minus proprie accipi potest pro divina operatione gratis seu supernaturale debitum facultates hominis ad quodvis bonum promovente, sive per motionem absque nova virtute superaddita, sive per appositionem novæ virtutis. Verum quia gratia dividitur contra naturam, auxilium præcise sistens in bono naturali, minus proprie dicitur auxilium gratiæ, etiam cum datur præter naturæ debitum : ut si Deus homini rudi subito scientias omnes naturales conferret, auxilium illud licet omnino gratuitum et indebitum esset, minus proprie diceretur auxilium gratiæ. Unde eo misso. Secundo auxilium gratiæ sumitur proprie pro divina operatione gratis et supra debitum naturam rationalem ad bona supernaturalia promovente ; et hoc modo tripliciter sumi potest. Primo pro infusione doni supernaturalis ; et sic auxilium gratiæ dicitur ipsa gratia sanctificans ; et quævis virtus supernaturalis gratis infusa. Secundo pro motione simpliciter supernaturali, qua scilicet Deus ut primus motor ordinis gratiæ nos movet ad actus supernaturales. Tertio pro divina operatione res omnes etiam ordinis naturalis disponente et dirigente ut oportet ad salutem et gratiam nobis procurandam. »

sont pas moteurs. Nous verrons bientôt ce que les Franciscains objectèrent à cette application directe de la métaphysique et de la cosmologie antiques au dogme profond de la *grâce*. Nous nous contenterons ici de citer les explications de Goudin. On s'assurera sans peine que ce théologien se garde fort d'entrer dans le vif du débat avec les scotistes. Comme Suarez, quoique d'une façon moins intelligente, il cherche systématiquement à fuir les vrais débats scolastiques. La grande révolution intellectuelle du XVe et du XVIe siècle, qui transformait la théologie scolastique en théologie positive, se manifestait jusque dans les derniers docteurs de la scolastique qui défendaient leurs maîtres, mais n'avaient déjà plus le sens de leurs doctrines. Sous ce rapport, le protestantisme qui eut tant d'effets scientifiques déplorables, parce qu'il déraya de sa voie véritable la grande et féconde révolution dont nous venons de parler, le protestantisme eut aussi par les réactions qu'il suscita une influence moins funeste. Il désorganisa la raison humaine, dont il niait les droits, mais il désorganisa aussi la scolastique. Vainement après avoir nié Aristote, quand il leur semblait le représentant de la pensée humaine, les réformés le remirent en honneur quand leur fanatisme contre la raison se fut un peu apaisé. Les écoles péripatéticiennes ne pouvaient plus vaincre, elles ignoraient leur propre succès. Les nécessités de la lutte religieuse avaient amené entre elles tant d'alliances, de compromis, tant d'éclectisme mortel, qu'elles s'étaient décomposées sans le vouloir.

Mais revenons à Goudin, voici en quels termes il s'exprime :

« Deus multis modis cor hominis movet ad bonum salutis, ut ipse sanctus Augustinus passim dicit. Unde accuratius distinguendi sunt varii modi divinæ motionis, etiam circa supernaturale bonum : primo in genere duplex distingui potest; moralis et physica. Moralis fit per ostensionem boni allicientis. Physica per influxum effective et intrinsece reducentem facultatem ad actum. Prima pertinet ad causam finalem; secunda ad efficientem. Porro Deus utroque modo voluntatem movet ex sancto Thoma (1 part., quæst. 105, art. 4), et per modum objecti et finis allicientis, et per modum causæ efficientis eam interius inclinando.

« Motio moralis duplex distingui potest. Una quæ sita sit in pura propositione boni. Altera conjuncta cum infusione luminis ad bonum percipiendum : hæc enim infusio luminis, licet respectu intellectus sit motio physica, quia in illo aliquid effective ponit: respectu tamen voluntatis, motio pure moralis est, quia in ea nihil effective producit, sed solum bonum ei ostendit. Rursus motio physica etiam duplex distingui potest. Alia quæ est pure motio seu applicatio virtutis jam in rebus exsistentis ad actus proprios, qualis est motio qua Deus applicat omnes rerum virtutes ad proprios actus absque appositione novæ virtutis, quam nostri Thomistæ physicam præmotionem vocant; sine qua, ut ait sanctus Thomas (1-2, quæst. 109, art. 1), nulla creata virtus quantumvis perfecta ponatur, in actum exire potest. Alia vero quæ non est pure motio seu applicatio virtutis jam exsistentis, sed secum aliquid etiam virtutis affert : non per modum habitus permanenter collati, sed per modum passionis transeuntis; ut cum Deus hominem peccatorem omni habitu supernaturali destitutum movet ad quosdam pios actus et affectus circa bona supernaturalia, ut ipsa scilicet et cognoscere et desiderare et amare quodam modo incipiat : cum enim actus illi supernaturales sint, nec in tali homine ullus adhuc supernaturalis habitus exsistat, aut reipsa infundatur, saltem permanenter : necesse est ut motio illa Spiritus sancti conversionem hominis inchoans, non sit pura applicatio virtutis jam exsistentis, sed secum afferat aliquam supernaturalem virtutem; non quidem per modum formæ permanentis, sed per modum motionis transeuntis : nam et ipsæ formæ supernaturales communicari possunt per modum motionis transeuntis, sicut lumen gloriæ sancto Paulo in raptu communicatum fuit ex sancto Thoma (2-2, quæst. 174, art. 3, ad 2), motio ista posterior qua Deus cor hominis non solum applicat, sed etiam actualiter elevat ad supernaturale bonum, proprie dicitur auxilium gratiæ, quia nullum habitum supponit ad hanc motionem disponentem ; unde omnino gratuita est. Sed circa priorem motionem quæ est pura applicatio virtutis jam præexsistentis; observandum, eam posse adhuc duplicem distingui : alia enim est generalis, qua Deus ut primus et universalis motor facultates in nobis exsistentes secundum propriam earum dispositionem movet et applicat ad suos actus. Alia vero specialis quam sanctus Thomas vocat divinum instinctum divinamque inspirationem et excitationem, qua Deus interdum mentem hominis specialiter applicat ad aliqua vel cogitanda vel volenda, quæ licet non excedant vires in homine exsistentes, tamen secundum communem rerum cursum ac dispositionem ipsius subjecti, homo nec vellet nec cogitaret; et hoc tam in naturalibus, quam in supernaturalibus esse potest : nam Deus cor hominis interdum specialiter movet ad quædam ad ipsa humana negotia pertinentia; ut cum movit corda virorum Judæ ad constituendum David in regem, cum regis Assueri cor ab ira ad mansuetudinem transtulit, etc. Et similiter corda justorum aliquando subito absque præcedente dispositione specialiter movet ad aliqua supernaturalia cogitanda vel volenda circa objecta virtutum quas jam habent. Unde talis motio non secum affert novam virtutem, sed tantum est præexsistentis applicatio. Hæc specialis motio, præcipue cum respicit supernaturale bonum, proprie pertinet ad actualia gratiæ auxilia. Verum prior illa generalis, qua Deus secundum ordinarium rerum cursum etiam supernaturales virtutes in nobis exsistentes juxta earum dispositionem ad suos actus applicat,

videtur non ita proprie dici auxilium gratiæ : datur enim ex quadam veluti connaturali exigentia: nam licet justo gratis data sit virtus elevans ad supernaturale bonum, attamen sicut supposita collatione naturalis virtutis, debetur quodammodo huic virtuti motio generalis eam juxta suum modum ad actionem promovens : adeo ut non nisi miraculose denegari possit; ita etiam supposito quod Deus justo contulerit virtutes supernaturales, debetur quodammodo generalis motio eas juxta suum modum applicans ad proprios actus.

« Dicendum tamen quod etiam hæc illa motio cum applicat ad actus supernaturales, certo quodam modo considerata, inter actualia gratiæ auxilia proprie dicta vere potest recenseri ; imo eam sanctus Thomas recenset (1-2, quæst. 109, art. 9), his verbis : *Homo in gratia exsistens non indiget alio auxilio gratiæ, quasi alio habitu infuso ; indiget tamen alio auxilio gratiæ secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum ; et hoc ratione generali : quia nulla res creata potest in quemcunque actum prodire nisi virtute divinæ motionis* ; ubi hanc generalem motionem quatenus hominem justum ad pietatis actus applicat, ipse palam vocat auxilium gratiæ. Porro ut clare intelligatur quomodo hæc motio proprie sit auxilium gratiæ, imo licet generalis videatur, possit quodam sensu gratia specialis censeri, observandum est ad auxilium gratiæ proprie dictum duo requiri : primo, ut nos adjuvet ad bonum supernaturale ; secundo, ut gratis omnino et non secundum aliquam exigentiam aut debitum ex parte accipientis ipsi conferatur. Prima conditio palam competit tali motioni. Solum secunda prima fronte deesse videtur, quia, ut supra dixi, hæc generalis motio dispensatur juxta rerum exigentiam et modum : sicque quodammodo debita videtur.

« Verum si rem altius consideremus, etiam hæc secunda conditio ipsi competit ; et hoc tribus modis a sancto Thoma observatis. Primo, quia ut ait (1-2, quæst. 109, art. 1), hæc generalis motio est secundum providentiæ rationem, et non secundum naturæ necessitatem ; id est, non datur a Deo necessitate naturæ, sed gratuita et liberrima voluntate ; proindeque gratis et libere. Sed hæc ratio paulo communior est ; sic enim omnia omnino quæ Deus facit in rebus etiam juxta naturæ debitum gratis liberi dici possent. Unde (*ibid.*, art. 2, ad 1), affert alium modum ; quia scilicet omnis motus liberi arbitrii reducitur ad aliquem instinctum præcedentem omnem deliberationem hominis, ac proinde gratis immissum. Unde licet homo justus per piam deliberationem ita disponi possit ut exigat per generalem Dei motionem ad actum pietatis eligendum applicari ; sicque aliquem specialem et indebitum gratiæ instinctum, ex quo ipsa processit et sic saltem in sua origine tota hæc motio gratuita fuit. Verum quia contingit ex eodem instinctu hominem ad plura et opposita pervenire posse : omnis enim deliberatio rationis viam habet ad opposita ; juxta hunc modum non satis adhuc explicatur quomodo ex speciali Dei beneficio sit, quod homo bonum pietatis actum potius eligat quam oppositum. Unde tertium modum affert sanctus doctor (quæst. 24, *De verit.*, art. 14), secundum quem clarissime intelligitur quolibet bonum opus etiam cum fit tantum sub generali Dei motione, referendum esse ad actuale Dei auxilium omnino gratuitum ; quia scilicet generalis hæc motio aliter se habet in naturalibus et in voluntariis ; in voluntariis enim voluntas non habet naturalem formam qua determinetur ad unum actum sibi convenientem, ac proinde bonum, sicut in naturalibus, sed flexilis est in bonum et malum ac defectibilis a bono sibi convenienti. Unde, ut ait sanctus doctor (2, dist. 28, quæst. 1, art. 3), cum omne difforme et variabile reducatur ad aliquid uniforme, oportet ut voluntas quæ in bonum et malum flecti potest, dirigatur ad bonum ab illa voluntate quæ non nisi recta esse potest, nempe divina. Et ideo ut concludit tum ibi tum expressius quæst. 24, *De verit.*, art. 14 et 15) sine divina misericordia gratis dirigente, nullum omnino bonum ab homine efficitur, nec proinde sine auxilio prorsus gratuito. Quamobrem, ut ait (quæst. 27, art. 5, ad 3), in omni statu et actu voluntas flexilis ad bonum et malum, ut ad bonum potius quam ad malum tendat, indiget divina Providentia eam dirigente et adjuvante, idque gratis : non enim aliquo suo merito sibi comparare potuit ut hanc directionem providentia Dei illi potius quam alteri impenderet. Ex hac sancti Thomæ doctrina non satis a plerisque observata, clare elucescit etiam generalem motionem ad opus bonum ut stat sub indebita illa et gratuita Providentiæ directione, merito censeri posse inter auxilia actualia proprie gratuita : nam licet justis hominibus quodammodo debeatur motio generalis eos applicans ad opera justa secundum proprium eorum modum, nulli tamen debetur ut Deus eum præ alio sic dirigat, ut ipse ad bonum actum perveniat a quo deficere potuit uti alii plerique deficiunt ; unde quod unus præ alio, etiam cum sola generali motione, aut malum vitet aut bonum agat, id ipsum tandem reducendum est ad gratuitum Dei auxilium ipsi et non aliis concessum. Et ideo, inquit sanctus Thomas (1-2, quæst. 109, art. 9), etiam post adeptam gratiam et virtutes per quas opera pietatis efficere possumus, semper necesse est nobis ut a Deo dirigamur, non solum in statu naturæ corruptæ propter infirmitatem et varias tentationes, sed etiam ut ait (quæst. 27, *De verit.*, art. 5, ad 3), in statu naturæ sanæ, propter vertibilitatem arbitrii. Hinc illud sancti Augustini (lib. II *Confess.*, cap. 7) : *Gratiæ tuæ deputo quæcunque non feci mala.* Et hom. 23 inter 50 : *Nullum peccatum facit homo, quod non possit facere alter homo, si deserat rector a quo factus est*

homo. Hinc etiam illud Apostoli : *Quis te discernit? quid habes quod non accepisti?* (*I Cor.* IV, 7.) Ex quo vides quod etsi homo dicatur posse aliquid boni efficere cum solo generali auxilio, cum tamen rem altius inspicimus, omnia tandem bona opera, quovis modo fiant, referenda esse ad gratuitum, imo quodam sensu speciale Dei auxilium. Quamobrem ut necessitas auxilii gratiæ distinctius explicaretur, necesse fuit has auxilii divini varias acceptiones subtilius et accuratius distinguere, sine quibus vix quidquam certum ac clarum in hac quæstione statui poterat. Nunc pergendum ad statuenda principia ex quibus quæstio dirimi possit. »

Ceci posé, et maintenant que nous avons quelque idée de la grâce, voyons à quoi tient sa nécessité. Goudin énumère successivement quatre manières fausses de l'expliquer :

1° Le système de Pélage, qui suppose que Dieu est la source de tout bien en ce sens qu'il nous a donné, avec la liberté, la puissance de l'accomplir ;

2° Le système semi-pélagien, qui admet que toutes les bonnes œuvres sont des dons de Dieu, mais de telle sorte cependant que leur principe soit en notre liberté qui s'y prépare et s'y maintient ;

3° Le système moliniste, qui attribue à la grâce le commencement, le progrès et la persévérance dans le bien, mais d'une façon partielle, c'est-à-dire, de telle sorte que notre liberté puisse attribuer à elle-même la gloire d'avoir bien usé de la grâce et d'y avoir consenti ;

4° Le système janséniste, qui pense que dans l'état de chute toute bonne œuvre et le consentement même à la grâce est proprement un don de Dieu, mais qu'il n'en était pas ainsi dans l'état d'innocence, où le secours divin ne donnait pas à l'homme le bon emploi de ce secours, mais le recevait de son libre arbitre (8).

Voici maintenant le système des thomistes. Ils rapportent à Dieu absolument tout ce qui est bon dans quelque action que ce soit, car non-seulement il donne les formes et les vertus par lesquelles les créatures agissent, mais il les meut, il les applique à l'action. En effet tout ce qu'il y a de perfection et de réalité dans une action humaine vient de deux sources : 1° la vertu active de l'agent, 2° l'usage de cette vertu, usage qui constitue le mouvement. Si donc Dieu donne aux êtres leurs puissances et l'application de ces puissances, tout ce qu'il y a dans leurs actes vient de Dieu, sous quelque rapport qu'on les considère (9).

Après cette explication, Goudin s'efforce d'établir qu'elle est identique à celle de saint Augustin, et qu'elle se trouve tout entière, moins le mot de *prémotion physique*, dans les œuvres du Docteur angélique. Ce dernier point est incontestable, quoique les Jésuites qui *thomisaient* aient essayé de jeter quelque doute sur sa réalité (10). Le premier est bien plus sujet à caution. Il est vrai que saint Augustin déclare que Dieu confère à l'homme non-seulement des vertus surnaturelles, mais leur usage. Seulement la théorie thomiste implique quelque chose de plus, car elle implique une définition péripatéticienne de l'usage des facultés, définition qui n'est nullement dans saint Augustin. Suivant saint Thomas, la faculté est une simple possibilité, et il y a toujours entre elle et son objet nécessité absolue d'un intermédiaire, et cet intermédiaire est le secours divin. Cela est vrai dans son système de l'action naturelle comme de l'action surnaturelle, et il suffirait de cette seule remarque pour faire voir

(8) « Itaque primus modus fuit Pelagii dicentis Deum esse auctorem cujusvis boni operis, quia ipse dedit facultatem bene agendi ; cæterum hujus facultatis usum a nobis ex nobis esse. Secundus fuit Semipelagianorum qui bona opera Dei dona esse, simpliciter concedebant ; sed ita ut aliquid in iis a Deo non acceptum humanæ reservarent libertati, nempe initium aliquod ad hæc dona nos præparans ; item ipsam in bonis Dei retinendis constantiam seu perseverantiam. Tertius fuit Molinæ, qui omne quidem boni operis initium, progressum et perseverantiam divinæ gratiæ tribuit, sed partialiter : nostrumque putat ita esse quod bene utamur gratia eique consentiamus, ut id rursus ad gratiam Dei minus referat. Quartus demum fuit Jansenii, qui putavit in statu naturæ lapsæ omne omnino bonum opus, atque hoc ipsum quod gratiæ consentiamus esse proprie Dei donum ; at non item in statu naturæ innocentis : quippe in eo Dei auxilium ita commissum fuisse arbitrio ut bonum usum non daret, sed ab illo exspectaret. Hos itaque omnes modos palam et peremptorie refellit catholica regula jam explicata et constituta : quia licet alii plus alii minus, omnes tamen aliquid boni divino subtrahunt auxilio ut inspicienti constat. »

(9) « Quintus modus huic regulæ omni ex parte conformis est ut explicat sanctus THOMAS (I part., quæst. 103, art. 5 ; et 1-2, quæst. 109, art. 1 et sequentibus), nempe quidquid boni in quavis actione est, in Deum auctorem referri, quia ipse non solum dedit formas et virtutes per quas creaturæ agunt, sed etiam eas movet et applicat ad agendum : cum enim iis duobus contineatur quidquid entis et boni a creaturæ actione oritur, scilicet virtute activa et ipso talis virtutis usu qui in motu quodam consistit ; si a Deo sit omnis agendi virtus, ipseque virtutes omnes ad suos actus applicet ; palam est quidquid entitatis et boni est in quavis actione, quovis tandem modo, et in quovis statu spectetur, ad Deum auctorem datoremque referri ; nec creaturam quidquam boni habere a Deo sibi non collatum. At vero si quidpiam ex his duobus a Deo subtrahamus, necesse erit aliquid entitatis et boni subtrahere : puta si cogitemus Deum agendi virtutes contulisse quidem, earum tamen usum sic creaturis permisisse, ut se ipsas ad agendum applicent, Deo non applicante per suam motionem ; quod creatura bene potius quam male utendo sua virtute, bonam potius quam malam actionem profundat, in Deum auctorem proprie referri non poterit ; quod tamen bonum est, imo melius quam ipsa virtus agendi ad bonum et malum indifferens : melius enim est potestate sua bene uti, quam eam ipsam habere. Ex quo vides Thomistas cum in explicanda divini auxilii necessitate et efficacia præmotionem physicam adhibent, non aliquid novum excogitasse, ut perperam ipsis objici solet, sed tritam ab Angelico præceptore semitam fideliter premere. »

(10) *Voy.* S. THOMAS, *loc. cit.*

qu'il y a un abîme entre le thomisme et l'augustinianisme sur la question de la grâce. Il est vrai que les deux doctrines s'appliquent principalement à faire ressortir l'opération divine, mais saint Augustin ne définit pas cette opération; saint Thomas, au contraire, la définit, et il la définit à travers les catégories et les nécessités logiques de l'ontologie et même de l'astronomie d'Aristote.

Jusqu'ici nous sommes restés dans les définitions générales; appliquons-les maintenant aux divers secours que nous recevons de la grâce.

La première question qui se pose ici est de savoir si l'homme peut connaître les vérités de l'ordre naturel sans le secours de la grâce. Les thomistes répondaient que l'homme même déchu peut arriver à quelque vérité sans avoir besoin d'aucune lumière infuse, mais non pas indépendamment d'un secours plus général de Dieu qui meut et gouverne son esprit (11). Cette dernière restriction tenait, surtout dans sa formule, à la théorie de la prémotion physique; aussi les thomistes se divisaient-ils sur ce point. Gonet soutenait que ce secours divin n'est que le concours général de la providence divine aux actes humains. Contenson voulait que ce secours fût tout spécial, bien que de l'ordre naturel. Les puissances intellectuelles, suivant les thomistes, sont indéterminées vis à vis de leur objet; elles peuvent donner leur assentiment soit au vrai soit au faux : donc non-seulement il leur faut ce concours général qui fait qu'elles sont et agissent, il leur faut de plus un concours *spécial*, une impulsion circonscrite et *déterminée* qui les détourne de l'erreur (12). — Ce n'est pas tout. Si l'homme peut connaître quelques vérités naturelles sans un secours surnaturel, cependant il ne peut sans lui les connaître dans leur ensemble, ni celles qui sont spéculatives, ni moins encore celles qui touchent à la pratique. De plus, les idées même qui sont les plus fondamentales et qu'il est capable de concevoir facilement ne sauraient être tenues constamment et fidèlement dans sa foi. Ainsi les notions de l'existence de Dieu, de sa providence, de sa justice, ont besoin, sous ce rapport, d'une assistance surnaturelle (13).

L'homme peut-il connaître sans un secours surnaturel les choses qui sont de la foi? Oui, répondaient les thomistes, l'homme peut donner son assentiment aux articles de foi par un motif humain, tel que son intérêt ou la tradition nationale, mais non par un motif pur et pieux (14). Les docteurs Franciscains n'admettaient pas non plus cette proposition dans sa teneur rigoureuse; et Molina, qui accepta et poussa plus loin leur opinion, déclare que, sans doute, l'homme ne peut *naturellement* consentir aux articles de foi par un motif surnaturel, mais que néanmoins son motif peut être légitime et dégagé de toute circonstance mauvaise. Ce qui fait croire, c'est l'autorité même de Dieu qui révèle. Molina ajoute qu'une fois instruite l'âme peut même demander à Dieu la foi surnaturelle et ainsi se disposer par le bon usage de sa nature à l'obtention des biens surnaturels. Bien plus, il obtient alors, infailliblement, cette foi, non sans doute par le mérite de ses actes, mais en vertu du pacte suprême entre Dieu et le Christ, pacte qui veut que là où la nature a fait ce qu'elle a pu la grâce lui soit donnée. Telles sont les trois propositions fondamentales de Molina sur cette question; nous les avons séparées à dessein, car elles nous semblent avoir une valeur très-inégale. La première est la simple négation de l'opinion particulière des thomistes; la troisième est celle qui constitue le molinisme proprement dit; la seconde est une sorte d'intermédiaire entre les deux autres.

(11) *Conclusio prima.* — « Homo etiam in statu naturæ lapsæ per naturæ suæ lumen potest aliquod verum cognoscere, nec ad id indiget auxilio superaddito quod sit lumen infusum : indiget tamen auxilio Dei per modum motionis et directionis. » (Ita S. Thomas 1-2, quæst. 109, art. 1.)

(12) « Porro dici non potest ut bene potius quam male agat, dari a Deo supernaturalem formam : quia hæc est indifferens ad bene vel male agendum. Nec etiam per generalem concursum seu motionem; quia quod generaliter omnibus adest, unum ab alio non distinguit. Itaque præter formam omnibus communiter datam, et generalem concursum omnibus perinde exhibitum, oportet aliquid aliud esse a Deo, quo fiat ut ex his causis ad bene vel male agendum indifferentibus, una præ alia bene agat : id est aliquid speciale a Deo collatum, quod alteri collatum non fuit. Cum ergo intellectus defectibilis sit, et indifferens ad assensum veri vel falsi : hoc ipsum quod in operatione sua potius verum quam falsum attingat, est ipsi a Deo non solum communiter movente, sed etiam aliquid speciale illis qui verum assequuntur præstante, quod aliis errantibus non præstat. Hoc autem dicimus esse directionem Providentiæ hunc præ alio ita regentis sub generali concursu, ut præ alio verum attingat. »

(13) *Conclusio secunda.* — « Homo lapsus absque supernaturali auxilio nequit omnes veritates naturales tam speculativas quam practicas collective cognoscere; nec etiam omnes speculativas, multo minus omnes practicas : imo nec eas omnes practicas quæ ad recte vivendum necessariæ sunt sine errore aliquo admisto percipere, nec aliquas fundamentales quæ de facili percipere possunt pure ac constanter tenere, ut exsistentiam unius Dei, ejus providentiam, justitiam, aliaque ejusmodi, quæ de Deo naturaliter sciri possunt : nisi per gratiam Christi ejus corruptio sanetur. »

(14) « Homo veritatem fidei sibi propositam solis naturæ viribus amplecti potest assensu quodam naturali, fundato in motivo pure humano, puta quia sic expedit suis negotiis; quia ita tradidere parentes; demum ob aliquod temporale commodum ex hujus fidei professione captandum.

« Homo sine gratia Christi nullum assensum purum, pium, et nulla vitiatum prava circumstantia elicere potest circa fidei mysteria : eis scilicet adhærendo, non ex aliquo temporali commodo, sed vel ob reverentiam divinæ auctoritatis, vel ob cœlestem quamdam excellentiam in iis divinis veritatibus relucentem, vel demum tali assensu in quo licet nihil supernaturale sit, nil tamen itidem immisceatur quod secundum rectam rationem reprehendi possit. »

On sait néanmoins que Cajétan n'admettait point dans toute sa rigueur cette opinion de quelques thomistes : suivant lui, l'intellect pratique était seul frappé par les résultats de la chute. Les Franciscains allaient plus loin encore que Cajétan et ils ne croyaient pas avec Goudin et ses prédécesseurs que l'homme déchu fût dans une aussi grande incapacité à l'égard des vérités naturelles. Ce n'est pourtant pas que les thomistes méconnussent la valeur de la philosophie antérieure au christianisme ou n'y vissent que l'écho de vieilles traditions encore présentes à la mémoire de l'humanité. Mais ils croyaient que Dieu, par un secours surnaturel, avait soutenu, éclairé, fortifié la raison naturelle, afin qu'elle retrouvât dans ce secours quelque chose de sa force native (15). Ainsi faisaient-ils pénétrer le miracle jusque dans le développement de la connaissance la plus essentiellement rationnelle. Mais encore une fois ils n'exprimaient à cet égard que l'opinion de leur école particulière, et on leur disait : Si l'homme ne peut naturellement connaître les vérités naturelles les plus simples sur les choses divines, comment serait-il coupable de se tromper à cet égard? Leur réponse n'était peut-être pas des plus satisfaisantes. Ils disaient :

« Mens hominis lapsi non solum propter passiones, sed etiam propter dæmonis illusiones et aversionem à Deo est maxime indisposita ad divina; unde Aristotele fatente ad illa se habet ut oculus noctuæ ad solem : ergo nec manifestiora pure aspicere aut constanter tenere potest, nisi sanetur. Hinc sanctus Augustinus (lib. x *Confess.*, cap. 6): *Cœlum*, inquit, *et terra et omnia quæ in eis sunt, ecce mihi dicunt ut te amem, nec cessant dicere omnibus : ita ut sint inexcusabiles; altius autem tu misereris cui misertus eris : alioquin cœlum et terra surdis loquuntur laudes tuas.* Idipsum confirmat experientia : quid enim valeat humana ratio in illis egregiis Græcorum Romanorumque ingeniis, quorum circa divina etiam naturaliter ac facile nota errores et inconstantiam sine stupore legere non possumus? Quidam enim aut Deum non esse, aut plures esse, aut non alium præter hunc corporeum mundum esse putarunt. Quidam Providentiam ex toto, alii saltem circa humana sustulerunt. Demum ne alios eorum memorem, si quid certi ac veri de Deo tandem percipere valuerunt, in eo firmiter tenendo quam inconstantes et vagi fuerint, videre est in libris *De natura deorum*, a Cicerone editis, in quibus circa Dei exsistentiam et providentiam incerto ac fluctuanter opinatur. Quid ita? quia scilicet hominis peccatoris intimis visceribus inhæret horror et aversio divini luminis, quo ejus iniquitas redarguitur. Unde nisi per gratiam Deo reconciliari incipiat, eum refugit, et avertere ab oculis perpetuo conatur : juxta illud : *Omnis qui male agit odit lucem, ne arguantur opera ejus.* (*Joan.* III, 20.) Ex hoc fonte manant circa Deum errores, dum homo corruptus aut illum in mente sua destruere molitur, aut certe talem effingere a quo ejus iniquitas nihil timere possit.

« Dices : Si homo nec ea quæ de Deo naturaliter sciri possunt, nec veritates practitas ad recte vivendum necessarias sine gratia Christi certo percipere potest, videntur excusabiles homines gratia destituti, dum circa illa tam enormiter errant : ignorantia enim excusat si talis sit quæ vinci nequeat.

« Resp. : Minime excusari ob hanc ignorantiam eorum quæ naturaliter sciri possunt. Primò quia nulli ratione utenti deest auxilium sufficiens, quo si uti vellet eam ignorantiam fugaret, non solis naturæ viribus, sed gratia adjutis. Unde licet præcise per naturæ vires hanc ignorantiam vincere nequeat, non tamen excusatur. Deinde quia hæc ignorantia semper est voluntaria et affectata : utpote magis orta ex depravato cordis affectu, quam ex mentis impotentia : homo enim corruptus naturalem veritatem sibi necessariam ignorat, quia non vult intelligere ut bene agat, et ne corruptio quam amat luce veritatis confundatur; juxta illud *Joan.* III, 19 : *Hoc autem est judicium, quia lux venit in mundum et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem : erant enim eorum mala opera; omnis autem qui male agit odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus.* Itaque licet ignorantia divinorum supernaturalium eos excuset de fide nihil audierunt : at non itidem ignorantia eorum quæ naturali lumine facile investigari possent, si homo eo vellet uti.

« *An homo sine supernaturali auxilio ea quæ sunt fidei cognoscere possit?* — Divinum aliquod ad ea quæ sunt fidei percipienda requiri auxilium, saltem externum quo revelentur, ne quidem Pelagiani inficiati sunt : *Fides enim ex auditu, quomodo autem audient sine prædicante; quomodo vero prædicabunt, nisi mittantur* (*Rom.* X, 14-17) ? nempe a Deo. Unde nec id in quæstionem vertitur, sed solum an homo per naturæ vires fidem sibi exterius annuntiatam amplecti possit sine interno gratiæ auxilio. Semi-Pelagiani putarunt hominem naturæ viribus posse aliquo ad salutem utili assensu adhærere veritatibus fidei : neque enim naturæ vires per peccatum ita attritas esse, quin amplecti possint divinam veritatem sibi propositam, licet assensu minus perfecto

(15) « Quod ergo aliæ nationes fide destitutæ minus horrendis tenebris involutæ fuerint, id jure merito ascribi potest specialiori auxilio Dei, per hanc scientiarum naturalium culturam illas Evangelio convenientius suscipiendo præparantis; ut ostendit Eusebius opere *De præparatione evangelica.* Hinc Clemens Alexandrinus philosophiam vocat introductionem ad fidem. Id etiam innuunt hæc Apostoli verba de gentilibus philosophis ad Rom. I, 19 : *Quod notum est Dei manifestum est illis, Deus enim illis manifestavit.* »



quam quem postea fides infusa præstat. Hinc fidem naturalem esse aiebant saltem initialem aliquam, per quam homo ad Dei dona suscipienda se præpararet. Hunc errorem proscripsit Arausicana synodus, ac deinde Tridentina (sess. 6, can. 3), his verbis ex Arausicana mutuatis : *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere posse sicut oportet, anathema sit.* Verum cum ea exceptio (sicut oportet) non omnem assensum excludat, sed aliquem certum saluti accommodatum : controvertitur inter Catholicos quousque humana ratio sub solo providentiæ ordinariæ concursu, absque supernaturali auxilio, progredi possit circa veritates fidei sibi propositas. »

Ici Goudin confond sous une même réponse des thèses qui ne sont point de même nature. Mais pourquoi veut-il que le motif d'assentiment aux articles de foi ne puisse être dégagé de circonstances mauvaises? C'est que le bien suivant lui est la perfection de la nature et que la nature déchue, évidemment, ne peut avoir la perfection. Voilà pourquoi saint Thomas déclare quelque part que l'homme déchu est capable de quelque bien, et ajoute : comme par exemple de *bâtir* ou de planter une *vigne*. C'est par ce côté de doctrine que les thomistes ont pu paraître assez rapprochés des jansénistes.

Nous venons de voir l'intelligence dans ses rapports avec la grâce, voyons maintenant la volonté. C'est sur cet article que les jansénistes avaient été plus directement condamnés. Les thomistes mis en garde par ces condamnations déclarent positivement que l'homme déchu peut sans la grâce justifiante faire quelque bonne œuvre et que toutes les œuvres du pécheur ne sont pas des péchés. Il faut pourtant remarquer que plusieurs thomistes et notamment Contenson voulaient que nulle œuvre bonne ne fût accomplie sans un secours surnaturel de la grâce; seulement, il ne s'agit pas de la grâce habituelle ou de la foi, mais de quelque grâce actuelle spéciale, qui peut se manifester même dans les infidèles. Jansénius et les luthériens allaient plus loin que Contenson, car ils voulaient que la grâce qui revêt les actes humains d'un caractère légitime fût nécessairement la grâce qui introduit dans l'ordre surnaturel, soit la grâce justifiante (doctrine de Luther et de Calvin), soit la foi (doctrine de Jansénius). Beaucoup d'écrivains fort orthodoxes d'intention ont singulièrement incliné du côté des jansénistes, tout en croyant incliner du coté de leurs adversaires. Il est bon peut-être de leur rappeler quelle était l'opinion des thomistes les plus nombreux, eux que les scotistes accusaient de trop ravir à la liberté et à la raison humaines. Il est bon même de leur rappeler les termes explicites du concile de Trente : *Si quis dixerit omnia quæ ante justificationem fiunt quacunque ratione facta esse vere peccata, anathema sit.* Qu'ils se souviennent aussi de cette foule d'exemples que les adversaires des jansénistes leur opposaient en les tirant des Ecritures, et dont le principal est la charité du Samaritain (16). Qu'ils se souviennent de ce passage de l'*Epître aux Romains* (II, 14, 15) : *Gentes quæ legem non habent naturaliter ea quæ legis sunt faciunt : ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.* Qu'ils relisent saint Augustin, qu'on n'accusera certes pas de donner trop peu à la grâce et qui a commenté admirablement le texte de saint Paul (17). Qu'ils méditent enfin les arguments de saint Thomas lui-même, dont

(16) « *Sine gratia fidei potest opus aliquod bonum fieri. Unde non omnia infidelium opera sunt peccata.* Ita sanctus Thomas (2-2, quæst. 10, art. 4), et cum eo communiter theologi.

« Probatur primo et Scriptura quæ laudat aliqua infidelium opera, ut *Exod.* I, 21, obstetricum Ægyptiarum benignitatem, quæ filios Hebræorum ex utero matrum exceptos interficere noluerunt secundum iniquum Pharaonis præceptum ; quam ob causam Deus illis domos ædificavit. Item, *Josue* II, 3 seq. : Rahab meretricis hospitalitatem, quæ viros a Josue missos prodere noluit. Item, *III Reg.* XXI, 27, pœnitentiam regis Achab non modo impii, sed etiam idolorum cultoris. Item, *Luc.* X, 30 seq., misericordiam Samaritani, qua motus curam egit hominis a latronibus in via vulnerati. Item, *Act.* XIII, 12, proconsulis Sergii Pauli prudentiam. Demum ne alia memorem, bonorum operum quæ gentiles sine fide, luminis naturalis ductu quandoque faciunt, præclarum hoc testimonium simul et elogium exstat ad *Rom.* II, 14 : *Gentes quæ legem non habent naturaliter ea quæ legis sunt faciunt : ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex.* »

(17) « Probatur secundo auctoritate Patrum, atque in primis sancti Augustini, qui Romanorum quædam recte facta ut bona commendat (epist. 5, *Ad Marcellinum*, 99, *Ad Evodium*, lib. V *De civitate Dei*, c. 15). Uti et Polemonis viri gentilis conversionem ad vitam moderatam et temperatam, quam etiam fuisse a Deo asserit (epist. 130). Sed nullum expressius testimonium optari potest quam quod habet lib. *De spiritu et litt.*, cap. 27, ubi locum mox laudatum *Ad Rom.* II, 14, de infidelibus explicans hæc ait : *Hominum etiam impiorum, nec Deum verum veraciter justeque colentium, quædam facta vel legimus vel novimus vel audimus, quæ secundum justitiæ regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus ; quanquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniantur quæ veræ justitiæ debitam laudem defensionemque mereantur.* Quibus verbis luce clarius agnoscit quædam bona opera in infidelibus, imo aliqua etsi rariora, quæ nulla pravi finis circumstantia vitientur. Ex quo refellitur Jansenii responsio, nempe infidelium opera quædam esse quidem bona ex objecto, sed tamen pravo fine semper vitiari : constat enim ex ipsis sancti Augustini verbis id sæpe quidem contingere, non tamen semper. Nec solum id asserit sanctus Augustinus, sed etiam exinde probat : *Quia*, inquit, *non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitæ suæ facere aliqua legis vel sapere.* Ac post pauca de infidelibus ait : *Nam et ipsi homines erant, et vis illa naturæ inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit.*

parfois ils semblent admettre l'autorité à l'exclusion de toute autre. « Celui-là peut faire quelque bien de l'ordre naturel, dans qui le bien de la nature n'est pas totalement corrompu ; or la corruption provoquée par la déchéance n'est pas telle qu'elle enlève aux infidèles les principes de la conscience et de l'équité naturelle. En effet, si la volonté de l'homme déchu était liée au mal, il ne serait pas simplement déchu, et sa chute serait la damnation elle-même : tout serait consommé pour lui et consommé dans le mal. » Les jansénistes répondaient à cet argument en citant les paroles suivantes de saint Augustin :

« Disce eum qui non facit opera bona intentione fidei bonæ, hoc est ejus qui per dilectionem operatur, totum quasi corpus quod illis operibus velut membris constat, tenebrosum esse, hoc est plenum nigredine peccatorum. » (S. AUGUST., *Contr. Julian.* lib. IV, c. 3.)

Et ailleurs :

« Ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur, quia omne quod non est ex fide peccatum est. »

Les thomistes auraient pu répondre en alléguant que l'expression de saint Augustin n'était pas suffisamment précise, mais ils l'expliquaient avec une subtilité peut-être excessive. La vérité est que saint Augustin, argumentant dans son ouvrage contre Julien avec des adversaires placés au point de vue du pur naturalisme, veut prouver que les actions des infidèles ou les actions qui ne sont pas suscitées par la grâce, n'ont aucune valeur au point de vue surnaturel, et c'est ce qu'il explique clairement dans le passage suivant :

« Breviter accipe, ne videar tecum certare de verbis. Aut ergo intellige quod ait Dominus, si oculus tuus nequam est, totum corpus tenebrosum erit : et hunc oculum agnosce intentionem qua facit quisque quod facit. Et per hoc disce eum qui non facit opera bona intentione fidei bonæ; hoc est ejus quæ per dilectionem operatur, totum corpus quod illis operibus velut membris constat, tenebrosum esse : hoc est plenum nigredine peccatorum. Aut certe quoniam saltem concedis opera infidelium non eos ad salutem perducere; scito nos illud bonum dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum, sine Dei gratia nemini posse conferri, per quod solum homo potest æternum Dei donum regnumque perduci; omnia proinde cætera quæ videntur inter homines habere aliquid laudis : videantur tibi veræ virtutes, videantur opera bona et sine ullo peccato facta, dicantur secundum te hujusmodi voluntates arbores bonæ; sufficit quod apud Deum steriles sunt, ac per hoc non bonæ. »

Dans le traité qu'on invoque, il ne s'agit donc que du *bien surnaturel*, et alors les phrases qu'allèguent les jansénistes s'expliquent parfaitement à tous les points de vue théologiques et même au point de vue moliniste.

Les disciples de Baïus invoquaient encore le texte fameux de saint Paul : *Omne quod non est ex fide peccatum est.* (*Rom.* XIV, 23.) Mais tous les interprètes, saint Chrysostome, Théodoret, saint Augustin, entendent ici le mot de *fides* dans son sens le plus large, et l'interprètent comme synonyme de conscience morale.

Mais quel était l'argument rationnel des jansénistes? Ils considéraient que ce qui qualifie un acte, c'est sa fin dernière ; or, ajoutaient-ils, la fin dernière de l'infidèle est mauvaise, puisqu'il se détourne de Dieu pour se tourner vers la créature; donc toutes ses actions sont mauvaises. Les thomistes niaient l'antécédent de cette argumentation. Ce n'est pas toujours, disaient-ils, la fin dernière de l'agent qui détermine l'acte, car l'agent moral ne considère pas toujours sa fin dernière lorsqu'il agit. Autrement le juste ne pourrait jamais pécher, même véniellement. Il ne faut donc pas s'imaginer que l'infidèle se dise toujours au sein de sa détermination volontaire : *Cherchons le bien périssable!* On ne saurait même dire avec Contenson que l'infidèle pèche toujours au moins par omission, en ce sens qu'il ne rapporte pas ses actes à leur fin dernière, c'est-à-dire, au bien immuable, car il peut arriver, dit saint Thomas, qu'un *homme remplissant le précepte de la piété filiale ne viole pas le précepte de la charité, bien qu'il n'y pense pas actuellement.* Il n'est pas nécessaire, en d'autres termes, pour qu'une action soit bonne, que l'agent la rapporte expressément à Dieu, autrement le juste lui-même pécherait lorsqu'il fait une action juste, par amour de la justice et sans penser actuellement à Dieu.

On voit par là comment se représente à chaque époque cette grande question qu'Abélard agitait déjà au XIIe siècle, sans être le premier qui la remuât. Les mystiques tendent toujours à ne considérer que la fin suprême de l'agent, parce qu'ils tendent, pour l'homme comme pour l'univers, à retrouver le point de vue central et unique d'où il peut être jugé : chose impossible à l'entendement humain, et pour le dire en passant, c'est en partie pour cette raison que le problème des rapports de la liberté et de la grâce est analogue à celui de la quadrature du cercle. Il supposerait dans l'entendement une faculté qui n'y est pas, ou du moins qui y est endormie et qui ne s'éveillera que dans les splendeurs de l'immortalité. Dieu seul sonde les reins de l'homme et voit la relation de son cœur à son action. Pour nous, nous voyons imparfaitement et celle-ci et celui-là, sans que leur relation nous apparaisse. Il faut donc que nous maintenions sévèrement l'un et l'autre de ces deux termes, et que nous les étudiions à part, sauf à nous interroger ultérieurement sur leur harmonie. L'agent moral a une fin, une intention dernière, et cette intention dernière le qualifie; mais cette intention dernière n'empêche pas qu'il y ait une valeur inhérente aux actes eux-mêmes, et si l'on en fait abstraction, de deux choses

l'âme, ou bien : l'infidèle dont l'intention dernière ne peut être souverainement bonne est mauvais, dépravé dans tous ses actes; ou bien, si ses actes peuvent être bons, c'est que la déchéance ne pèse en aucune façon sur lui. Le mysticisme aboutit donc ou au pélagianisme ou au luthéranisme; et sous ce rapport le jansénisme est un luthéranisme adouci. Abélard avait échoué sur l'autre écueil.

Mais revenons à la question de la grâce. Les thomistes qui souvent en principe accordaient énormément à la liberté et à la raison, leur retiraient dans la pratique plusieurs de leurs droits : c'est du moins ce que prétendaient les Franciscains et les Jésuites. Dans la formule de Jansénius les thomistes supprimaient le mot d'*auxilium fidei* pour le remplacer par le mot d'*auxilium speciale Dei*. Bien entendu, tous les théologiens proclamaient que l'homme, pour accomplir quelque bien que ce soit, a besoin du concours général de la Providence. Mais Capreolus, Contenson, et tous les thomistes qui ne suivaient pas l'interprétation de Cajétan, disaient : ce concours général ne suffit pas. Goudin essaye de concilier les deux écoles, mais il incline visiblement vers la dernière; et il cite à l'appui de son opinion ce passage de saint Thomas :

« Quamvis bona naturæ suæ proportionata homo possit facere sine gratia gratum faciente, non tamen sine Deo : cum nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtute divina, et hoc verum est tam in naturalibus agentibus quam in voluntariis : tamen hoc alio modo habet necessitatem in utrisque; operationis enim naturalis in rebus naturalibus Deus est causa in quantum dat et conservat id quod est principium naturalis operationis, ex quo de necessitate determinata operatio sequitur, sed voluntas hominis non est determinata ad unam aliquam operationem, sed se habet indifferenter ad multas (*id est, ad bonas et malas*) et sic quodammodo est impotentia, nisi moveatur per aliquod activum, vel quod ei exterius repræsentatur, vel quod in ea interius operatur. Omnes autem exteriores motus (*et idem dicendum de interioribus*) a divina providentia moderantur secundum quod judicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus; unde si gratiam Dei velimus dicere, non aliquod habituale donum, sed misericordiam Dei per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem; sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei. » (SCOTUS, 1, dist. 17, quæst. 2; 2, dist. 28, quæst. 1; GABRIEL., 3, dist. 27, quæst. 1.)

Ceci étant posé, la question : *An homo lapsus sine gratiæ auxilio possit diligere Deum super omnia*, doit être résolue de la manière la plus absolue et dans un sens entièrement négatif. Les scotistes, les nominalistes et plus tard les molinistes niaient cette impossibilité radicale supposée par les thomistes et qui empêche, suivant ceux-ci, la nature humaine de faire jaillir d'elle-même un amour prédominant de Dieu. Sans doute les thomistes ne prétendaient pas que l'amour volontaire de Dieu sur toutes choses vient de la charité inspirée par Dieu et qu'aucun autre ne peut provenir de la nature rationnelle. De même les scotistes ne prétendaient point que l'amour naturel et dominant de Dieu dans une âme soit méritoire de la grâce ou de la vie éternelle. Mais les premiers posaient en principe : que l'homme déchu ne peut, avec le concours naturel de la Providence, faire sortir de sa nature qu'un amour imparfait et inefficace vis à vis de Dieu, tel que le connaît la lumière naturelle.

« Homo lapsus sub providentiæ naturalis motione et directione, sine ullo supernaturali auxilio potest imperfectum quemdam et inefficacem amoris affectum erga Deum per naturale lumen cognitum elicere.

« Conclusio vix ab ullo negari potest : sequitur enim ex principiis supra positis, nempe inclinationem ad bonum rationis per peccatum in homine quandiu est in via non esse penitus abolitam, nec arbitrium in malo confirmatum ut in damnatis; atque ita homo saltem imperfectos quosdam affectus habere potest ad bonum per lumen naturale cognitum; atqui per naturale lumen Deum potest cognocere ut bonum quod amare conforme sit naturali rationi : ergo saltem aliquem imperfectum complacentiæ et amoris affectum potest illi impendere. »

La même tendance des thomistes se trouve dans la réponse qu'ils croient devoir faire à cette question : L'homme a-t-il besoin de la grâce pour observer les préceptes moraux? Le concile de Trente avait coupé court aux exagérations du supernaturalisme exclusif, en déclarant, contre Luther, que Dieu n'impose pas à l'homme des ordres impossibles à réaliser : *Si quis dixerit Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit.* (Sess. 6, can. 18.) — *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et adjuvat ut possis.* (Sess. 6, c. 11.) Les thomistes n'allaient pas contre cette déclaration expresse, mais, comme le bien est pour eux la conséquence suprême ou la suprême perfection de la nature, et que cette suprême perfection est incompatible avec la déchéance, ils soutenaient que l'homme déchu ne peut pas même avoir un seul instant le ferme et efficace dessein de remplir toute la loi morale. Les termes de Goudin sont explicites.

« *Homo lapsus sine medicinali gratia omnia Dei præcepta etiam legis naturæ servare non potest.* — Conclusio non sic intelligenda est, quasi in omni actu suo peccet, nec possit etiam brevissimo tempore a transgressione abstinere; sed eo sensu ut nec brevissimo tempore possit habere affectum suum omni ex parte conformem legi Dei etiam naturali; seu habere firmum et efficax propositum eam in omnibus implendi : hoc enim est eam implere pro hoc tempore.

« Sic explicata conclusio habetur, primo ex definitione concilii Milevitani, cap. 5 : *Pla-*

quit ut quicunque dixerit quod etsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus sine illa implere divina mandata, anathema sit. Item ex conc. Arausic. cap. 10, c. 18. »

A cette question (18) s'en rattachait une autre très-importante : L'homme sans la grâce peut-il se préparer à la grâce? Les molinistes, qui furent suscités par les deux opinions thomiste et janséniste, soutenaient une doctrine qui se résume en ces quatre propositions : 1° Dieu, dans le cours ordinaire de sa providence, ne donne le secours de la grâce qu'à ceux qui usent de leur nature aussi bien qu'ils le peuvent ; 2° à ceux qui se conduisent ainsi, jamais Dieu ne refuse son secours actuel, non sans doute que l'effort naturel mérite ce secours ; mais il existe un pacte entre Dieu et le Christ, en vertu duquel le secours de la grâce est infailliblement donné à celui qui fait tout ce qu'il peut avec les forces de sa nature ; 3° lorsqu'un homme s'efforce de faire un acte relatif à sa justification, Dieu est toujours prêt à élever cet effort par le secours de la grâce, et lui accorde de le faire dans les conditions où il prépare celui qui le fait au salut et à la justification ; 4° nous ne savons rien de ce qu'il faut pour la justification sans la grâce, parce que notre effort n'est jamais ce qu'il doit être sans la grâce.

Les thomistes disaient que ces thèses ne sont pas suffisamment conformes aux décisions de l'Eglise contre les semi-pélagiens ; et ce qu'ils reprochaient surtout aux molinistes, c'était de sembler dire que l'effort naturel n'est pas prévenu par la grâce ; en quoi il nous semble que les thomistes outraient singulièrement l'opinion de leurs adversaires. Ceux-ci, du reste, leur opposaient celle même de saint Thomas et un exemple qu'ils empruntaient à la tradition des Pères. Supposez, disaient-ils, un enfant élevé au sein des forêts, et faisant tout ce qui est en lui pour suivre les préceptes de la raison ; Dieu l'illuminerait sur les choses surnaturelles. Tel est, du moins, l'avis de saint Thomas lui-même et des Pères. Mais les thomistes répondaient que cet exemple ne prouve qu'une chose, à savoir, que, si l'homme manque des secours surnaturels, cela doit lui être imputé, et non à Dieu ; mais prouve-t-il en même temps qu'il puisse suivre les lois de la raison, et faire ce qu'il peut sans la grâce? C'est là une autre question. Deux choses se disputent l'âme de l'homme déchu, la raison et la corruption, et celle-ci est la plus forte, suivant ces théologiens.

Voici, du reste, en quels termes s'exprime Goudin ; on verra qu'il éprouve quelque embarras, et que la question n'est pas parfaitement claire à ses yeux :

« Dices : cur sanctus Thomas circa necessitatem gratiæ ad se præparandum ad gratiam aliter locutus est in *Summa* quam in libris quos junior scripsit : in illa enim negat hominem sine gratia posse se præparare ad gratiam, quod tamen affirmaverat in prioribus operibus.

« Resp. Quia in prioribus operibus modum loquendi sui temporis secutus est : nam hujus ævi doctores cum nomine gratiæ vulgo intelligerent donum habituale, in duas abierunt partes : quidam sed pauci aiebant, ut homo se ad gratiam præpararet prærequiri donum habituale quod vocabant lumen supernaturale gratiæ sanctificanti præambulum ; alii negabant prærequiri ullum habitum, eoque sensu dicebant hominem posse se præparare ad gratiam per naturales facultates sine gratia, id est sine ullo habituali dono : non tamen excludentes actuale auxilium, quamvis illud non satis exprimerent. Sanctus Thomas his adhærens in sententiis, eorum loquendi modum secutus est : innuens tamen expressius, quam illi necessitatem gratiæ actualis. Verum ætate provectior vidit hunc modum non satis recedere a Semi-Pelagianis, quia inquit (Quodlibet. 1) præparatio ad gratiam est initium salutis ; unde hanc naturæ tribuere pertinet ad hæresim Pelagianam. Nec refert, quod illi veteres sic loquendo gratiæ actualis necessitatem non excludebant : nam cum actuale auxilium duplex sit, aliud commune ordinis naturæ, sine quo nihil sit ; aliud supernaturale ; si dicatur primum sufficere : non recedit a Semi-Pelagianis qui illud non negabant ; si vero dicatur secundum etiam requiri ; cum illud pertineat præcipue ad gratiam, jam dici nequit hominem sine gratia posse se præparare ad gratiam. Ob hanc causam sanctus Thomas deinceps in utraque *Summa* priorem loquendi modum corrigens, affirmat hominem non posse se præparare ad gratiam sine gratia, imo nec non ponere obicem in statu naturæ lapsæ. (III *Cont. gent.*, cap. 160.) Quippe naturam lapsam propter corruptionem defluere ad bonum privatum et sensibile, nisi sursum per gratiam traha-

(18) « Quæres : qua gratia opus sit ad legis naturæ præcepta implenda in statu naturæ lapsæ. Respondeo quosdam censere sufficere auxilium speciale naturalis ordinis. Verum etsi id dici posset in statu naturæ puræ, non tamen lapsæ : nam ad id opus est gratia sanante ; porro gratia sanans non est naturalis ordinis. Unde cum aliis dicendum est, necessarium esse auxilium supernaturale per Christum datum, in quo quidem auxilio includitur gratia habitualis : licet enim homo per actuale auxilium quo in Deum convertitur incipiat sanari quasi in fieri, non tamen in facto esse sanus intelligitur, nisi cum simul gratia justificans cum virtutibus ei infunditur. Unde quod ait sanctus Thomas in 2, dist. 28, art. 3, hominem quoad substantiam posse mandata implere sine gratia gratis data, vel gratum faciente : intelligendum est vel de homine in statu naturæ puræ, seu ut abstrahit a statu naturæ lapsæ : non enim ibi expresse distinguit hos status, sicut in *Summa*. Vel de quolibet mandato in particulari, non item de omnibus collective. Vel demum si quis acrius contenderet, quod tamen concedendum non est, sanctum Thomam loqui de omnibus mandatis etiam in statu naturæ lapsæ : dicendum foret sanctum Doctorem in *Summa* mutasse sententiam : nam in ea expresse requirit gratiam sanantem, quæ sine dubio est gratia gratum faciens et gratis data. »

tur; sicut lapis sponte deorsum tendit, nec unquam sursum nisi ab alio trahatur.

« Ob eamdem causam illud ab antiquis absolute pronuntiatum, facienti quod in se est gratia datur, modificat : addendo hominem id non facere sine auxilio gratiæ; quæ modificatio prorsus est admittenda, ut vitetur Pelagiana hæresis : nam in homine lapso duo sunt; ratio dirigens ad bonum, et corruptio trahens ad malum. Cum ergo dicitur, si faciat homo quod in se est, profecto sensus non est, si vivat secundum suam corruptionem; sed si ita vivat secundum rationem, ut non sequatur corruptionem; imo eam per rationem corrigat, seu ut illi veteres explicabant, si sequatur ductum rationis. Porro id vel ita intelligitur, ut naturæ legem in omnibus impleant per sola naturalia, et hoc sine gratia fieri posse, Pelagianum est; vel ita intelligatur, ut non requiratur plena legis naturæ observatio ad se præparandum ad gratiam, sed satis sit divinum auxilium petere, quærere, optare, etc. Et hoc etiam sine præveniente gratia fieri non posse, definitum est contra Semi-Pelagianos. Igitur palam est, hominem non posse facere quod in se est, sine gratia ut se ad gratiam præparet.

« Ex his explicatur illud ab antiquis tritum, et a sancto Thoma etiam aliquoties usurpatum. Quod si puer in silvis enutritus faceret quod in se est, ductum rationis sequendo : Deus illum de supernaturalibus illuminaret; hac enim hypothesi solum significabant quod homo careat supernaturalibus auxiliis, non esse ex parte Dei, sed ex defectu hominis : quod sane verissimum est. Sed an sine gratia possit ita sequi ductum rationis, et facere quod in se est; alia quæstio inest, qua secundum sanctum Thomam pars negativa tenenda est, imo secundum fidei principia : nam in homine lapso duo sunt, ratio et corruptio; quarum posterior prævalet nisi hominem gratia Christi liberet, ut expresse docet Apostolus, *Rom.* VII. Unde si homo suæ corruptioni permittatur, ita in paucis aliquid imperfecti boni aget propter rationem non omnino exstinctam, ut in longe pluribus male agat, propter prævalentem corruptionem. Unde non solum non se disponet ad gratiam ductum rationis sequendo, sed etiam ab ea recedet, eique nova impedimenta ponet, suæ corruptioni obsequendo : juxta illud Isaiæ : *Omnes nos quasi oves erravimus, unusquisque in via sua declinavit.* Et *Psal.* LXXX, 13 : *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis.* Et ad *Rom.* VII, 5 : *Cum essemus in carne,* id est, sine Christi gratia, *passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificaremus morti.*

« Repones : Plures leguntur pervenisse ad gratiam per quædam opera solo rationis ductu facta, ut Ægyptiæ obstetrices naturali commiseratione erga pueros Hebræos, Rahab meretrix exploratores populi Dei excipiendo et non prodendo, Ruth Moabitis per amorem, quo socrum suum Noemi secuta est. Sic etiam plures videmus converti ex aliquo pure naturali motivo, ex morbo urgente, ex periculo terrente, ex morte amici. Idem videre est in parvulis : nam quod uni præ aliis gratia per baptismum conferatur, contingit ex multis pure naturalibus; ut quod ipse vel mater vegetioris fuerit valetudinis, quod opportunis remediis periclitans partus fuerit adjutus, quod minister ad baptizandum citius accurrerit, etc. Ergo ex his constat supposita Dei voluntate gratis media salutis providente, per naturalem facultatem quosdam præ aliis ea sibi comparare; sicque aliquo modo ad gratiam seipsos disponere.

« Resp. Adultis illis bona naturalia, occasiones et motiva esse insufficientia, nisi Deus interius cor præparet; atque ita non excludere necessitatem interioris auxilii : nam, ut recte inquit sanctus Augustinus (lib. X *Confess.*, cap. 6) : *Nisi Deus intus altius misereatur, cœlum et terra,* et eadem est ratio naturalium aliorum motivorum, *surdis loquuntur.* Id vel ex eo constat, quod plerisque adsunt meliora opera naturalia et fortiora motiva qui tamen ad gratiam non perveniunt, ut notat idem sanctus doctor de pluribus inter infideles et hæreticos castis, misericordibus, legum observatoribus. Addo tamen hæc ipsa motiva ac bonas occasiones, quibus aliquo modo quidam videntur pervenisse ad gratiam, fuisse illis procurata ex speciali beneficio Providentiæ, hujusmodi res disponentis, ut congruebat ad illos præ aliis ad gratiam perducendos.

« Quantum ad parvulos cum ad gratiam perveniant sine arbitrii sui motu, palam est non requiri actualem gratiam interiorem ad illos ad gratiam præparandos; nec ex illis paritas valet ad adultos. Attamen, ut recte notat sanctus Augustinus, ille concursus naturalium actionum et rerum ad baptismi collationem conducentium, non est a casu, nec ex virtute alicujus naturalis causæ, sed ex divinæ providentiæ dispositione. Unde suo modo etiam illis gratia præparatur speciali ac gratuita Dei voluntate, qua fit ut illis præ aliis omnia adsint, et nihil desit eorum quæ requiruntur ut re ipsa per baptismum gratiam obtineant. »

CHAPITRE V. — *De la nature de la grâce.*

C'est sur ce chapitre que les grands combats se livraient entre les diverses écoles.

Nous avons déjà expliqué comment la position des thomistes et celle des luthériens formaient les deux extrêmes.

Suivant les luthériens et les calvinistes, écoles essentiellement nominalistes, la grâce ne peut en aucune façon être regardée comme une entité, même comme une vertu; c'est en soi un pur néant, bien que ses effets enveloppent, pénètrent, enchaînent l'homme tout entier et ne laissent plus de place à son libre arbitre. Qu'est-elle donc? Elle est le résultat de la volonté divine qui veut sauver tel ou tel homme; elle se confond avec la prédestination. En d'autres termes, Dieu ne constitue pas l'homme dans un état qui lui est agréable par un don intérieur qui modifie son âme, mais par une

dénomination qui lui reste tout extérieure. La justification consiste essentiellement en ce que le péché n'est pas imputé, et que Dieu le couvre avec la justice du Christ comme avec un manteau. En d'autres termes, elle est la justice du Christ considérée comme appliquée au coupable, non qu'elle descende en lui réalité vivante, mais en vertu d'un acte libre de Dieu qui le veut ainsi. Telle est l'opinion qu'a frappée le concile de Trente dans le canon 11 de la session 6 que nous avons déjà cité : la grâce, d'après cette décision, ne peut être regardée comme la pure et simple faveur de Dieu; elle se répand dans les cœurs par le Saint-Esprit et leur reste inhérente : *diffunditur et inhæret* : ce sont les expressions mêmes du concile.

J'ajoute que telles sont aussi les expressions des Ecritures et des Pères, et nulle vérité peut-être n'a paru d'une manière plus éclatante dans le Nouveau Testament. Dégager la grâce de la nature et de la loi, établir leur distinction et faire pressentir leur harmonie, telle est l'idée première et éclatante par laquelle la révélation chrétienne se pose en face de la révélation mosaïque; et c'est ce qui explique comment le protestantisme, au lieu de pousser l'esprit humain à un rationalisme intempérant, comme l'avait fait l'arianisme, le judaïsa, et fit rentrer pour ainsi dire le Nouveau Testament dans l'Ancien. Voilà pourquoi, ajoutons-le, le protestantisme jeta violemment l'Ecriture sainte à travers les sciences humaines, et contribua à arrêter pour un temps la magnifique éclosion de celles-ci. A beaucoup d'égards le cartésianisme fut une réaction contre l'esprit du protestantisme (19).

Toutes les écoles orthodoxes posaient donc d'un commun accord contre les protestants : *Gratia sanctificans est donum interius animæ a Deo infusum et inhærens*, sauf à discuter sur la nature de ce *donum* reconnu par toutes comme un *aliquid* parfaitement réel.

Suivant les thomistes, le don de la grâce sanctifiante n'est pas seulement l'impulsion divine donnée à l'âme, mais une *forme*; suivant eux l'ordre surnaturel reproduisant quoique à un degré supérieur l'ordre naturel et de plus l'ordre naturel étant constitué par la génération et la corruption des *formes* substantielles, Dieu devait nous mouvoir au bien surnaturel non-seulement par une impulsion, mais par une forme surnaturelle. Voici, du reste, les termes explicites de Goudin :

« Resp. : Ea loca non respicere justitiam a Deo infusam seu habitualem; hanc enim potius extollit Scriptura ut thesaurum quem habemus in vasis fictilibus (*II Cor.* iv, 7), ut maximum et pretiosum donum quo naturæ divinæ participes sumus. (*II Petr.* i, 4.) Respiciunt itaque justitiam actualem seu operum quæ in hac vita nunquam omnino exacta est, sed pluribus peccatis venialibus admista : licet enim justus mente serviat legi Dei, carne tamen adhuc servit legi peccati; sicque frequenter labitur in peccata quæ vitam ejus commaculant. Unde merito sanctus Augustinus (*De civit. Dei*, lib. xix, c. 27) : *Nostra*, inquit, *justitia quamvis vera sit, tanta tamen est in hac vita, ut potius peccatorum remissione constet, quam perfectione virtutum*. Et tamen locus Isaiæ ad litteram intelligitur de justitia legali Judæorum, quæ propter interiorem eorum malitiam abominabilis erat Deo; juxta illud : *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*. (*Matth.* xv, 8.) Locus vero psalmi intelligitur de homine secundum se spectato, qui sibi non sufficit ad juste vivendum, sed ad hoc eget misericordia Dei.

« Conclusio secunda.—*Gratia sanctificans est habitus seu donum permanens in homine, non vero actualis solum motio*.

« Conclusio constat iis Scripturæ locis in quibus dicitur per gratiam Deum in nobis habitare, charitatem quæ gratiam semper comitatur esse donum diffusum in cordibus nostris, in nobis manens, etc.

« Conclusio tertia. — *Gratia est nobilior omni prorsus creatura*. Sic docet sanctus Thomas (1-2, quæst. 133, art. 9 ad 2) : *Bonum*, inquit, *gratiæ, munus hominis majus est quam bonum naturæ totius universi*. Hinc *II Petr.* i, dicitur maximum et pretiosum donum.

« Probatur ratione, bonum creatum eo ex-

(19) « Probatur primo auctoritate Scripturæ, millies et aperte commendantis internum illud donum, quo reformamur, renovamur, regeneramur, in novitatem vitæ transferimur, cor novum et spiritum rectum accipimus, divinæ naturæ participes efficimur, atque ita filii Dei nominamur et sumus. *Psal.* l, 12 : *Cor mundum crea in me, Deus*, etc. *Psal.* lxxxiii, 12 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus*. *Ezech.* xxxvi, 25 : *Effundam super vos aquam mundam*; qua metaphora exprimitur gratia; ac deinde, ℣ 26 : *Dabo vos cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri*. *Joan.* i, 16 : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia : quia gratia et veritas per Jesum Christum facta est*; gratia scilicet illa qua ut supra dixerat ex Deo nascimur, ac filii Dei sumus. Unde *Joan.* iii, 1 : *Videte*, inquit, *qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus*. Ac mox præoccupans impium dogma hæreticorum *Ibid.*, 7 : *Filioli*, inquit, *nemo vos seducat; qui facit justitiam justus est, qui facit peccatum ex diabolo est : in hoc manifesti sunt filii Dei et filii diaboli*. Id est, ex operibus elucet quid intus habeant, an nequitiam diaboli, an gratiam Dei : quam ibidem vocat semen Dei in nobis manens : id est, principium vitæ sanctæ ac justæ. Hanc gratiam olim promissam, et per Christum datam, commendans Petrus, *II Petr.* i, 4 : *Maxima*, inquit, *et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*. Et Paulus ad *Rom.* v, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*. Et postea *Ibid.*, 15 : *Si unius delicto mors regnavit, multo magis abundantiam gratiæ et donationis et justitiæ accipientes, regnabunt per unum Jesum Christum*. Mitto hic referre alia Pauli loca, in quibus explicat justificationem ut renovationem, regenerationem, creationem novæ creaturæ, novi hominis interioris, qui secundum Deum creatur in spiritu et sanctitate veritatis. »

cellentius est, quo perfectius participat divinum; sed gratia perfectius participat bonum divinum quam tota natura : per eam enim homo fit consors divinæ naturæ, filius et hæres Dei : ergo est majus bonum.

« Confirmatur : eo aliquid melius est, quo plus amatur a Deo cujus voluntas est mensura boni; sed Deus diligit plus bonum gratiæ quam naturæ : plus enim diligit unum justum quam omnes creaturas ordinis naturalis; sicut pater plus diligit filium quam domum, agros, pecudes, etc. Unde ex Apostolo omnia sunt propter electos, sicut media propter finem, qui semper plus ipsis diligitur et melior ipsis supponitur : ergo bonum gratiæ melius est quam totius naturæ.

« Objicies : Substantia est nobilior accidente; sed gratia est accidens : ergo substantiæ naturales ea sunt nobiliores.

« Resp. cum sancto Thoma (2-2, quæst. 23, art. 3 ad 3) : Substantiam esse nobiliorem accidente secundum modum essendi; substantia enim est per se; accidens autem est in alio; qui modus essendi minus est perfectus. Non repugnat tamen accidens esse nobilius substantia secundum rei speciem et essentiam : hoc enim modo accidentia superioris ordinis meliora sunt substantiis ordinis inferioris; ut intellectus nobilior est lapide. Porro gratia pertinet ad ordinem toti naturæ superiorem. »

Ces expressions de Goudin ont ici un certain intérêt. La grâce est pour lui non une substance, mais un accident, car elle s'ajoute à notre substance, mais en même temps c'est une essence, et même la plus noble des essences. Cette essence, nous le verrons bientôt, se comporte vis à vis des *vertus* surnaturelles absolument comme *l'essence* qui constitue la substance ou la *nature* humaine se comporte vis à vis des *puissances* et des vertus naturelles. Sans être une forme substantielle dans la dernière rigueur des termes, elle en joue donc le rôle.

Et c'est ici même qu'intervenait la fameuse querelle des thomistes et des scotistes. Les thomistes, qui font de la grâce une sorte de supra-substance qui se détermine par des attributs et des facultés comme toute substance, les thomistes, disons-nous, devaient regarder les vertus surnaturelles, charité, espérance, foi, comme les rayonnements de cette supra-substance, ayant avec la grâce sanctifiante le même rapport par exemple que les péripatéticiens voyaient entre leurs quatre vertus, prudence, justice, force, tempérance et la substance même de l'âme raisonnable. Par cette conclusion même ils s'éloignaient des expressions consacrées ou du moins des expressions les plus habituelles des Pères qui établissent l'identité de la grâce et de la charité. Henri, Scot, Durand de Saint-Pourçain, Bellarmin se révoltèrent à cet égard contre la thèse thomiste et ils proclamèrent : *Gratiam a charitate non re ipsa, sed tantum ratione distingui;* c'est, disaient-ils, le don même qui rend Dieu *cher* à notre âme que l'on appelle *charité*, et c'est la grâce qui nous constitue en cet état. D'ailleurs la charité apparaît sans cesse dans les saintes Ecritures comme ayant tous les priviléges que l'Eglise envisage dans la grâce (20). Mais les thomistes ne pouvaient concilier ces textes avec leur système, et ils leur donnaient en passant quelques entorses plus ou moins graves. Du reste, hâtons-nous de dire que si leur interprétation est logiquement attaquable, elle ne l'est pas au point de vue de la théologie positive qui ne repousse aucune des deux théories sur cette question. Seulement il nous sera permis d'ajouter que les interprétations de Bellarmin, d'Henri de Gand et de Scot sont, à notre avis, plus naturelles, plus vraisemblables que celles de Goudin.

Ce premier débat entre les thomistes et les scotistes ne pouvait pas ne pas en provoquer d'autres. Si la grâce est *realiter* identique à la charité, la charité étant l'amour lui-même, le sujet de la grâce c'est l'amour, c'est la puissance d'aimer, c'est une faculté de l'âme; si au contraire la grâce est un accident-forme, une sorte d'essence surajoutée, son sujet c'est la substance même de l'âme. Telle est aussi l'opinion de saint Thomas, et voici en quels termes s'exprime son disciple :

« ART. III. — *De subjecto gratiæ.*

« Hæc quæstio facile solvitur ex principiis superiori articulo positis : si enim gratia idem foret ac charitas, palam subjectum ejus esset voluntas. Si vero sit forma distincta a virtutibus, quæ se habeat respectu earum ut essentia et natura, palam itidem est ejus subjectum fore ipsam animæ essentiam. Unde sit

« Conclusio. — *Gratiæ subjectum non est aliqua animæ potentia, sed ipsa ejus essen-*

(20) « Objicies : Munera quæ gratiæ tribui solent, omnia prorsus Scriptura et sancti Patres charitati tribuunt : ergo superfluit habitus ab ea distinctus. Probatur antecedens quoad singula. Primo : Charitas nos efficit filios Dei, *I Joan.* III, 1 : *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Secundo : Charitas nos Deo intime conjungit. *I. Joan.* IV, 8 : *Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Tertio : Charitas peccata delet, *Luc.* VII, 47 : *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Quarto : Nos Deo gratos et dilectos efficit : *Joan.* XIV, 21 : *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo.* Quinto : Nos ad imaginem Dei reformat, et deiformes efficit. Sanctus Augustinus in titulum *Psal.* XCI : *In quantum*, inquit, *in te crescit charitas, efficit et renovat te ad similitudinem Dei.* Sexto : Charitas radix est omnium virtutum, *I Cor.* XIII, 4 : *Charitas patiens est, benigna est*, etc. Unde *Rom.* XIII, 10, dicitur plenitudo legis. Septimo : Charitas, ut ait Augustinus, lib. XV *De Trinit.*, cap. 8, sola dividit inter filios regni et filios damnationis. Octavo : Donum ipsa est quæ justificat, qui est propriissimus gratiæ affectus. Sanctus Augustinus, lib. *De natur. et grat.*, cap. 42 : *Charitas*, inquit, *est verissima, plenissima, perfectissimaque justitia.*

tia. Ita sanctus Thomas 1-2, quæst. 110, art 4.

« Probatur : Dona supernaturalia sunt in subjectis sibi proportionatis et correspondentibus, sed subjectum gratiæ correspondens est ipsa animæ essentia : ergo in ea subjectatur. Major constat; tum quia donum supernaturale datur ut elevet et perficiat naturale subjectum sibi correspondens; quod præstare non posset, nisi in eo reciperetur. Tum inductione : sic charitas quæ est amor supernaturalis recipitur in voluntate, fides et lumen gloriæ quæ sunt intellectuales virtutes subjectantur in intellectu. Minor probatur. Sicut dono quod tribuit operari supernaturale, respondet facultas operativa; ita dono quod tribuit operari supernaturale, respondet facultas operativa; ita dono quod tribuit esse supernaturale seu naturam divinam, correspondet ipsa essentia : sed gratia dat esse supernaturale, et se habet ut natura, sicut supra ostendimus : ergo ipsi ut proprium subjectum correspondet animæ essentia.

« Confirmatur : Inconveniens foret ut potentiæ animæ propriis donis perficerentur, et nullum haberet ipsa animæ essentia : itaque aliquod in ea reponi debet, ipsam perficiens et elevans ad ordinem supernaturalem; ut sic totus homo sit spiritualiter perfectus et deiformis, tam quoad esse, quam quoad operari; hoc autem donum aliud assignari non potest præter gratiam : ergo residet in animæ essentia.

« Objicies : Opposita sunt in eodem subjecto; sed peccatum quod opponitur gratiæ residet in voluntate : ergo et gratia.

« Resp. : Distinguo minorem, peccatum residet in voluntate quoad actum et habitum vitiosum, concedo. Quoad reatum, offensam et maculam quæ est per privationem divinæ gratiæ, nego. Hic enim reatus primo ac proprie afficit personam, ejusque essentiam : persona enim est proprium subjectum offensæ, et primus terminus amicitiæ aut offensæ; unde licet voluntas sit proxima causa et subjectum peccati quoad actum, offensa tamen proprie pertinet ad personam quæ est prima radix operationis; cum ergo gratia proprie opponatur peccato quoad reatum et offensam, residere debet in ipsa persona et essentia, ut eam immutans, et ex ingrata Deo gratam constituens.

« Instabis : cum medicina morbo debeat proportionari, gratia medicinalis Christi subjectum illud primo respicere debet, quod a peccato prius inficitur; sed peccatum prius inficit et corrumpit voluntatem, deinde vero quadam veluti denominatione extrinseca refundit reatum usque ad personam et essentiam; ergo gratia debet afficere prius voluntatem eam corrigendo et bonam efficiendo, atque exinde veluti denominatione extrinseca ipsam personam, bonam ac Deo gratam efficere, sicque primum ac proprium ejus subjectum erit voluntas.

« Resp. cum sancto Thoma in 2. dist. 26, art. 3 ad 4, nego paritatem : culpa enim actualis est per actum hominis, cujus proprium subjectum est potentia ; unde prius est in potentia quam in essentia animæ; gratia vero non habetur per actus nostros, sed a superiori infunditur : unde illud quod superius est animæ, scilicet essentia quæ est origo potentiarum, per prius respicit; et hic etiam ordo servatur in peccato originali quod per generationem à parentibus transfunditur : prius enim essentiam animæ inficit quam ejus potentias. Unde idem ordo servari debet in regeneratione; ut scilicet prius ipsa animæ essentia perficiatur per gratiam, atque exinde sequatur perfectio potentiarum per virtutes.

« Urgebis : Gratia principium et forma meriti; sed meritum est actus potentiæ : ergo gratia residere debet in potentiis.

« Resp. cum sancto Thoma 1-2., quæst. 110, art. 4 ad 2 : Gratiam esse principium meriti, non quidem proximum, sed radicale; est vero forma meriti quatenus personam Deo gratam efficit, et ex consequenti actus ejus : juxta illud *Gen.* IV, 4 : ***Respexit Deus ad Abel, et ad munera ejus.*** Unde proprie debet residere in essentia et persona tanquam in radice operationum.

« Dices : proprius effectus gratiæ est præparare et rectificare voluntatem, ut sæpe docet sanctus Augustinus : ergo est in ipsa voluntate.

« Resp. : Immediatum et maxime proprium effectum gratiæ esse, nos constituere filios Dei, et formare in nobis novum hominem : quod respicit essentiam ipsam; præparat vero voluntatem, ipsamque rectificat mediante charitate, quæ ipsi semper conjungitur.

« ART. IV. — *Quomodo gratia sit participatio divinæ naturæ.*

« Nullus inficiari potest hominem per gratiam aliquo modo esse divinæ consortem naturæ : id enim expresse habetur ex Scriptura et Patribus (supra cit.). Solum ambigitur de modo. Quidam veteres censuerunt gratiam esse solum naturæ divinæ participationem moralem : scilicet per imitationem quamdam morum; sicut filii Abrahæ dicuntur, qui pietatis ejus et fidei vestigia sectantur; licet ab eo physice nati non sint; et filii diaboli qui malitiam ejus imitantur, licet ab eo naturam physice non participent. Cæterum gratiam esse veram ac propriam naturæ divinæ participationem, nunc communiter censent theologi. »

Rien de plus formel que les expressions qu'on vient de lire. D'après cela la grâce constitue donc une sorte de création surajoutée à l'homme, une supra-essence mise dans son essence, mais une supra-essence divine. Donc il sera vrai de dire dans la plus stricte rigueur des termes que l'homme par la grâce participe la nature divine et la participe d'une participation réelle, substantielle, et pour employer le mot thomiste, physique; car c'est par ce dernier mot que le Docteur angélique se distingue de plusieurs Pères. Ceux-ci admettent sans doute qu'il y a une participation morale de la nature divine par la nature humaine;

les disciples de l'école dominicaine disent plus, ils veulent : *Vera, propria et physica divinæ naturæ participatio.* Décider sur un sujet aussi mystérieux entre les thomistes et ceux que les thomistes appellent *veteres*, nous semble difficile. Nous remarquerons seulement que le mot employé par les thomistes est d'origine *philosophique* et platonicienne; que les Ecritures emploient une expression différente, celle de *Consortium* : *Maxima et pretiosa promissa nobis donavit ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*, dit saint Pierre (*II Petr.* I, 4), et ce mot semble en rapport intime avec les paroles que rapporte saint Jean, au chapitre XVII de son Evangile. Des essences en rapport les unes avec les autres, voilà ce que voyait partout la métaphysique ancienne, et saint Thomas, disciple de cette métaphysique a dû naturellement voir dans le *Consortium* de l'Ecriture une *participation*. Les théologiens plus anciens s'étaient tenus davantage sur la réserve. Faut-il voir dans la grâce une *force* ou une *essence*, ou bien encore quelque chose de *sui generis?* Grande et profonde question. Nous nous bornerons ici à citer le thomiste que nous analysons.

« Conclusio.—*Gratia est vera, propria, et physica divinæ naturæ participatio.* Ita sanctus Thomas, 1-2, quæst. 112, art. 1 : *Donum*, inquit, *gratiæ nihil aliud est quam participatio divinæ naturæ:* quippe ut subdit, *per eam Deus nos deificat communicando consortium divinæ naturæ.*

« Probatur primo conclusio ex Scriptura : *II Petr.* I, 4 : *Maxima et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Unde *Joan.* I, 12, cætera dicuntur facta, de justis vero dicitur quod ex Deo nati sunt. Et Epistola I ejusdem apostoli cap. II, 2 : *Omnis qui facit justitiam, ex Deo natus est.* Item cap. III, 9 : *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, et peccare non potest, quoniam ex Deo natus est.* Et cap. V, 18 : *Qui natus est ex Deo, non peccat : sed generatio Dei conservat eum. Jac.* I, 18 : *Voluntarie genuit nos.* Porro nativitas et generatio, est naturæ communicatio. Hinc justi per gratiam dicuntur filii Dei, non solum nomine, sed etiam reipsa. *I Joan.* III, 1 : *Dedit nobis ut filii Dei nominemur et simus.* Item fratres Christi eique conformes, *ad Rom.* VIII, 29 : *Prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Imo dii nuncupantur, *psal.* LXXXI, 6 : *Ego dixi, dii estis, et filii Excelsi omnes.* Easdem expressiones usurpant sancti Patres. Sanctus Augustinus *in psal.* XLIX : *Deus qui justificat, ipse deificat; quia justificando filios Dei facit. Si filii Dei facti sumus, et dii facti sumus.* Sanctus Basilius *Contra Eunomium*, lib. V : *Quomodo*, inquit, *creatura ad similitudinem Dei ascendat, nisi divino ejus charactere participaverit?* Sanctus Gregorius Nazianzenus in *Apologia*, proprium gratiæ effectum dicit deificationem. Sanctus Cyrillus Alexandrinus, lib. IV *in Isaiam*, cap. XLIV : *Formatur*, inquit, *in nobis Christus sancto Spiritu, nobis divinam quamdam formam per sanctificationem indente; sic enim in animis nostris elucet character substantiæ Dei.* Ex his locis conficitur peremptorium istud argumentum. Verba quibus Deus nobis dona sua commendat non sunt in sensu hyperbolico accipienda : quasi plus exprimant, quam res ipsis subjectæ; quin imo firmiter credendum est res ipsas verborum expressionem excedere; atqui si gratia non esset propria et physica participatio divinæ naturæ, sed solum moralis : verba jam allata, quibus gratiæ dignitas exprimitur, quod per illam efficiamur divinæ consortes naturæ et filii Dei, palam forent hyperbolica, nec satis vera in sensu proprio, sed solum improprio et diminuto : ergo gratia non est participatio divinæ naturæ solum moralis, sed in sensu proprio; proindeque physice. Minor constat. Qui enim rem aliquam solum moraliter participat, eam impropriissime et solum diminute participat. Major itidem omnino certa censeri debet : nam Deus non est ut homines, qui magnificis verbis exigua bona solent extollere, sed magnitudine rerum promissa et verba quibus exprimuntur longe superat, juxta illud : *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum.* (*II Cor.* II, 9.) Unde sanctus Augustinus apud Prosperum sent. 270 : *Tanta est excellentia bonorum spiritualium ut multo plus adeptura sit charitas, quam vel fides credidit vel spes desideravit.* »

CHAPITRE VI. — *Des divisions de la grâce. — De la grâce suffisante et de la grâce efficace.*

La grâce, de l'avis de toutes les écoles du moyen âge, se divise d'abord en grâce interne et grâce externe ; et la grâce interne se subdivise en actuelle et habituelle.

La grâce actuelle comprend les impulsions divines par lesquelles Dieu excite aux choses divines notre intellect et notre volonté. La grâce habituelle est un don permanent ou un *habitus* infusé par Dieu, en vertu duquel nous sommes rendus aptes aux choses de l'ordre divin.

Quant à la grâce habituelle, elle se partage elle-même en *gratia gratum faciens* et *gratia gratis data*, la première qui rend l'homme juste et agréable à Dieu, la seconde qui lui permet, sans le rendre tel, de concourir au salut des hommes. L'une peut donc être définie : *Gratuitum Dei donum quo homo in se ipso justus ac acceptus Deo constituitur;* l'autre: *Donum Dei gratis collatum ad procurandam aliorum salutem et ad ædificationem Ecclesiæ.*

La première de ces définitions convient *primo ac per se* à la grâce habituelle sanctifiante ; elle convient aux vertus qui s'y joignent, et aux dons du Saint-Esprit qui sont, pour ainsi dire, les dons secondaires qui nous donnent une perfection capable de plaire à Dieu. Quoique la foi et l'espérance puissent être sans la grâce, et alors ne constituent pas l'homme dans un état agréable à Dieu,

néanmoins elles demandent à lui être jointes, et c'est pour cette raison qu'elles sont du genre de la grâce *gratum facientis*. Celle-ci du reste, ou du moins la grâce sanctifiante, a ceci de remarquable, qu'elle est la même dans les anges et dans les hommes, et dans toutes les créatures. Dieu pourrait-il, en vertu de sa puissance absolue, faire une grâce sanctifiante d'une autre espèce? Question insoluble (21). — Quant à la grâce *gratis data*, elle renferme les neuf dons suivants que Goudin énumère dans les termes suivants :

« Unde in supernaturalibus eadem mensura est hominis, quæ est angeli, ut dicitur *Apoc.* XXI, et in Scriptura passim nobis promittitur æqualitas cum angelis in gloria. Itaque re ipsa non est nisi unius speciei gratia sanctificans : quanquam secundum gradus et varia munera, effectusque secundarios, juxta subjecti et status conditionem varietur : quomodo dicitur alia gratia innocentiæ, alia naturæ lapsæ. Alia Veteris, alia Novi Testamenti, etc. Cæterum an de potentia Dei absoluta esse possint aliæ species gratiæ sanctificantis, certo determinari nequit. »

Revenons maintenant à la grâce *gratum faciens* pour l'étudier de plus près. Elle se divise en *opérante* et *coopérante;* et les premiers linéaments de cette distinction sont déjà dans l'Ecriture. Seulement les théologiens ne sont pas d'accord pour la définir. Suivant saint Thomas, la grâce opérante est celle qui réduit la volonté, simple puissance nue, à son acte, en tant qu'acte surnaturel; elle a donc mission d'agir sur ce que nous appellerions la spontanéité humaine; au contraire la grâce coopérante agit, lorsque la volonté excitée par la première action divine commence à délibérer pour choisir, et se trouve aidée par Dieu dans ce travail réfléchi. Alvarez était d'un autre sentiment, il supposait que la volonté humaine n'est pas une simple capacité qu'un acte supérieur doive faire sortir de son état de possibilité pure. Mais selon Goudin lui-même:

« Gratia gratum faciens spectata sub ratione divini auxilii ad vitam pie instituendam et opera salutaria efficienda, dividitur in operantem et cooperantem. Hæc divisio habetur ex Scriptura, quæ gratiæ duo tribuit. Primo, ut aliquid in nobis operetur, nostram operationem præveniendo; ut *Act.* XIV, quod aperuerit cor Lidiæ purpurariæ ; ad *Philipp.* II, quod operetur velle ; unde ad *Ephes.* II, dicimur creati in Christo Jesu in operibus bonis : creatio enim non cooperatio est, sed nuda Dei operatio. Secundo, gratiæ tribuit ut nobiscum jam operantibus cooperetur. *Marc*, XVI, 15 : *Prædicaverunt ubique Domino cooperante I Cor.* XV, 10. : *Non ego, sed gratia Dei mecum*. Eamdem divisionem commendant sancti Patres, sanctus Augustinus passim, sanctus Ambrosius, lib. I *in Lucam*, cap. XII. Item concilium Arausicanum, cap. 20 : *Multa*, inquit, *in homine bona fiunt, quæ non facit homo* (ecce gratiam operantem), *nulla vero facit homo bona, quæ non Deus præstet ut faciat homo* (ecce gratiam cooperantem) , et cap. 9 : *Quoties bona agimus, toties Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur*. Unde hanc divisionem omnes theologi admittunt, sed non uno modo eam explicant.

« Missis aliis explicationibus, dicendum cum sancto Thoma (1-2, quæst. 3, art. 2) : Hanc divisionem aptari posse, tum gratiæ habituali, tum gratiæ actuali. Et quidem habitualis gratia dicitur operans, quatenus dat esse divinum, et sanctos et justos nos constituit : id enim non nostra sed sola Dei operatio in nobis efficit. Cooperans vero quatenus mediantibus virtutibus est principium bonorum actuum, qui etiam a nostro procedunt arbitrio. Gratia vero actualis dicitur operans, quatenus in nobis causat pios motus et actus indeliberatos, ad quos voluntas non se movet, sed tantum movetur a Deo; quique sunt ut prima principia et semina omnis sanctæ deliberationis. Dicitur autem cooperans, quatenus voluntatem jam in actu factam per illos primos motus rursus adjuvat ut illis cooperetur, se ipsam movendo ad alios ex ipsis consequentes. Uno verbo ut exponit Cajetanus ibidem, gratia dicitur operans, quatenus causat in nobis primam intentionem boni supernaturalis, quam sanctus Thomas intelligit nomine actus interioris voluntatis ; dicitur cooperans, quatenus nos adjuvat ut ex illa intentione per propriam deliberationem perveniamus ad piam electionem, quam comprehendit nomine actus exterioris et imperati : omnes enim actus voluntatis præter primum sunt imperati. Ex sancto Thoma (1-2, quæst. 17, art. 5). Hanc vero suam explicationem sic probat sanctus Thomas : *Operatio non tribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio soli Deo tribuitur : et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non soli Deo tribuitur, sed etiam animæ : et secundum hoc dicitur gratia cooperans.* Porro ut subdit, duplex in nobis est actus, unus ad quem voluntas movetur tantum a Deo, nec se ipsam movet; scilicet prima intentio ; alius vero ex eo consequens, ad quem etiam voluntas se ipsam movet, scilicet electio : nam ex intentione finis voluntas se movet ad eligenda media ; ad utrumque autem ut pie fiat opus est actuali gra-

(21) « Gratia gratis data definitur, donum Dei gratis collatum ad procurandam aliorum salutem, et ad ædificationem Ecclesiæ, juxta illud *I Cor.* XII, 7 : *Datur unicuique manifestatio spiritus ad utilitatem*, scilicet aliorum. Apostolus ibidem hujus gratiæ novem species enumerat. Prima, est sermo sapientiæ ; secunda, sermo scientiæ ; tertia, fides ; quarta, gratia sanitatum ; quinta, operatio virtutum, id est, insigniorum miraculorum ; sexta, prophetiæ donum ; septima, discretio spirituum, id est occultorum quæ in corde latent ; octava, genera linguarum ; nona, interpretatio sermonum, id est sensuum occultorum in verbo divino. »

tia; unde recte dividitur in operantem et cooperantem.

« Ut hæc sancti Thomæ doctrina melius intelligatur, observandum cum ipso (1-2, quæst. 9, art. 4), aliisque in locis: Quod nihil movet in quantum est in potentia, sed in quantum est in actu; et ideo quandoque est in potentia, quandoque in actu, nec seipsum nec alia movere potest, nisi prius reducatur in actum ab aliquo movente; porro voluntas creata quandoque est in potentia: nam incipit velle, cum antea non actu vellet; unde se ipsam movere nequit, nisi prius ab aliquo superiori reducatur in actum, scilicet ab eo qui solus operatur in voluntate. Itaque ad primum suum actum, qui est prima intentio, voluntas se ipsam non movet, sed tantum movetur a Deo; et quidem in naturalibus, ut voluntas incipiat se movere, satis est Deum illam primo movere ad volitionem boni in communi, ex qua se ipsam movet et per rationem determinat ad eligenda bona particularia; ut ait sanctus Thomas (1-2, quæst. 19, art. 6, ad 3). Verum id non sufficit ut se moveat ad bona supernaturalia: quia sicut conclusio supernaturalis non continetur in principio naturali, ita nec supernaturalis deliberatio vel electio continetur in prima intentione naturali hominis; unde ut ibidem notat, oportet ut Deus incipiat eam determinate movere per gratiam ad primam volitionem boni supernaturalis. Quod ergo Deus voluntatem hominis actu non inclinatam ad bonum supernaturale, vel etiam ab illo aversam, ut contingit in peccatoribus, incipiat ad illud movere, pertinet ad gratiam operantem, quæ comprehendit pias affectiones et cogitationes subitas ac indeliberatas, quibus voluntas præcipue mala, jam incipit erigi ad Deum; pura cogitando de sua conversione, et incipiendo illam ut bonam velle. Cum vero voluntas ea prima volitione excitata incipit deliberare circa suam conversionem; ut perveniat ad eligendum, et cum elegerit perficiat, a divina gratia adjuvatur; tunc proprie dicitur gratia cooperans. Addendum tamen quod quia mens supra se ipsam reflectitur, cum jam in actu facta per illos primos indeliberatos motus incipit se ipsam movere ac deliberare: non solum de aliis, sed etiam de iis ipsis deliberare potest, an illis velit assentiri vel dissentiri; et tunc incipiunt esse liberi, cum scilicet homo eos libere acceptat: quippe cum illos posset respuere. Cæterum ut primo imprimuntur a Deo, nec liberi sunt nec meritorii.

« Atque hinc refellitur dicendi modus Alvaresii ex propriis ejus principiis: homo enim censetur proprie gratiæ cooperari, cum ad actum quem ea operante producit, ipse se movet; ut fatetur Alvarez, et docet Tridentinum; nempe hominem gratiæ cooperari et consentiendo (sess. 6, cap. 5, et can. 4), sed voluntas non se movet libere ad primos illos indeliberatos actus, ut ex ipsis terminis constat: ergo non sunt a voluntate cooperante, sed solum a gratia eos operante; quanquam ipsius voluntatis sit cum eos in se percipit, reflexione quadam ipsos respuere vel acceptare. Itaque non sunt cooperantis arbitrii saltem ut primo immissi, sed solum ut deinde approbati. Unde Tridentinum contra Lutheranos statuit, hominem gratiæ cooperari, *quatenus*, inquit (sess. 6, cap. 5), *motus illos recipit cum rejicere posset;* seu ut ait can. 4, *illis cooperatur assentiendo Deo vocanti*. Ex quo habetur proprium gratiæ operantis munus esse illos primos pietatis effectus in corde excitare: neque enim ad hoc aliquid homo contribuit. Cooperantis vero gratiæ duo esse munera; primum efficere ut homo primos illos motus per liberum acceptet arbitrium: quippe cum eos posset rejicere, ac veluti in se ipso exstinguere. Alterum ut iis acceptatis fecundum illos eligat et operetur.

« Dividitur quinto gratia in prævenientem et subsequentem, juxta illud *psal.* XXII, 6: *Misericordia ejus subsequetur me*. Et *psal.* LVIII, 11: *Misericordia ejus præveniet me*. Unde Ecclesia: *Tua nos*, inquit, *gratia et præveniat et sequatur*. Ratio hujus divisionis est, quia in progressu vitæ spiritualis, quinque sunt ordine quodam sibi succedentia: primo, sanari a peccato; secundo, bonum velle; tertio, bonum volitum efficaciter operari; quarto, perseverare; quinto, finem gloriæ consequi. Itaque gratia ut præstat priores effectus, dicitur præveniens comparatione posteriorum; et e contra subsequens, comparatione priorum. Gratia operans est simpliciter præveniens, quia nullum priorem supponit effectum; cooperans vero potest dici vel præveniens vel subsequens etiam respectu ejusdem effectus, ut comparati ad præcedentes vel subsequentes.

« Dividitur sexto gratia in excitantem et adjuvantem. Excitans dicitur quæ nos in somno, imo in morte peccati jacentes, stimulat ad inchoandam novam vitam. Hæc itidem dicitur et vocans et pulsans: vocans respectu intellectus, cujus est Dei vocem audire. Pulsans respectu voluntatis, cujus est impelli à Spiritu sancto; gratia dicitur adjuvans, quæ jam excitatos adjuvat ad id libere eligendum et efficaciter agendum et constanter tenendum, ad quod primo excitati sumus. Præter has faciliores et ab omnibus theologis admissas divisiones, alia difficilior est gratiæ partitio, in gratiam sufficientem et gratiam efficacem; de qua paulo accuratius erit tractandum. »

Enfin nous touchons à la distinction capitale de la *grâce suffisante* et de la *grâce efficace*.

Les thomistes purs, toujours fidèles à la distinction péripatéticienne de la puissance d'agir et de son usage, c'est-à-dire, partant de ce point de vue que les facultés humaines sont de pures puissances scolastiques, disaient: La *grâce suffisante* est celle qui fournit la faculté de la bonne action, la *grâce efficace* celle qui fournit le bon usage de cette faculté. L'un est la grâce de la possibilité, l'autre celle de l'action. Les théologiens moins thomistes disaient tout simplement: *Gratia sufficiens est, cum non deest homini*

ad opus pietatis præstandum, tametsi ejus defectu non fiat, efficax vero tanta et talis est ut etiam præstet homini ne ab ea deficiat seu illi desit(22).

On n'ignore pas que les disciples les plus exclusifs de Molina prétendirent que cette division en grâce efficace et suffisante n'est pas fondée et qu'en soi Dieu n'accorde que la grâce suffisante, laquelle devient efficace par notre volonté. Bellarmin dans son livre 1er *De la grâce et du libre arbitre* réfuta vivement cette opinion sans pourtant la déclarer hérétique, et le général des Jésuites, Claude Aquaviva, la proscrivit par un décret. Elle était visiblement contraire non-seulement à saint Thomas, mais à saint Augustin, et difficile à concilier avec les saintes Ecritures et même avec les canons du concile de Trente (23). De plus elle ne s'accorde pas très-aisément, si nous ne nous abusons, avec le principe général qui domine toute la doctrine de la grâce.

D'autre part, un certain nombre de thomistes se représentaient la grâce suffisante comme une entité stérile et sans effet, à laquelle Dieu a refusé toute puissance, toute énergie, et qui ne produit absolument rien. D'autres à la vérité répondaient : Non, ce n'est pas une entité stérile, c'est un germe qui se développe, qui a des commencements de pousses fécondes, mais qui est arrêté par l'effort de la volonté mauvaise; c'est la bonne graine que les plantes parasites étouffent. Que le soleil arrive et elle croîtra en dépit de tout. Ce soleil, c'est la grâce efficace :

« Nunc breviter respondemus, esse principium et inchoationem boni operis ac veluti semen illud evangelicum cordi nostro divina bonitate insitum, virtute continens fructum piæ actionis; imo ex quo re ipsa germinaret usque in finem, nisi virtutis ejus cursum homo sua defectiva libertate interrumperet : uti semina terræ mandata nisi spinis ex ea germinantibus, aut ejus ariditate alioque defectu impedirentur; hæc utriusque gratiæ notio infra uberius explicanda, interim ob oculos poni potest exemplo solaris virtutis, quam etiam ingratis et sterilibus plantis quantum est ex parte solis sufficienter adesse omnes intelligunt, sed plantæ defectu accidere quominus sit fructifera. Finge itaque solem præter hunc sufficientem influxum quo plantis omnibus ex æquo præsto est, id habere ut illos qui ex parte plantarum defectus oriri solent, omnes in manu habeat : adeo ut nullus accidat nisi eo permittente, nullus amoveatur nisi eo per uberiorem et gratuitum influxum emendante. Jam clare intelliges solem plantas quas nativo defectu permittit a sua virtute deficere, tantum sufficienter adjuvare; quas vero specialius fovet, ne communi illi suo influxui desint, etiam efficaciter adjuvare; sicque distingui oportere duo solis adjutoria, unum sufficiens tantum, quo tribuit communiter plantis fructum ferre posse; alterum vero efficax, quo tribuit re ipsa fructum ferre. Nec tamen vides ullum ex parte solis influxum suapte natura sterilem esse, sed magis in suo ordine actuosum; tametsi aliquando effectum non obtineat in aliquibus plantis earum defectu; in aliis vero in quibus illum obtinet, id ipsum referatur ad amplius solis adjutorium. Id totum in sole fictum, in Deo vere locum habet; quippe non solum rationabilibus plantis suo flatu vim ferendi pietatis fructus præstat, hisque ad id tanquam generalis motor adest, ut de sole dixi atque ita omnes quantum est ex se sufficienter adjuvat, ipsis præbendo boni operis facultatem; sed præterea sub suo nutu continet omnes earum defectus, neque ullus accidit, nisi ejus permissu, nec ullus removetur nisi ejus beneficio; juxta illud Psalmistæ: *Qui sanat omnes infirmitates tuas.* Et illud sancti Thomæ : *Liberum arbitrium ex se deficientiam habet, ex Deo autem ut non deficiat.* Cum ergo Deus permittit liberum arbitrium sua defectibilitate excidere ab opere sancto, ad quod facultatem habebat ex illa communiori gratia; tunc proprie dicitur tantum sufficiente adjuvare. Cum vero uberiori benignitate providet, ne quis defectus liberum arbitrium ab hoc pietatis opere avertat, et veluti gratiæ cursum interrumpat, dicitur etiam efficaciter adjuvare. Cæterum qua ratione Deus efficiat per specialem gratiam, ut illi quibus ipse adest per communiorem gratiam, ei non desint : alia quæstio est inter defensores efficacis gratiæ. Unum apud eos constat, quoties gratiæ non desumus sed consentimus, hoc ipsum dari et effici a gratia. »

Ceci posé, Goudin définit le secours suffisant en ces termes : *Gratia sufficiens non consistit præcise in uno aliquo determinato, sed in complexione plurium beneficiorum, quibus providentia nulli deficiens, sed in omnes juxta cujusque captum effluens, creatu-*

(22) Voici les explications étendues de Goudin sur ce sujet : « Deus præstat nobis ut pietatis opera possimus, quatenus ut institutor status gratiæ, supernaturalem confert facultatem, eique ut motor ita præsto est, ut non ejus defectu, sed hominis accidat boni operis prætermissio. At vero præstat ut bonum reipsa fiat, quatenus specialiori benignitate nobis confert ut tali facultati non desimus, sed ea recte utamur : cum enim usus ille sit bonus, imo melior quam ipsa facultas : ab eo est a quo est omne bonum. Gratia sufficiens proprie spectat ad providentiam communem, quæ cum res ordinat in finem aliquem, simul eas instruit mediis ad illum sufficientibus juxta cujusque conditionem; non tamen tollit defectus ex earum parte emergentes, quibus sæpe fit ut hæc media cassa sint, nec finis reipsa obtineatur. Efficax vero pertinet proprie ad specialem providentiam, cujus est procurare effectionem rei, et finis assecutionem : ita ut tametsi deficere possit propter causam defectibilem, re ipsa tamen non deficiat. Item prima pertinet ad voluntatem antecedentem quæ respicit rem secundum se, præcisis circumstantiis et defectibus qui intervenire possent, secunda pertinet ad voluntatem consequentem, quæ rem spectat et intendit comprehendendo omnes ejus circumstantias, et providendo ut nihil obsit vel desit, quominus effectus fiat. »

(23) Cf. notamment sess. 6, cap. 13 et 14.

rem rationalem ita instituit et adjuvat ad bonum suum assequendum, ut non auxilii subtractione ac facultatis defectu, sed voluntario suæ voluntatis judicio et abusu ab illo deficiat.

Maintenant à qui est donné ce secours? Personne, répond l'auteur, n'est sur cette terre assez endurci pour manquer de tout secours suffisant, au moins éloigné, secours qui lui permette d'éviter le péché et de remplir le précepte qu'il est actuellement tenu de remplir. Puis il ajoute : il est pieux et raisonnable de croire qu'il n'y aucun homme, même parmi les infidèles et les endurcis, auquel Dieu ne donne suivant les lieux et les temps un secours suffisant — du moins éloigné — pour se convertir et se préparer à la grâce.

Nous avons déjà cité l'opinion de certains molinistes sur la grâce efficace : suivant eux, elle était efficace parce que nous consentions à son action. Molina et Lessius ont incliné vers ce parti. Mais deux autres lui succédèrent. Suivant certains scotistes et suivant certains Jésuites, l'efficace infaillible de la grâce dont il s'agit, ne tient pas à l'événement lui-même, mais à la direction de la *science moyenne*. En d'autres termes, Dieu, suivant ces théologiens, avant de porter son décret sur les actes pieux, sait par sa science moyenne *quels* secours dans telles circonstances doivent avoir notre consentement et quels doivent ne pas l'avoir. Ensuite il détermine dans sa bonté toute gratuite ceux qu'il veut sauver et il choisit pour eux les secours auxquels il a prévu qu'ils donneront ce consentement. D'où il suit que *comme bienfait (in ratione beneficii)*, la grâce efficace *est toujours* plus grande que la grâce suffisante, non qu'elle l'emporte sur elle en vertu, mais parce qu'elle est plus opportune. La grâce efficace est donc infaillible, non d'une infaillibilité de causalité, mais d'une infaillibilité de prescience. Telle est la doctrine notamment d'Aquaviva.

Quant à la théorie qui reconnaît une infaillibilité de convenance ou *de congruitate*, elle se rapporte à celle que nous venons de définir et elle en constitue une simple variété.

Signalons enfin la thèse dominicaine qui est l'antithèse de celle des Jésuites et des scotistes. Les Dominicains cherchent le principe de l'infaillibilité d'action de la grâce efficace dans la causalité même de cette grâce, Dieu ayant, disent-ils, un souverain pouvoir sur les cœurs. Voici en quels termes Goudin l'expose :

« Tertia sententia statuit infallibilem gratiæ efficaciam oriri ex omnipotentia divina, et supremo dominio quod Deus habet supra corda hominum, sicut supra omnia quæ in cœlo et sub cœlo sunt : uti eam expressere Patres nostri in congregationibus de auxiliis. Unde non infallibilitas præscientiæ ut vult secunda sententia, sed causalitatis : non enim infallibilitas operationis gratiæ fundatur in præscientia nostri consensus, sed e contra infallibilis certitudo præscientiæ fundatur in infallibilitate divinæ virtutis et causalitatis. Hanc sententiam totus Prædicatorum ordo ut germanam sancti Augustini et sancti Thomæ semper amplexus est ; et pro ea ut pro aris et focis contra oppositam semper pugnavit : ut merito transfuga et proditor Dominicanæ doctrinæ dicatur, quisquis eam deserit. Eamdem esse catholicam doctrinam ab Apostolo traditam et ab Ecclesia deinceps contra Pelagianum errorem defensam omnino censemus ; et licet oppositum nulla hæreseos nota inuramus, ne Sedis apostolicæ nondum propalatum contra eam judicium antevertamus, nullatenus tamen cum doctrina gratiæ, uti a sancto Augustino et a pontificibus et a conciliis contra Pelagianos explicata est, posse cohærere, arbitramur.

« Eamdem nobiscum defendunt innumeri alii theologi, imo plerique ex societate etiam ex modernis ut, Pater Garnerius in suo manuscripto, *Tractatu de gratia*, disp. 3, *de gratia efficaci*, lect. 4, art. 2, ubi docet infallibilem connexionem inter gratiam quæ dicitur efficax, et consensum : non esse solius præscientiæ ut vult Suarez, sed etiam causalitatis. Unde, art. 4, postquam prænotavit, ut sententia quædam circa gratiam probetur, oportere ut fidei atque rationi congruat, sic pergit. Tria docet fides : primo, Deum esse omnipotentissimum in trahendis hominum cordibus in bonum ; secundo, hominem libera voluntate sequi Deum trahentem ; tertio, primam causam discretionis Deo tribui debere quando agitur de operibus salutaribus ; tria itidem docet ratio : Primo, nullam in Deo cognitionem veritatis debere poni præter eam quæ sit aut scientia aut sapientia : secundo, scientiam mediam digne Deo explicandam esse, aut Deo non tribuendam ; tertio, in hoc negotio non esse formidandum quoties premuntur vestigia Patrum qui gratiam adversus inimicos suos defenderunt. His suppositis, inquit, vix possum probare eam sententiam sive quæ est Lessii, sive quæ Suaris ; quatenus negat antecedenter ad præscientiam consensus sive absolute sive conditionate futuri, gratiam posse dici efficacem seu infallibiliter illaturam consensum, non possum, inquam, eam probare sententiam : nam antecedenter ad scientiam mediam connexio inter gratiam et consensum debet esse infallibilis ; et in fine tractatus concludit, eam sententiam esse conformiorem non Augustino tantum et Patribus, sed etiam communi prudentium sensui. Subdit autem, fateor eam suas pati difficultates, propterea quod non satis congruit cum nonnullis præjudiciis quæ multorum doctorum mentibus idcirco adhæsere, quia voluerunt recedere quam longissime ab adversariis suis in negotio gratiæ efficacis. Idem auctor passim urget principia gratiæ per se efficacis ; ut supremi Dei dominii, summæ creaturarum a Deo dependentiæ, et quod ipse sit causa omnis boni ; aliaque hujusmodi. Et quamvis infallibilem gratiæ causalitatem reponat in causalitate morali : huic tamen idem tribuit quod Thomistæ causalitati physicæ ; ut magis voce quam re differre videatur, si

attendatur ad ejus principia, Deinde non tanti est quo nomine appelles infallibilem gratiæ causalitatem, modo admittatur ex propriis consensum infallibiliter inferre, infallibilitate causalitatis, scientiam mediam antecedent: quod ipse defendit. Unde vel hinc spes affulget paulatim detersa contentionum amaritudine omnes paulatim ad hanc sententiam reversuros; quæ sane videtur non tantum in Patrum monumentis, sed etiam in omnium fidelium cordibus insculpta, gratiam Dei infallibiliter nobis consensum dare, ut vera causa dat suum effectum: non enim solum Deo gratias agimus quod dederit esse bonum, sed maxime quod dederit velle; et hoc præcipue ab ipso petimus.

« § II.— *Refellitur prima et secunda sententia.*

« Contra primam sententiam quæ gratiæ efficaciam ex solo repetit eventu, et quam proscripsit a societate generalis Aquaviva, hic solum apponam quod scribit Bellarminus lib. I *De gratia et libero arbitrio*, cap. 12: *Hæc opinio*, inquit, *aliena est omnino a sententia D. Augustini, et quantum ego existimo a sententia etiam Scripturarum divinarum;* nam sanctus Augustinus, *De prædestinatione sanctorum*, cap. 8, dicit, hanc gratiam, efficacem videlicet a nullo duro corde respui, quia ipsa cor emollit. Ubi vides efficaciam tribui gratiæ, non voluntati humanæ; et libro *De spiritu et littera*, quærens cur Deus uni ita suadeat ut persuadeat, alteri non ita, non respondet quia unus consentit, alter non consentit, sed exclamat: *O altitudo!* Itaque refert in arcanum divinæ voluntatis cur uni detur gratia efficax, alteri non detur. Et epist. 107, *Ad Vitalem*, reprehendit eos, qui dicunt omnes homines fuisse accepturos gratiam Dei, si non illi quibus non datur eam sua voluntate respuerent. Ubi sine dubio loquitur de gratia efficaci.... non igitur vult sanctus Augustinus gratiam efficacem pendere ab humana voluntate, sed a divina. Denique tam hoc est in operibus sancti Augustini frequens et obvium, ut supervacaneum sit id pluribus confirmare. Hæc ille de mente sancti Augustini. Peragit postea:

« Quod attinet ad Scripturas sacras, verba illa Domini (*Joan.* VI, 45): *Omnis qui audivit a Patre et didicit venit ad me*, satis perspicue docent in quo sita sit efficacia gratiæ: illi enim infallibiliter veniunt ad Christum qui Patrem cœlestem habent doctorem: ita ut infallibitas effectus non habeat pro causa studium discipuli, sed excellentiam magistri: allegat enim ibi Dominus prophetiam *Isaiæ* (LIV, 13): *Erunt omnes docibiles Dei;* velut clarius, habetur in textu Græco *docti a Deo*. Vide Augustinum tractantem hunc locum, *De prædest. sanct.*, cap. 8. Alius locus est (*I Cor.* IV, 7): *Quis te discernit? quid habes quod non accepisti?* Nam si vera esset opinio istorum, fidelem ab infideli plane discerneret liberum arbitrium, contra Apostolum. Et ideo non solum posse credere, sed ipsum credere etiam dicit esse donum Dei. (*Philipp* I, 29.) Et Deum in nobis operari non solum ut possimus velle, sed etiam ut velimus (*Philipp.* II, 13.)

« Denique hæc opinio, inquit, evertit omnino fundamentum prædestinationis divinæ quam sanctus Augustinus ex Scripturis solidissime comprobavit. Hactenus Bellarminus, apud quem postremum illud argumentum eo fortius est, quod ut ipse statuit disertis verbis eodem libro, cap. 11, sententia prædestinationis non quorumvis doctorum opinio, sed fides Ecclesiæ catholicæ dici debet.

« Quantum ad secundam sententiam, quæ censet infallibilem gratiæ efficaciam repeti ex directione præscientiæ, et quod detur in iis circumstantiis in quibus prævisa est habitura effectum: hæc, inquam, sententia licet præ priori id habeat sane non contemnendum, quod salvet gratuitam prædestinationem et opera pietatis aliquo saltem sensu esse gratuita Dei beneficia; in multis tamen aliis deficit.

« Primo enim, ruinoso nititur fundamento, nempe scientia media, quam suo loco satis expugnavimus. Secundo, efficaciam gratiæ perinde ac prima non refundit in Deum ut causam, sed in eventum et creati arbitrii consensum: id enim præ prima Deo solum tribuit, ut exploret quam gratiam voluntas efficacem redditura sit, quam infructuosam: illamque præ ista eligat iis quos vult bene operari. Non itaque Deus gatiæ tribuit efficaciam, sed solum quam ex consensu efficacem prævidit, ipse seligit. Unde argumenta quæ gratiam ex consensu efficacem refellunt, hanc secundam sententiam perinde impugnant. Tertio, illud adhuc incommodum habet, quod præterea iis pene omnibus argumentis obnoxia sit quæ proferri solent contra gratiam per se efficacem; nam homo cui Deus ea solum auxilia seligit quæ frustranda prævidit, nihil amplius aut facit aut faciet, quam ille cui Deus denegat gratiam per se efficacem, ac pure sufficientem tribuit; ut etiam expendit Mertinonus recens ex societate scriptor in suo Anti-Jansenio (disp. 26, sect, 3, num. 25), unde merito concludit eam sententiam inutiliter excogitatam fuisse ad expediendas aut emolliendas difficultates circa auxilia divinæ gratiæ. Quarto, hæc sententia non salvat modum quo merita et opera bona dari et effici a Deo tradunt Scriptura, Patres, et concilia: nempe ita ut ipse sit qui operatur in nobis velle et perficere; qui facit ut faciamus, auferendo cor durum, et præbendo cor docile; qui operatur omnia in omnibus, etc. Hæc enim et innumera hujusmodi in hac secunda sententia vera non sunt, quia juxta eam Deus non operatur nostrum consensum, sed prius explorat ubi et quando consensuri sumus, nec ex duobus æqualiter induratis uni præ alio cor emollit, sed eo solo uni præ alio favet, quod illum in illis ponat circumstantiis in quibus prævidit ipsum cor suum præ alio emolliturum, consensurum, et bene operaturum. Quinto, id palmare incommodum habet hæc sententia ut cum Deum operum bonorum auctorem suo sensu salvare

velit, eumdem imprudenter simili modo malorum operum faciat auctorem; quod ut impium anathematizat Tridentinum. (Sess. 6, can. 6.) Nam juxta hanc sententiam, liberum arbitrium perinde omnibus tribuit Deus quo gratiæ consentire et dissentire possint. Omnibus æqualiter offert suum concursum ad dissensum et consensum, ad actus bonos et malos; quantum vero ad auxilia gratiæ, nonnunquam fortiora tribuit dissentientibus et male agentibus, quam aliis; solaque ratio cur fit ut aliqui præ aliis consentiant, et bene agant, ex libertate eorum provenit: Deus autem eo solo auctor est et dator consensus ac boni operis, quia ipse est qui constituit hominem in iis circumstantiis in quibus prævidit consensurum et bene operaturum: atqui similiter ipse est qui constituit hominem in iis circumstantiis in quibus prævidit gratiæ dissensurum et male operaturum: ergo pari ratione auctor erit ac dator dissensus sicut consensus, demeriti sicut meriti, mali operis sicut et boni. Sexto demum, ne alia congeram quæ expendimus contra scientiam mediam, et pro decretis ex se efficacibus; hæc sententia iisdem refellitur argumentis quibus statim probabimus gratiam esse per se infallibiliter efficacem infallibilitate etiam ordinis et causalitatis.

« § III. — *Statuitur tertia sententia, scilicet gratiam esse per se infallibiliter efficacem, etiam infallibilitate ordinis et causalitatis.*

« Hanc sententiam non modo veriorem esse, imo genuinam esse Ecclesiæ doctrinam, a Patribus, conciliis, Pontificibus contra Pelagianos et eorum reliquias defensam, innumera suadent momenta, e quibus quatuor solum hic breviter expendemus.

« Primum ac peremptorium argumentum petitur ex illa Ecclesiæ regula. Sic confitenda est gratia Dei, ut ejus operationi ac dignationi nihil penitus subtrahatur; sed id quo gratia efficax est, quidquid sit, est sine dubio aliquid, imo præcipuum in negotio salutis: quia perum est habere gratiam, si in vacuum habeatur, seu effectu careat: ergo id tam insigne minime subtrahendum est operationi gratiæ; atque adeo confitenda est efficax efficacia ordinis seu propriæ causalitatis. Minor constat. Major ipsam fidei regulam continet, quæ disertis verbis habetur in Capitulis Cœlestini Papæ, capite ultimo, et quam etiam confirmavimus supra, quæst. 3, art. 1, p. 2, ex Scriptura, Patrum traditione, ac perpetuo fidelium consensu; imo quam aperte tradit Apostolus ad *Rom.* xi, 36: *Quoniam ex ipso, per ipsum et in ipso sunt omnia*. Et *I Cor.* iv, 7: *Quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris?* Et cap xii, 6: *Deus operatur omnia in omnibus*. Consequentia vero constat ex terminis: nam hæ voces sunt synonymæ, gratia est efficax ex propria operatione, et est efficax efficacia causalitatis.

« Hoc argumentum eo pluris faciendum est, quod sanctus Augustinus illud potissimum urget ut Pelagianismi reliquias aliquid tantulum gratiæ subtrahentes penitus eradicet; lib. *De prædest. sanct.*, ubi cap. 3 et 4, ingenue fatetur, cum olim errasset, ut postea Semi-Pelagiani, existimans primum saltem consensum, quo fidei propositæ assentimur, nostrum esse proprium ac nobis ex nobis inesse; se hoc ab errore revocatum fuisse præcipue illo Apostoli testimonio quo præfatum argumentum pressius continetur, *Quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris?* Unde non dubito, si qui similiter existiment gratiam non esse efficacem ex sua causalitate, sed ex aliquo ex parte nostra accedente: quidvis illud sit; eodem quoque argumento, si illud mente præjudiciis libera paulo attentius considerarent, ad saniorem sententiam fore reducendos. Nec dici potest eo quidem argumento funditus subrui primam sententiam, quæ gratiæ efficaciam ex solo eventu repetit; at non item secundam, quæ illam repetit ex eo quod Deus gratuita bonitate nos in iis collocet circumstantiis in quibus consensuros prævidit: non enim id est, operari consensum, sed solum illius operandi occasiones nobis procurare; ut per se notum est. Deinde circumstantiæ non operantur consensum, ut illi auctores fatentur: ergo nec Deus ex eo præcise quod illas apponat. Demum, ut superius dixi, si Deus auctor consensus esset, quia ponit nos in circumstantiis in quibus consensuros prævidit: pariter auctor esset dissensus, cum aliquos in iis ponit circumstantiis in quibus dissensuros prævidit. Itaque hæc sententia consensum operationi gratiæ subtrahit, contra fidei regulam.

« Secundum argumentum petitur ex iis Scripturæ, Patrum et conciliorum testimoniis, in quibus efficacia gratiæ ex eo commendatur, quod Deus ipse sit qui facit ut faciamus, qui cor inclinat quocunque vult, qui duritiam ejus aufert, et proclive ad bonum facit, qui non solum vocat per gratiam, sed etiam aures vocationi obedientes præbet, qui præparat voluntatem, qui aptat nos ad omne bonum, qui demum operatur in nobis ipsum velle, id est, consensum: ut merito ei dicamus illud *Jerem* xxxi, 18: *Converte me, et convertar*. Et *Thren.* v, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*. His enim et similibus locis commendatur gratia tantæ energiæ et virtutis ut ei nunquam resistatur; sed propria virtute infallibiliter effectum inferat; juxta illud sancti Augustini lib. *De prædest. sanct.*, cap. 8: *Hæc gratia a nullo duro corde respuitur, quia ad tollendam cordis duritiam primitus datur;* quatenus, ut subdit, ipsa aufert cor lapideum et dat cor carneum; id est, aufert resistendi voluntatem et tribuit consentiendi promptitudinem.

« Tertium argumentum sumitur ex iis itidem apertissimis testimoniis, quæ referunt efficaciam gratiæ ad omnipotentissimam Dei potestatem supra corda hominum; ut præter laudata, hæc quæ sequuntur *Prov.* xxi, 1: *Cor regis in manu Dei*. Id est, perfecte est subditum Dei potestati. *Esther* xiii, 9: *In ditione tua cuncta sunt posita, et non est*

qui possit resistere voluntati tuæ. Lucæ III, 8 : *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahæ.* Id est, ex durissimis pios et fideles efficere; qui locus alludit ad illum *Ezechiel.* XXXVI, 26 : *Auferam cor lapideum, et dabo cor carneum;* id est, cor obediens, ut exponit sanctus Augustinus, cap. 16 *De grat. et libero arbit.* Unde cum Deus Abrahæ fidem gentium promisisset, ipse id firmiter credidit : *Plenissime sciens,* inquit Apostolus, ad *Rom.* IV, 21, *quia quæcunque promisit Deus, potens est et facere.* Ex quo loco notat sanctus Augustinus *De prædest. sanct.* cap. 10, apertissime astrui gratiæ efficaciam ex Dei omnipotentia : *Promisit enim,* inquit, *quod ipse facturus fuerat, non quod homines, quia etsi faciunt homines bona quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quæ præcipit, non illi faciunt ut ipse faciat, quod promisit; quoniam quæ promisit, potens est et facere; non ait prædicere, non ait præscire, sed ait, potens est et facere.* Vide totum locum : directe enim militat contra efficaciam ex præscientia. Hinc sanctus Augustinus centies refert efficaciam gratiæ ad id quod Deus habeat humanorum cordium quo placet inclinandorum omnipotentissimam potestatem. (Vide *De corrЕп. et grat.*, cap. 14.) Hinc exclamat *Enchiridii* cap. 98 : *Quis tam impie desipiat, ut dicat Deum humanas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, et ubi voluerit, in bonum non posse convertere?* Ubi vides eos perstringi, qui efficaciam gratiæ repetunt ex circumstantiis. Sed nimium foret loca omnia recensere.

« Quartum demum argumentum desumitur ex duobus principiis ratione simul ac fide certissimis. Quod homo gratiæ consentiat et bene agat, id semper provenit ex aliquo bono effectu; quod vero dissentiat et male agat, semper provenit ex aliquo defectu : ut enim inquit sanctus Thomas, I part., quæst. 49, art. 1, semper in actione causatur malum propter defectum alicujus principii, sed omne bonum et omnis effectus ad causalitatem Dei reducendus est, defectus vero ad causam secundam : Deus enim est primum principium efficiendi, atque totius boni quod est in creatura; causa vero secunda est sibi principium deficiendi : non enim hoc habet a Deo, sed a se ipsa quatenus est ex nihilo : ergo quovis te vertas, et quemvis modum explicandæ efficaciæ gratiæ sequaris, tandem huc redeundum est, ex nobis quidem fieri quandoque ut gratia sit inefficax : at vero quod sit efficax, id repetendum esse ex divina causalitate : atque ita gratiam esse efficacem ex ipsa Dei causalitate, non vero ex aliquo ex nobis ipsi accedente. Hæc principia non solum fides docet, sed etiam ratio; atque adeo conclusionem ex ipsis sequentem : quam etiam omnes omnino fideles orando confitentur, cum Deo bonorum omnium largitori gratias agunt, non solum quod auxilium quo possent habuerint, sed etiam quod ipsi fideliter consenserint, juxta illud Apostoli *I Cor.* VII, 25 : *Misericordiam consecutus sum ut sim fidelis.*

« His argumentis ita demonstratum puto gratiam non ex præscientia nostri consensus, sed ex efficacia divinæ causalitatis habere ut sit efficax, ut neminem censeam nisi errando posse contra illam veritatem disputare : errando inquam non solum contra fidei regulas, præcipue illam, divinæ gratiæ operationi nihil penitus esse subtrahendum; sed etiam contra philosophiæ principia, ex quibus habemus primum ens esse principium omnis entis; primum bonum esse fontem totius boni; primam causam esse causam omnis effectus et causalitatis causarum secundarum, nec quidquam ejus causalitati debere subtrahi, præter solos defectus, quorum causæ creatæ sunt prima principia, nusquam vero Deus. Non itaque ab iis principiis nos dimovere debet, quod difficile sit hanc efficaciam causalitatis cum libertate et contingentia conciliare : nam propter occulta, negari non debent certa et manifesta. Unde licet nos lateret modus illius concordiæ, imo contra eam difficultates concurrerent quas solvere non possemus : non tamen ob id revocandum esset in dubium id quod fides et ratio constanter astruunt, operationi gratiæ et divinæ causalitati nihil penitus esse subtrahendum. Age tamen nunc expendamus quis sit modus concipiendi gratiam efficacem ex causalitate absque præjudicio libertatis et contingentiæ.

« § IV. — *Referuntur varii modi explicandi gratiam per se et ex propria causalitate efficacem.*

« Primus modus refert efficaciam gratiæ ad causalitatem moralem : quatenus scilicet Deus cum vult voluntatem pietatis actiones reipsa efficere, moralia quædam adhibet motiva, quæ infallibiliter eam ad id perducunt. Quidam tamen, cum putent nullum esse morale motivum ex se infallibiliter consensum inferens, censent hic opus esse scientia media, quæ exploret quibus motivis, et in quibus circumstantiis consensuri simus. Verum hæc sententia gratiam efficacem propria causalitate nomine tenus concedit, reipsa vero eam habet efficacem ex præviso consensu; sicque redit ad secundam sententiam supra rejectam. Unde alii simpliciter concedunt esse motiva quædam moralia, etiam ante scientiam mediam infallibiliter cum consensu connexa, in quibus gratiam per se efficacem constituunt. Hunc modum eo sensu sequitur jam laudatus societatis auctor P. Garnerius. Et ante illum ex nostris Franciscus Aravio, 1-2 quæst. 111, art. 5, dubio 6. Nituntur potissime auctoritate sancti Augustini, lib. I, *Ad Simplicianum*, quæst. 2, et *De spiritu et litt.*, cap. 33; et *in Joan.*, tract. 26 : ubi explicat efficaciam gratiæ per hoc quod Deus utatur suasionibus et motivis ad nos alliciendos congruis; ut pastor ovem ostenso ramo trahit, et mater nucibus puerum.

« Sed hic modus, nisi simul ponat aliquid in voluntate ipsam aptans et inclinans ut a bono divino possit moveri, non satis recedit a Pelagio : qui teste sancto Augustino, lib. *De grat.*, Christi hujusmodi motiones mora-

les admittebat earumque efficaciam valde commendabat. Nec obstat quod ait Bellarminus, Pelagium errasse quod solum admitteret externas motiones, non vero internam luminis infusionem : nam et istam quoque admisit, ut ostendimus supra, cum de variis hæresis statibus ageremus. Et sanctus Augustinus eam ut insufficientem repudiat lib. *De grat. Christi*, cap. 24 : *Legant*, inquit, *et intelligant atque fateantur, non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna atque occulta, mirabili atque ineffabili potestate Deum operari in cordibus hominum non solum veras revelationes* (ecce illam internam illustrationem), *sed etiam bonas voluntates*. Unde in explicanda efficacia gratiæ, licet quandoque utatur motionibus moralibus : quia suo modo juvant ut effectus fiat, nusquam tamen illam in his præcise statuit, sed in eximia Dei virtute, qua voluntatem præparat, mutat, inclinat, infusaque charitate aptat ut ei bonum divinum placeat. Sic docet non solum in libris quos senior et doctior contra Pelagianos scripsit, sed etiam loco laudato ad Simplicianum ; nam in fine secundæ quæstionis sic habet : *Cum nos ea delectant quibus proficiamus ad Deum, hoc inspiratur et præbetur gratia Dei* : quatenus scilicet, ut alibi explicat, aufert cor durum et dat cor docile, id est, a divinis facile mobile; unde efficaciam gratiæ hujus in eo reponit, non quod Deus objecta proponat, et circa illa intellectum illustret, quod pertinet ad scientiam, quæ sola inflat; sed quod voluntatem emolliat infusione charitatis quæ ædificat; seu, ut loquitur concilium Arausicanum, can. 7, quod det suavitatem in consentiendo. Idem ratio convincit; nam ut dicit philosophus, qualis unusquisque est, talis ei finis videtur : unde vis moralium motionum maxime pendet ex dispositione voluntatis ; unde cor hominis lapsi nisi mutetur et emolliatur a gratia, durum est et lapideum circa res divinas; itaque ut a bono divino tangi possit, necessaria est gratia ex parte voluntatis, cor durum auferens, et dans cor docile. Quod si auctores illi admittant ad efficaciam gratiæ requiri non solum moralia motiva, sed etiam aliam gratiam ex parte voluntatis, quæ eam emolliat et inclinet, ut puto non negare, eam tamen gratiam dicant esse morale auxilium ; hi sola voce differunt ab aliis, qui gratiæ efficaciam in physica causalitate reponunt.

« Atque hinc refelluntur qui efficaciam gratiæ repetunt ex motivorum moralium congruitate cum naturali cujusque genio et complexione : nam præterquam hic modus Pelagium sapit, gratiam naturæ subjicientem; nulla est in natura lapsa congruitas, sed magis repugnantia respectu gratiæ, donec eam ipsa gratia reformet : *Lex*, inquit Apostolus ad *Rom.* VII, 14, 23, *spiritualis est, ego autem carnalis sum*... : *Scio quod non habitat in me bonum.... video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ*. Et cap. VIII, 5 : *Qui in carne sunt, quæ carnis sunt sapiunt; et Deo placere non possunt*, nec proinde illis Deus : hæc enim correlativa sunt. Et alibi, *Animalis homo non percipit ea quæ Dei sunt*. (*I Cor.* II, 14.) Itaque non habemus cor congruum ut tangatur a divinis motivis, sed lapideum, donec illud gratia immutet et reformet, ut dicitur Ezechiel, XXXVI, 26. Sicque prorsus eliminanda est hæc cogitatio, motiva boni divini nos efficaciter tangere propter genii et complexionis dispositionem naturalem.

« Secundus modus hanc gratiæ efficaciam statuit in victrici delectatione. Id vero quidam cum Jansenio sic explicant. Aiunt arbitrium hominis ante peccatum fuisse in æquilibrio, quod nulla præveniens delectatio sensibilis aut spiritualis in alteram partem flecteret, sed ipse proprio nutu ut libuisset inclinaret, atque ita fuisse perfecte liberum libertate indifferentiæ : nunc vero abolita funditus per peccatum hac indifferentia, hominem ita esse delectationis mancipium, ut necessario eat quo illa trahit. Hinc malos œstro quodam sensibilis voluptatis necessario ad flagitia rapi ; bonos vero e contra delectatione gratiæ necessario itidem ad pios actus trahi : atque hoc sensu dicunt gratiam nunc esse infallibiliter efficacem ex hac delectatione victrici, quæ in statu innocentiæ foret solum sufficiens. Sed hic explicandi modus palam erroneus est, quia tollit indifferentiam arbitrii in natura lapsa, quod damnatur in tertia propositione ex Jansenianis. Deinde quo nihil absurdius cogitari potuit, efficaciam gratiæ repetit ex infirmitate per peccatum contracta : non enim foret efficax gratia, nisi voluntatem peccatum debilitasset, eamque ad gratiæ consentiendum infirmiorem effecisset, quod plane absurdum est; cum e contra peccatum nos duriores et contumaciores, atque ad resistendum gratiæ paratiores efficiat. Unde alii fatentur quidem hominem etiamnum retinere indifferentiam arbitrii, nutuque suo se determinare; verum, inquiunt, ut id præstet, suaviter induci delectatione boni divini per gratiam infusa, atque hoc pacto victrici : quia, ut inquit sanctus Augustinus in *Expositione Epistolæ ad Galat.*, cap. V : *Quod amplius nos delectat secundum illud operemur necesse est*. Sed licet sanctus Augustinus quandoque hanc delectationem adhibeat ad explicandam gratiæ efficaciam, quia et ipsa suo modo confert ut consentiamus : in ea tamen gratiæ efficaciam unice residere, nec verum est, nec ipse usquam dixit, nec in ejus principiis sustineri potest; ut hæc momenta e multis demonstrant.

« Primo, quia, ut ipse notat loco laudato, quandoque in nobis æquali momento duæ delectationes decertant, nempe boni divini et boni sensibilis : atque tunc, inquit, æquilibrium timore inclinari : unde sæpius docet martyres et alios fideles, dum acrius tentarentur amore aut timore mundano, utiliter timorem gehennæ et justitiæ divinæ adhibuisse ne succumberent. Non itaque vult efficaciam gratiæ in delectatione unice residere. Secundo lib. IV *Cont. Julian.*, cap. 3, paulo post medium, palam agnoscit delectationem Dei nusquam in hac vita tantam esse, quæ boni proprii complacentia superari nequeat ; idem nempe sentiens, quod cum

omnibus scholasticis docet sanctus Thomas : nempe Deum nondum clare visum nusquam sic allicere voluntatem, ut a bonis sensibilibus abduci non possit. Atque hinc notat, etiam perfectos variis infirmitatibus subjici ne sibi placeant; idque probat exemplo Pauli, qui gratiæ dulcedine non solum perfusus, sed etiam inebriatus, ne vel hinc in seipso magis quam in Domino delectaretur et inflaretur, opus habuit colaphizari per Satanam. Item *De correp. et grat.*, cap. 9, exemplo Davidis, cui abundantia suavitatis pene occasio ruinæ fuit, cum diceret *Psal.* xxix, 7 : *In abundantia mea non movebor in æternum,* quique ereptus est ex hoc periculo non uberiori delectatione, sed delectationis ablatione, et salubri tremore, ac periculi timore : ut enim notat. cap. 13, in isto tentationum loco, tanta est tentationum infirmitas, ut superbiam possit generare securitas. Quod idem dici potest de delectatione etiam spirituali : unde licet valeat ad abstrahendum cor a carnali voluptate, non itidem ita juvat contra spiritalem superbiam, cui ipsa etiam occasio esse potest; et ideo eam aliquando sanctis ne superbiant subtrahit Deus, juxta illud *Psal.* xxix, 8 : *Avertisti faciem tuam a me, et factus sum conturbatus.* Itaque etiam in principiis sancti Augustini nulla est delectatio gratiæ in hac vita infallibiliter victrix. Tertio non est gratiæ corruptioni cordis adulari, sed mederi; unde etiam si per peccatum cor nostrum ita corruptum foret, ut delectationem perdite amaret, et semper sequeretur : non foret gratiæ huic corruptioni quasi connivendo nos ad bonum sola delectatione trahere, sed magis cor ita reformare, ut delectabilibus recta et honesta præferret : in hoc enim sanitatem cordis omnes tum Christiani tum ethnici, præter solos Epicureos, statuunt; ut mirum sit primum istud honestæ vitæ rudimentum non advertisse illos delectationis victricis prædicatores. Atque hinc ducitur postremum argumentum. Hic enim dicendi modus Epicureismum sapit, supponens omnes et malos et pios ad agendum unice induci motivo delectationis, nusquam officio, ratione et pura ab omnibus delectationis illecebris honestate : cum e contra schola Christi nos docet non suavia sequi, sed recta : quantumvis ægro nostro palato sint amara; id est, ut ejus verbis loquar, non gaudium, sed crucem; Deumque amare, non quia delectat, sed quia dignus est; in quo purus amor amicitiæ consistit, quo quæritur amici bonum, non proprium, uti facit amor concupiscentiæ, juxta illud : *Charitas non quærit quæ sua sunt* (*I Cor.* xiii, 5) : ob id videmus Deum imperfectos quidem instillata quadam rerum divinarum suavitate ad se quandoque allicere : perfectis vero illam subtrahere; ita ut quæ Dei sunt insipida, amara et cruciantia sæpe sentiant : ut discant Deum colere non solum gratis, sed etiam suo quodam dispendio, præcise quia ipse dignus est; non illecebra propriæ satisfactionis illecti, sed sicca et pura rectitudinis, officii, legisque æternæ regula inducti, qui proprie est cibus fortium; cum delectatio sit lac parvulorum. Hinc Christus et suo et perfectorum nomine, amarum calicem de manu Patris suscipiens, *Verumtamen,* inquit, *non mea voluntas fiat, sed tua.* (*Luc.* xxii, 42.) Non ergo efficacia gratiæ tota est in illecebris delectationis, sed in aliquo secretiori et fortiori, quo nobis dat ut propter Deum etiam quæ nobis magis placerent repudiemus, quæ cruciant fortiter eligamus; non quia nobis, sed quia illi sic placet, cui parere justum ac præ omni alio bono æstimabile est, sive delectet sive cruciet.

« At inquies: Ergo mendose dixit sanctus Augustinus, *quod amplius delectat secundum id ut operemur necesse est.*

« Resp. Id verum esse, sed in sensu sancti Augustini : id enim dixit non absolute, sed in hypothesi, si nullum aliud occurrat motivum : nam, ut sæpe notat etiam ibidem, ab iis quæ nos delectant sæpe timor nos abstrahit; timor, inquam, non solum pœnæ, sed etiam culpæ : quod idem præstare possunt pleraque alia motiva officii, honestatis, utilitatis, etc., ut ipsa confirmat experientia. Deinde latius usurpat delectationem pro quovis affectu ad bonum : ut sensus sit, nos secundum id operari quod magis amamus et ut finem proponimus; quo sensu verissima est hæc sententia, sed manet integra quæstio, unde sit efficacia gratiæ cor nostrum ita confirmantis in Dei dilectione, ut nullum bonum ab ea nos abstrahat : cum certum sit secundum omnes nostrum erga Deum amorem non esse indefectibilem et inamissibilem in hac vita. Itaque modo illo ut insufficienti rejecto.

« Tertius efficaciam gratiæ refert ad actus indeliberatos, piam scilicet affectionem a Deo inspiratam, quæ cum fortior datur quam sit tentatio, semper eam vincimus : et tunc dicitur gratia efficax. Ita e nostris Gonzalez. Verum etsi pia affectio divinitus inspirata multum conferat ad efficaciam gratiæ, non in ea sola residet : inspiratio enim est ut semen actus boni, qui ex ea per deliberationem educitur, sed defectibiliter; qui defectus non semper oritur ex graviori tentatione ut vult Gonzalez, sed etiam ex instabilitate mentis, et innumeris aliis causis. Unde ut ex inspiratione infallibiter oriatur actus bonus liber, non satis est vis et efficacia hujus inspirationis, quæ pertinet ad gratiam operantem, sed requiritur adhuc gratia cooperans, qua fit ut inspiratio illa ad ultimum effectum perveniat. Non ergo infallibilis efficacia gratiæ solum referri potest ad inspirationem, sicut nec ad vigorem solum seminis refertur ut ex eo infallibiliter fructus germinet : nam quantavis sit ejus virtus, innumeris tamen aliis præsidiis indiget, et variis defectibus impediri potest. Unde ut contingit vegetissima semina fructu carere, variis defectibus aliunde ortis; et languidiora fructificare, aptis adjuta fomentis : ita contingit fortiores inspirationes aliquando effectu carere, ac debiliores illum obtinere : aliis præsidiis eas juvantibus.

« Quartus modus efficaciam gratiæ refert

ad multitudinem auxiliorum : quatenus Deus cum vult conversionem aut aliud pietatis opus, tot et tanta adhibet auxilia, ut tandem aliquod expugnet pervicaciam voluntatis; sic integro suo de gratia opere statuit Pater Ludovicus Thomassin, presbyter Oratorii Jesu, contenditque hunc esse modum veterum theologorum. Sed hic modus nihil novi dicit : omnes enim admittunt hanc auxiliorum collectionem, v. g. ad peccatoris conversionem. Verum nodum non solvit : nam integra manet quæstio, unde sit ut e multis illis auxiliis, quorum pleraque frustrantur, unum præ aliis sit efficax. Si dicas, quia præcedentia voluntatem præparaverunt : rursus redit quæstio, unde habeant hæc auxilia ut infallibiliter voluntatem disposuerint. Si reponas et priora cor præparasse, et illud postremum illud convertisse propria sua efficacia ; id ipsum explicandum erit, unde sit hæc efficacia. Si vero dicas hanc efficaciam inde esse, quod voluntas sui consensus arbitrii huic potius auxilio, quam aliis consentiri maluit, ut videtur hic auctor docere : jam sequitur quod ipse omnino rejicit, gratiam esse efficacem ex consensu. Item admittendam esse scientiam mediam, qua Deus certo videat, cuinam auxilio consensura sit voluntas; non enim hoc videt præcise in suis decretis et efficacia auxiliorum, qua'em hic auctor explicat. Unde hic modus ab iis defendi nequit, qui censent gratiam esse ex ipsa causalitate divina efficacem.

« Quintus modus gratiæ efficaciam in præmotione physica potissimum reponit. Hunc communiter tenet schola Thomistica ; eum autem facile intellexerit probaveritque, quisquis veram atque legitimam præmotionis physicæ ideam in mente habuerit ; habebit porro, si nomine præmotionis nihil aliud concipiat, quam ipsam voluntatis applicationem, seu ut loquitur sanctus Thomas 1 part., quæst. 105, art. 2, ad primum Dei inexistentis virtualem contactum, quo voluntatem movet, applicat et ad actum reducit : quæ motio seu virtualis contactus non inest voluntati ut forma quædam habens esse ratum et fixum, id' est, permanenter exsistens in ipsa voluntate, sed *est in ea ut intentio sola habens esse quoddam incompletum per modum quo colores sunt in aere, et virtus in instrumento artificis :* verba sunt sancti Thomæ quæst. 3, *De potentia*, art. 7 *ad septimum*, quibus significatur nomine motionis seu præmotionis divinæ intelligi virtutem quamdam agenti creato per modum transeuntis a Deo impressam, qua physice movetur et applicatur ad actum, fitque ut cum prius esset solum in potentia ad agendum, jam actu agat, seu ad actum agendi reducatur. Atque ex ea notione physica præmotionis (quam etiam in ordine supernaturali locum habere indubitatum esse debet, vel saltem hic supponimus ex alibi dictis) jam facile intelligitur eam non immerito adhiberi ad explicandam divinæ gratiæ efficaciam : enim vero si præmotio physica nihil sit aliud quam virtus a Deo voluntati impressa per quam voluntas movetur et applicatur ad agendum ; imo si sit ipsamet applicatio activa voluntatis, cum plane repugnet esse applicationem activam, nisi sit applicatio passiva, repugnetque poni unam et non poni alteram, proindeque sit infallibilis omnino inter utramque connexio, palam necesse est motionem illam quæ ex natura sua est applicatio voluntatis ad actum, itidem ex natura sua infallibiliter operationem voluntatis efficere ; sicque medium esse aptissimum ad explicandam gratiæ efficaciam.

« Hanc porro infallibilem atque efficacissimam connexionem inter divinam motionem et consensum voluntatis a Deo motæ non ut nuperum commentum a recentioribus Thomistis excogitatum, sed ut doctrinam in sancto Thoma fundatissimam profe-rimus. (1-2, quæst. 10, art. 4 ad 3) : *Si Deus*, inquit sanctus doctor, *movet voluntatem ad aliquid, impossibile est quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter ; unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur ;* quasi dicat : si Deus moverit voluntatem, oportet eam infallibiliter ad id moveri, ad quod a Deo applicatur, sed eo modo qui naturæ sive conditioni voluntatis congruat, hoc est cum plena libertate : quippe ut dixerat in corpore articuli, *ad divinam providentiam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare; unde omnia movet secundum eorum conditionem... quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius.*

« Hic sane obiter tria notari velim. Primum, quam indigne quidam inficientur sanctum Thomam agnovisse et admisisse præmotionem et prædeterminationem : quid enim est determinari vel moveri voluntatem a Deo ut agat, nisi prædeterminari vel præmoveri ? motio namque moventis natura saltem et causalitate præcedit motum mobilis. Secundum, hanc motionem libertati non nocere, sed potius eam causare : non enim ex necessitate voluntatem determinat ad unum, sed remanet motus ejus contingens, id est, liber. Tertium, hanc motionem esse efficacissimam, quia si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est quod voluntas ad illud non moveatur. Quibus similia habet 2-2, quæst. 24, art. 11. *Impossibile est*, inquit, *hæc duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quod ipse charitatem amittat peccando.* Ubi certe non potest non intelligere sanctus Thomas infallibilem connexionem inter motionem Dei moventis et operationem voluntatis a Deo motæ, idque ut ait quæst. 6, *De malo*, art. 3 : *Propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest.* Motio ergo divina, prout explicatur a Thomistis, est medium aptissimum ad explicandam quoque gratiæ efficaciam.

« Multa hic objiciunt et objecerunt olim in congregationibus de auxiliis adversarii argumenta; sed hactenus nullum vidi quod directe nostrum explicandi modum impetat; omnia enim eo tendunt ut ostendant physicam præmotionem non esse admittendam, vel quia sit inutilis, vel quia tollat libertatem, vel quia Deum faciat auctorem peccati; nusquam vero ut probent et evincant physicam illam præmotionem (si daretur, et quam revera dari pertendunt Thomistæ) fore medium minus aptum ad explicandam gratiæ efficaciam. Quapropter cum nec hujus loci sit probare dari præmotionem physicam nec argumenta adversus eam proferri solita solvere, ab iis referendis hic supersedeo.

« Dicet fortasse quispiam, hunc modum, utut ad explicandam hanc gratiæ efficaciam opportunus videatur; attamen pro suspecto habendum: quod cum doctrina sancti Augustini non satis cohæreat; nempe sanctus doctor, lib. *De grat. et libero arbit.*, cap. 16, loquens de gratia efficaci dicit, per eam Deum facere ut faciamus, *præbendo vires efficacissimas voluntati;* cum tamen Thomistæ omnes uno ore fateantur et dicant, præmotione physica non dari vires agendi, sed jam datas ad actum applicari; unde vulgarissimum est apud eos, eam se tenere solum ex parte actus secundi.

« Resp. Dicere quidem Thomistas, præmotionem se tenere solum ex parte actus secundi, per eam vires jam datas ad actum applicari: sed hac virium applicatione vires alias non tribui voluntati, nec dicunt nec dicere possunt; alias contradicerent Angelico suo præceptori, quæst. 3 *De potentia*, art. 7, sic loquenti: *Causa secunda non potest in effectum causæ primæ per propriam virtutem, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus: instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causæ in quantum participat aliquid de virtute illius per motum ejus: sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam participat.*

« Audis sanctum doctorem clare sese explicantem ac docentem, quod quemadmodum instrumentum artis, v. g. dolabræ, participat aliquid de virtute principalis causæ per motum quo applicatur et movetur ad productionem rei artificiatæ: ita causa secunda dum movetur a Deo, recipit quidem motum, sed eum recipiendo simul participat aliquid de virtute causæ primæ: dum itaque dicimus, præmotione physica non dari vires agendi, sed jam exsistentes ad actum applicari, loquimur de viribus agendi quæ rei insint per modum formæ permanentis, seu ut ait sanctus Thomas supra citatus, quæ habeant esse ratum et fixum in natura, quales dat gratia sanctificans seu habitus supernaturales infusi; sed non propterea negamus præmotione physica dari alias vires agendi, quæ scilicet rei insint per modum formæ transeuntis, et *ad modum quo virtus artis est in instrumento artificis.* De quibus intelligendus est sanctus Augustinus, dum dicit Deum facere ut faciamus, *præbendo vires efficacissimas voluntati*, nempe efficacissimas eas vocat, quia se tenent solum ex parte actus secundi, nec proprie ponunt in numero cum motione vel applicatione voluntatis ad agendum, sed sunt ipsa motio regulis divinæ artis temperata atque humanæ voluntati transeunter impressa: ad differentiam aliarum virium, quales dat v. g. gratia sanctificans: hæc enim vires dat quidem, sed quæ ex se ipsis sunt solum sufficientes et quæ efficacissimæ dici nequeant, donec ulteriores accesserint in motione et applicatione consistentes, quas propterea sanctus Augustinus efficacissimas vocat.

« Cohæret igitur optime doctrina nostra cum doctrina sancti Augustini. Dicimus enim cum sancto Thoma, loco laudato, Deum esse causam actionis nostræ, in quantum movet voluntatem nostram ad agendum: *In quo*, inquit, *non intelligitur collatio aut conservatio virtutis*, scilicet permanentis, *sed applicatio virtutis ad actionem*, virtutis, inquam, permanentis, cujus applicatione dicitur una causa operationem alterius efficere: *Sicut homo est causa incisionis cultelli, ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum.* Dicimus deinde cum eodem sancto doctore et conformiter ad mentem sancti Augustini, hac eadem applicatione intelligi collationem alicujus virtutis transeuntis *per modum quo virtus artis est in instrumento artificis*, dum movetur ab ipso. Sed de famosa hac quæstione jam satis.

« QUÆSTIO VI.—*De causa gratiæ.*

« Hæc quæstio procedit præcipue de causa habitualis gratiæ; potest tamen aliquatenus etiam ad actualem pertinere. Nam in spirituali regeneratione habitualis gratia se habet ut forma et terminus, actualis vero ut motus ad illam ducens; porro forma terminans motum, et motus ad formam, easdem habent causas. Cum autem quatuor sint causarum genera: finalis, efficiens, formalis, et materialis: constat in primis causam finalem gratiæ proximam quidem esse nostram beatitudinem, ad quam gratia ducit ut ad finem; ideoque dicitur (*Joan.* IV, 14): *Fons aquæ salientis in vitam æternam.* Finis vero ulterior est gloria Christi, ultimus gloria Dei, juxta illud *I Cor.* III, 22: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.*

« Quantum ad causam formalem, cum ea duplex sit, intrinseca scilicet et extrinseca seu exemplaris: constat itidem gratiam non habere causam formalem intrinsecam, quia hæc proprie locum habet solum in compositis; gratia vero est forma simplex; unde non habet causam formalem, sed ipsa est causa formalis hominis justi, seu justificationis: habet tamen causam exemplarem, nempe gratiam increatam seu naturam divinam ad intra communicatam per æternam generationem: gratia enim nostra est participatio divinæ naturæ, et divina filiatio naturalis est propria causa exemplaris adopti-

væ, quæ fit per gratiam, ut docet sanctus Thomas III parte, quæst. 23. Imo Apostolus ad *Rom.* VIII, 29, illis verbis : *Prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.*

« Quantum ad causam materialem, constat itidem eam esse ipsam animam, quæ est proprium gratiæ subjectum : nam respectu formarum accidentalium subjectum se habetur materia. Verum quia materia non recipit formam nisi præparata per dispositiones, quæ et ipsæ reducuntur ad materialem causam; potest esse aliqua quæstio circa hujusmodi dispositiones, de quibus proinde hic agendum erit cum sancto Thoma.

« Demum causa efficiens gratiæ Deus est, juxta illud *Psal.* LXXXIII, 12 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Sed an ipse solus sit causa gratiæ, potest ambigi. Itaque in hac quæstione totidem articulis quæremus. Primo, an solus Deus sit causa efficiens gratiæ; secundo, an et quomodo ex parte recipientis requirantur dispositiones ad gratiam; tertio tandem, an homo possit esse certus, se habere gratiam : cum enim certitudo effectus petatur ex causis, de hac certitudine agitur in quæstione *De causis gratiæ.*

« ART. I.—*An solus Deus sit causa efficiens gratiæ.*

« Duplex est causa efficiens, principalis scilicet, et instrumentalis. Creaturam posse adhiberi ut instrumentum ad causandam gratiam certum est : nam et hoc modo ad eam concurrunt sacramenta, ut docet sanctus Thomas III parte, quæst. 62, art. 1. Unde hic solum agitur de causa principali gratiæ.

« Conclusio. — *Solus Deus est causa principalis efficiens gratiæ, neque hoc ulli prorsus creaturæ potest competere.* Sic censent communiter theologi, contra Medinam et Cabreram, qui III parte, quæst. 13, art. 2, humanitati Christi tribuunt rationem causæ etiam principalis gratiæ hominum.

« Probatur primo conclusio auctoritate Scripturæ soli Deo vindicantis justificationem impii quæ fit per gratiam. *Job* XIV, 4 : *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine, nonne tu qui solus es? Osee* XIII, 4 : *Salvator non est præter me. Isaiæ* XLIII, 25 : *Ego sum, ego ipse sum qui deleo iniquitates tuas.* Quæ expressio minus vera esset, si alius præter Deum id posset.

« Accedit auctoritas Patrum, qui ex eo probant divinitatem Filii et Spiritus sancti, quod ipsis sanctificatio et gratiæ largitio conveniat uti et Patri : hoc enim argumentum palam supponit nullam creaturam id posse. Unde sanctus Augustinus, *De peccat. merit. et remiss.*, lib. I : *Quisquis*, inquit, *ausus fuerit dicere : Justifico te, etiam consequens est ut dicat : Crede in me ; quod nemo dicere potest, nisi Sanctus sanctorum.*

« Probatur secundo ratione. Illius solum est producere gratiam per modum causæ principalis, cujus est naturæ limites transcendere, deificare, in filios Dei adoptare, dare jus ad hæreditatem Dei, peccata remittere, Spiritum sanctum dare, totamque Trinitatem intime præsentem efficere : hæc enim omnia gratia nobis præstat, et proinde qui gratiam producit; atqui nulla creatura, sed solus Deus hæc præstare potest : ergo solus potest gratiam producere. Major constat. Minor declaratur. Ille enim solus potest ultra totius naturæ limites evehere, qui ipse naturæ limites fixit et naturæ Dominus est. Ille solus potest alios deificare, qui per se ipsum Deus est. Ille solus adoptare et jus ad hæreditatem dare, qui in familia pater est, propriusque hæreditatis Dominus. Ille solus peccata remittere, quem peccatum offendit, cum sit supremus Dominus. »

CHAPITRE VII. — *De la cause de la grâce ; conclusion.*

La seule question vivement discutée sur la cause de la grâce était celle-ci : la grâce est-elle concréée, ou bien tirée de la puissance du sujet (*concreata an educta de potentia obedientiali subjecti*)? Tous les Franciscains, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, et même parmi les Dominicains, Capréolus et quelques autres adoptaient la première solution. Mais saint Thomas (*De veritate*, quæst. 27, art. 3) adopte la seconde.

On en sera peut-être étonné, si l'on ne se rappelle la théorie métaphysique de l'école dominicaine. On en sera étonné disons-nous, car la grâce est tellement une *forme*, et presque une forme substantielle dans l'opinion de cette école, qu'elle devrait, à ce qu'il semble d'abord, conclure que la grâce ne peut sortir que d'un acte créateur; mais ici comme sur bien d'autres articles nous trouvons une double tendance, dans l'école thomiste, vers le supernaturalisme un peu exclusif, et vers un demi-naturalisme ; de même que nous y trouvons aussi une double tendance vers une sorte d'idéalisme et vers l'antithèse de l'idéalisme.

Et cette double tendance tient de part et d'autre à la théorie du Docteur angélique sur les rapports de la matière et de la forme, qui se répète dans toutes ses doctrines sur les rapports de l'âme et du corps, de la grâce et de la nature, de la révélation et de la raison, de l'Eglise et de l'Etat. Voici du reste comment il raisonnait :

Etre créé, disait-il, est le propre de la chose qui subsiste elle-même, non de la forme qui est inhérente; celle-ci s'absorbe pour ainsi dire dans son sujet d'inhérence. Donc la grâce n'est pas créée.

L'Ecriture pourtant emploie fréquemment ce terme que proscrit le thomisme ; mais Goudin répond qu'il ne s'agit ici que d'une création morale.

« Quæri potest qua actione fiat gratia ; an creativa, an eductiva.

« Quidam censent eam creari, aut certe concreari. Ita Alexander de Hales., D. Bonaventura, Scotus. Imo et e nostris Paludanus et Capreolus. Sed dicendum cum aliis, nec creari nec concreari, sed educi de potentia obedientiali subjecti. Sic docet sanctus Thomas quæst. 27, *De verit.*, art. 3, ad 9 ; et quæst. *De virtutibus in communi*, art. 20

ad 3, ubi statuit habitus supernaturales, quorum præcipuus est gratia, educi de potentia obedientiali subjecti. Unde, 1-2, quæst. 103, art. 9, justificationem impii opponit creationi ut actiones diversas.

« Probatur ratione sancti Thomæ : I part., quæst. 45, art. 4, aliisque in locis creari proprium est rei subsistentis, non vero formæ inhærentis : ejus enim est fieri et creari, cujus est esse; porro forma subsistens est id quod est : forma vero inhærens non est id quod est, sed quod aliud est : atqui gratia non est forma subsistens, sed inhærens, ut omnes concedunt : ergo non creatur, nec itidem concreatur : nam forma inhærens concreari dicitur, cum producitur per actionem sui subjecti creativam, ut notum est ex terminis; atqui actio producens in nobis gratiam, non creat, sed supponit ejus subjectum : ergo non concreatur, sed educitur. Major constat. Prima pars minoris itidem certa est, nempe gratiam supponere subjectum; quod vero dependenter ab eo fiat, sic probatur. Ab eo dependet in fieri, a quo dependet in esse : utriusque enim par est ratio; sed gratia in esse dependet a subjecto uti reliqua accidentia; nec enim ab eo separata subsistit, sed perit : ergo ab eo dependet in fieri. Adde quod si gratia dum fit crearetur, dum desinit itidem annihilaretur; sed non annihilatur : nam ut docent theologi cum sancto Thoma part. I, quæst. 104, art. 4, ex divinis operibus nihil annihilatur : ergo gratia non creatur.

« Objicies : gratia dicitur in Scriptura creari, *Psal.* L, 12 : *Cor mundum crea in me, Deus.* Ad *Ephes.* II, 10 : *Creati in operibus bonis.* Ad *Galat.* VI, 15 : *In Christo nova creatura.*

« Resp. cum sancto Thoma, 1-2, quæst. 110, art. 2 ad 3 : Gratiam dici creari quasi moraliter, quia nihil meriti, nihil juris supponit; at non creatur proprie physiceque; quia subjectum supponit; unde rarius dicitur creatio, sed reformatio, restauratio, vivificatio, resuscitatio, regeneratio; quæ et similes expressiones proprie conveniunt actioni supponenti et transmutanti subjectum; proindeque formam educenti, non vero eam creanti.

« Instabis. Gratia non continetur in potentia animæ; est enim supernaturalis, id est, supra omnem potentiam naturalem : ergo ex ea non educitur.

« Resp. Non contineri in potentia animæ ad quodvis agens naturale comparata, bene tamen comparata ad agens supernaturale : potentia enim passiva dicitur per respectum ad activam, quæ ex ea aliquid facit; porro Deus potest plus facere in natura quam quævis virtus naturalis; unde potentia naturalis comparata ad virtutem Dei, plura continet quam comparata ad agens naturale; et hoc modo in ea continetur gratia ut in potentia, ex qua educi potest per virtutem Dei.

« Urgebis : In eductione subjectum concurrit ut vera causa materialis ad formam educendam; sed repugnat rem naturalem, qualis est potentia animæ, sua causalitate concurrere ad productionem gratiæ; ut quæ excedit omnem naturæ causalitatem : ergo gratia non educitur de potentia animæ.

« Resp. Nego minorem : gratia enim licet excedat virtutem activam naturæ, non tamen passivam et receptivam potentiam. Vel etiam distinguo. Repugnat causam naturalem concurrere ad productionem gratiæ : sub ratione formæ inhærentis, concedo; sub ratione ipsi propria, transeat. Gratia enim cum sit natura divina accidentaliter participata, duas habet rationes; primo, rationem formæ accidentalis; et hoc modo pendet a subjecto in esse, fieri, et conservari; sicut cætera accidentia. Secundo habet rationem naturæ divinæ; et sic excedit omnem naturæ causalitatem naturalem; licet enim potentia naturalis subjecti suam causalitatem exerceat circa omnem formam accidentalem sibi inhærentem, non tamen hæc causalitas esse potest ratio cur illa forma accidentalis sit supernaturalis; imo ex se potius exigit formam pure naturalem; et sic gratiam sub ratione gratiæ proprie non attingit.

« Dices : Opus nobilissimum et Deo proprium, debet fieri actione nobilissima et Deo propriissima, quæ est creatio; sed gratia est opus Dei nobilissimum et propriissimum : ergo fieri debet per creationem quæ est actio nobilior et Deo propria.

« Resp. Gratiam eo modo fieri debere actione nobilissima et Deo propriissima, quo ipsa est opus Dei nobilissimum et propriissimum; talis autem non est secundum suum essendi modum : quia non subsistit, sed inhæret : unde non debet fieri per creationem quæ propria est formarum subsistentium, sed per eductionem ut formæ inhærentes. Verum quia gratia secundum suam specificam rationem antecellit creaturas, cum sit ordinis divini; actio quoque qua fit secundum rationes sibi proprias, antecellit alias externas Dei actiones, etiam creationem; præcipue in tribus. Primo ex parte principii formalis effectivi : nam principium formale efficiendi creaturas sunt ideæ, singula enim propriis rationibus seu ideis creantur; porro ideæ non sunt natura Dei ut talis, sed particulares quidam eam participandi modi a Deo intellecti; at vero principium formale efficiendi gratiam est natura Dei ut talis; quia per gratiam sumus consortes naturæ divinæ, seu deificamur; porro ut arguit sanctus Thomas 1-2, quæst. 112, art. 1, sicut principium igniendi non est nisi forma ignis, ita nec principium deificandi aliud est quam ipsa natura divina. Secundo, actio qua fit gratia, antecellit creationem ex sua propria et specifica ratione : est enim divina quædam generatio, quod creationi non competit : nam creaturæ procedunt solum a Deo ut artefactum ab artifice per effectionem; justi vero ut filii a patre nati per generationem : qui modus perfectior est, et Deo magis proprius; utpote quædam æternarum processionum expressio. Et hoc ipsum notatur *Joan.* I, 3 : nam de cæteris ut artefactis dicitur : *Omnia per ipsum facta sunt* De justis vero ut de filiis dicitur, *qui ex Deo nati sunt.* (*Ibid.*, 13.) Tertio demum actio qua fit gratia excellit ex

parte termini, non enim terminatur ut cætera ad aliquod pure creatum, sed divinum. »

Les autres conclusions sur la cause de la grâce étaient généralement adoptées par toutes les écoles orthodoxes. Toutes admettaient que, suivant le cours ordinaire de la Providence, une disposition préalable à la grâce était demandée de la part de celui qui la recevait (24);

Que dans les adultes cette préparation est un acte libre et un mouvement vers Dieu;

Que les actes qui disposent l'adulte à la grâce ne le disposent pas seulement d'après une loi établie par Dieu, mais en vertu de leur nature; que néanmoins ils y concourent non pas effectivement, mais matériellement et *dispositivement* (25);

Que même dans les enfants, suivant les lois ordinaires, il faut une sorte de disposition imparfaite et proportionnée à leur état (26);

Que lorsque l'homme, par le secours de Dieu, fait tout ce qui est en lui et a ainsi la dernière disposition préparatoire, la grâce sanctifiante lui est infailliblement donnée, en vertu de la préordination de Dieu, mais non en vertu de la nécessité des choses (27);

Que l'homme ne peut jamais être certain qu'il a la grâce, à moins d'une révélation spéciale.

La plupart de ces articles sont posés à la fois contre les semi-pélagiens et contre les luthériens; et ils avaient pour effet métaphysique :

1° De distinguer davantage l'ordre de la raison et de la révélation, de la nature et de la grâce, que le protestantisme tend à absorber l'un dans l'autre;

2° De mettre en lumière l'importance de l'idée de *loi* substituée à celle de *nature*. En effet, la grâce ne peut être une conséquence de la nature : rien n'est plus clair pour qui a la notion de ces deux termes; et en même temps on ne peut les considérer comme n'étant liés par aucun rapport.

(24) Juxta ordinarium Providentiæ cursum ad gratiam ex parte recipientis requiritur prævia quædam dispositio. (Ita in genere statuit S. Thomas hic art. 2.) — « Probatur conclusio ejus ratione. Forma completa et perfecta dans esse fixum et ratum, non introducitur in subjectum nisi prius dispositum et præparatum; sed gratia habitualis est forma completa et perfecta, dans animæ esse supernaturale ac divinum, quod est aliquod esse fixum et permanens, ergo non introducitur absque prævia dispositione subjectum præparante. Minor constat : gratia enim habitualis est forma novi hominis, cui tribuit spiritualem ac divinum quemdam statum; unde se habet ut forma quasi substantialis in illa nova vita divinoque statu. Major vero probatur : primo quidem ratione : nam rectus ordo exigit ut ab extremo ad extremum non subito et immediate fiat transitus, sed quibusdam mediis extrema jungantur; porro forma completa respectu subjecti illa privati et ad eam nullatenus dispositi, se habet veluti extremum : itaque ordo exigit ut mediis illis dispositionibus illi formæ jungatur, subjectum enim dispositum medio quodam modo se habet ad ipsam formam.

(25) « *Conclusio tertia.* — Actus adultum disponentes ad gratiam, non solum ex extrinseca Dei ordinatione, sed etiam ex propria sua natura disponunt ad gratiam; non tamen ad eam concurrunt effective, sed solum materialiter et dispositive. »

« Prima pars est contra quosdam asserentes nostros actus solum moraliter et ex ordinatione Dei disponere ad gratiam. Probatur tamen evidenti ratione. Inchoatio enim ex sui ratione disponit ad consummationem motus ad terminum : et conjunctio patientis cum agente, ad effectum ab eo accipiendum; atqui actus liberi arbitrii per Dei auxilium se convertentis in Deum, est quædam ordinis gratiæ inchoatio, et motus animæ tendentis ad gratiam, per quem homo Deo conjungitur ut fonti gratiæ : ergo ex sua propria ratione hominem disponit ad gratiam accipiendam.

« Confirmatur. Contrariorum contraria est ratio; sed per actum peccati ex ipsa ejus propria ratione homo fit aversus a Deo et indispositus ad gratiam : ergo actus conversionis in Deum, ex sua itidem ratione hominem disponit ad gratiam. »

(26) « *Etiam in pueris, juxta legem ordinariam, requiritur ad gratiam aliqua sive propria sive impropria dispositio eorum statui proportionata.* — Probatur generali principio sancti Thomæ, hic art. 2 : Forma non datur nisi materiæ dispositæ, nempe juxta ejus conditionem ut ibidem ad 3. exponit : ergo etiam in pueris juxta legem ordinariam requiritur aliquid disponens et determinans ad gratiam juxta eorum conditionem; porro differunt ab adultis, quod adulti sint sui juris, suoque actu se statuant; unde conveniens ipsis dispositio est per actum eorum liberum : at pueri non sunt sui arbitrii, sed alieni; unde non congruit ipsis dispositio per proprium actum, sed per alienam operationem; qua scilicet illis confertur sacramentum gratiæ operativum : hæc enim passiva sacramenti susceptio vices gerit dispositionis eorum statui convenientis : nam sicut adultus proprio actu Christo et passioni ejus se conjungens intelligitur disponi ut ab eo gratiam recipiat : ita puer sub alieno jure positus, hoc ipso quod ab alio recipit sacramentum regenerationis ipsum Redemptori uniens, intelligitur disponi ut ab eo vitam gratiæ recipiat; imo quod adultus suo actu facit ut se ad gratiam præparet, idem, ut notant sancti Patres, puer in sacramento præstat aliena ope : nam mater Ecclesia ei præbet et cor ut credat ad justitiam, et os ut confiteatur ad salutem. Itaque etiam in illis salvatur communis lex non dandi gratiam subjecto prorsus indisposito. »

(27) « *Conclusio secunda.* — Homini etiam per actualis gratiæ auxilium se præparanti, et quod in se est facienti, gratia sanctificans non datur necessario, necessitate rei.

« Dixi necessitate rei; duobus enim modis unum ex alio necessario sequi potest. Primo ex ipsa rei natura, ut proprietates sequuntur formam, effectus causam. Secundo necessitate infallibilitatis, orta ex aliquo extrinseco, puta ex promissione Dei, et lege a Deo constituta. Dicimus homini præparato gratiam non dari priori necessitate : sic videtur docere sanctus Thomas hic art. 3. homo enim præparatus ad gratiam, inquit in arg. *Sed contr.*, se habet uti lutum præparatum ad figuram a figulo recipiendam, quam non ex necessitate accipit, sed ex voluntate figuli. Unde in corpore articuli infallibilitatem gratiæ reducit ad intentionem Dei, id est ad ejus voluntatem quæ frustrari non potest.

« Probatur ratione, quam innuit sanctus Thomas. Dispositiones passivæ non habent ex natura rei necessitatem ad formam, ut mollities luti ad figuram, perspicuitas ad lucem, etc., sed actus hominis præparatorii se habent ad gratiam solum passive et nullo modo active : ergo eam ex necessitate rei non inferunt. »

Il y a donc des rapports qui sont une harmonie établie par Dieu et qui ne dérivent pas de l'essence des choses. Et ces rapports ont une suprême importance.

Avant le protestantisme, — au moins un siècle avant, — l'idée de considérer la *grâce* à travers la théorie des formes substantielles fut battue en brèche. Scot déjà donne le signal à cet égard, quoique d'une façon timide. Ockam va beaucoup plus loin. Les protestants dépassèrent le but : la grâce non-seulement ne fut pas une essence péripatéticienne ou une forme, elle cessa d'être une réalité, et il n'y eut plus qu'une seule chose à considérer dans l'ordre moral, la volonté arbitraire de Dieu qui prédestine : la grâce n'étant aux yeux de Luther et de Calvin qu'une dénomination externe. Cet excès suprême de nominalisme renverse toute l'économie de la foi orthodoxe; et il y eut nécessité théologique pour les esprits préoccupés de la foi, non-seulement de se séparer du protestantisme, mais encore de couper au vif ses racines métaphysiques. De là les diverses tentatives des écoles subséquentes qui en général regardent la grâce comme un *mouvement* qui produit tel ou tel effet : à ce point de vue, elle n'est ni la pure et simple volonté de Dieu constituant une dénomination externe pour celui qui la reçoit, ni une *forme* presque *substantielle;* elle est cette sorte d'*entité* que toute la renaissance étudia avec tant de passion, de succès, quelquefois de folie, et dont elle fit sortir par une admirable analyse les prodromes de l'astronomie, de la physique et de la physiologie modernes, — le mouvement.

Ainsi (admirable correspondance de tous les développements de l'activité humaine) la théologie, par la grande discussion de la *grâce* et surtout par l'influence du dogme catholique, conduit l'esprit humain à ces considérations de philosophie mécanique qui étaient ainsi provoquées par le mouvement intime de la métaphysique, et qui devaient avoir de si larges conséquences scientifiques.

Et ce n'est pas seulement les sciences physiques qui se ressentent de ces grands débats.

La morale et le droit, qui sans doute avaient eu le caractère autonome reconnu à toutes les époques chrétiennes, mais qui en fait s'étaient toujours trouvés subordonnés à des considérations étrangères par suite de la métaphysique péripatéticienne, se dégagèrent par l'effort même du catholicisme contre le protestantisme.

Ce n'est pas que même antérieurement au protestantisme et à la réaction catholique, la nécessité de distinguer scientifiquement l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ne fût sentie : à vrai dire, elle l'a toujours été au sein de la civilisation chrétienne. Mais une multitude de circonstances historiques sur lesquelles nous n'avons pas à insister ici, et de plus l'idée platonicienne que domina la philosophie des Pères de l'Eglise, puis l'idée péripatéticienne que domina la philosophie des docteurs, empêchèrent qu'on ne fît droit à cette nécessité importante.

Nous n'avons qu'à nous occuper, *dans cet ouvrage*, de l'influence de l'idée péripatéticienne sur la question des rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Et déjà elle est résolue dans ce qui précède.

Tout ce qui est déterminé et sort du domaine de la pure et simple possibilité est une *forme* ou une *essence* dans le péripatétisme. Nous devons donc nous représenter la grâce comme une *essence* ou une *forme*, en d'autres termes comme une *nature* supérieure à celle que conçoit Aristote, mais vue cependant à travers cette dernière, et qui la domine complètement.

Ainsi, le péripatétisme conduit l'esprit humain à se représenter la grâce sur le type de la réalité métaphysique qu'il conçoit et définit; il sait bien qu'elle est au-dessus de la *nature*, mais il ne sort pas pour la concevoir de l'idée de *nature* ou d'*essence*.

Ce n'est pas tout.

De cela seul que la grâce est une essence péripatéticienne, il s'ensuit que son rapport avec la nature sera conçu sur le modèle du rapport entre la forme et la matière. Donc, la grâce sera tirée de la puissance de la nature, et d'autre part celle-ci aura son actualité par la grâce. Sans doute les thomistes n'allèrent jamais jusqu'à poser carrément cette proposition : elle était en opposition directe avec le dogme catholique; mais ils allèrent dans sa direction jusqu'où la foi le leur permettait ; et nous avons déjà remarqué leur double tendance à restreindre à la fois l'un par l'autre le domaine de la nature et celui de la grâce, comme ils restreignaient aussi, par des implications qui nous semblent aujourd'hui étranges, celui du monde matériel et celui du monde spirituel.

Quand le scotisme arriva, il fit deux choses : 1° il tint moins de compte de la métaphysique péripatéticienne dans la théologie. 2° il modifia cette métaphysique profondément et sans en avoir conscience. (Circonstance toujours très-favorable; les vraies révolutions se font d'ordinaire par ceux qui ne savent pas qu'ils les font.) Ces deux choses se tiennent, du reste, étroitement, comme nous le verrons bientôt.

On comprend, dès lors, que les Franciscains, tout en regardant la *grâce* comme une *forme*, se préoccupèrent moins que les Dominicains d'être fidèles à cette conception.

Toutes les fois, notamment, que les expressions de l'Ecriture ou des Pères semblaient difficiles à concilier avec elle, c'était elle qu'ils sacrifiaient, et c'est ainsi qu'ils étaient poussés peu à peu à sortir des cadres péripatéticiens, du moins, en théologie.

C'est ainsi, par exemple, qu'ils tendirent à substituer la notion de *mouvement* à celle

de *forme* dans cette importante partie de la théologie.

De plus, le scotisme, tout en conservant la notion de *forme* dans la métaphysique, l'avait, nous l'avons déjà dit, très-radicalement modifiée. La *forme*, dans sa synthèse, tendait à ne devenir qu'une simple *essence*, j'entends un principe spécifique, et dès lors elle ne donnait pas à la matière son entité actuelle. De là suit que les rapports de la matière et de la forme n'étaient plus chez les Franciscains ce qu'ils étaient chez les Dominicains et dans le pur péripatétisme. L'âme et le corps, la nature et la grâce devaient, dès lors, n'avoir plus les mêmes relations dans les deux systèmes; dans le thomisme, l'âme et le corps, la nature et la grâce sont presque identifiés par suite de l'élan métaphysique du système; dans le scotisme, il y a distinction beaucoup plus radicale entre ces diverses entités.

Cependant le scotisme, très-radical dans ses principes, très-timide dans ses conséquences, n'est qu'une préparation. C'est Ockam qui est l'audace de cette timidité; mais c'est l'audace qui détruit, nie et ne remplace pas. Il n'admet pas les *formes*, ou du moins il n'admet pas les *formes* de l'école dominicaine, pas même les *formalités* de Scot, Mayronis et Lychetus; mais il ne leur substitue qu'une sorte d'idéalisme sceptique et de kantisme anticipé qui appelle le mysticisme, et le mysticisme, à son tour, appellera le protestantisme. Mais, à ce point, une réaction religieuse et orthodoxe se produit; l'esprit humain, averti par le concile de Trente, remonte la pente du mysticisme et de l'ockamisme, pour dégager celui-ci de ses négations radicales, et chercher dans la tradition scotiste les éléments d'une doctrine qui supprime la *forme*, et affirme la *force*, ou du moins le mouvement.

En même temps, l'ordre de la *nature* qui était déjà bien entamé par l'ockamisme, et que le protestantisme renverse, reparaît sous la revendication catholique, mais séparé désormais nettement de l'ordre surnaturel, et tous les deux nettoyés de l'idée antique de *forme substantielle*.

C'est ainsi que la grande discussion orthodoxe contre le protestantisme assura les conquêtes de l'esprit métaphysique nouveau et la défaite de la méthaphysique péripatéticienne, tendit à séparer d'une façon plus efficace, parce qu'elle était plus scientifique, l'ordre des vérités rationnelles et des vérités révélées, et permit par là soit à la science moderne, soit au droit moderne, d'avoir leurs véritables principes.

GREGOIRE DE RIMINI, théologien du XV[e] siècle. — Son principal ouvrage porte le titre suivant : *Gregorius de Arimino in primum et secundum Sententiarum nuperrime impressus, et quam diligentissime suæ integritati restitutus per doctissimum sacræ paginæ professorem, fratrem Petrum Garamanta doctorem Parrhisiensem* (sic) *Augustinianum, — Venundatur Parrhisiis Claudio Chevalion in vico Jacobo sub intersigno Solis aurei*, etc. (Sans date.)

A la lecture de cet ouvrage, qui rappelle par sa forme toutes les traditions scolastiques, et qui est plus rempli encore de subdivisions que ceux de Scot et de ses disciples, on s'aperçoit que l'auteur se rattache d'assez près à Ockam : néanmoins il le combat sur quelques points, et notamment, sur la question de la distinction de l'âme sensitive et de l'âme intellectuelle; il se prononce dans le sens de saint Augustin, et ceci ne doit pas nous étonner. L'ockamisme s'allia, au XV[e] siècle, soit aux traditions augustiniennes, soit aux tendances platoniciennes ou même mystiques. Grégoire de Rimini représente la première de ces alliances, comme Gerson et Cusa représentent la seconde.

Nous nous demandons, à propos de Grégoire de Rimini, comment il traite la question, si vivement débattue entre les thomistes et les scotistes, de l'actualité de la matière. On sait que, suivant la doctrine officielle, la solution scotiste, qui admet cette actualité, est le comble du réalisme. Si cette opinion était vraie, nous devrions la voir vivement combattue par un disciple d'Ockam qui ne lui est infidèle que sur les applications de son antipathie vis-à-vis des universaux, et qui, du reste, partage pleinement cette antipathie.

Or voici en quels termes Grégoire résout la question.

Substantia corporalis est ens in actis primo modo. (2, dist. 12, act. 1.)

Et lui-même explique un peu auparavant ce qu'il entend par *primo modo :*

« Ens in actis potest accipi dupliciter. Uno modo generaliter pro omni eo de quo contingentes per propositionem de inesse et de præsenti vere enuntiare esse, exempli gratia, dicendo : hoc est, et per appositum illud dicitur ens in potentia de quo non contingit per hujusmodi propositionem, sed tantum per illam de possibili enuntiare esse utpote dicendo : hoc potest esse. Et patet hujus destinationis convenientia, quia dicit Augustinus, lib. V *De Trinitate :* Ab eo quod est esse dicta est essentia.... Alio modo potest accipi ens specialiter pro eo quod est ens in actu primo modo, et est essentia integra et perfecta specie vel perfectio alterius, cum illa perfectam essentiam in determinata specie constituens, et per oppositum ens in potentia potest dici illud quod est ens in actu primo modo tantum, quædam et partialis et incompleta essentia perfectibilis et quasi complectibilis per aliam ut sit essentia integra et perfecta in specie. » (*Ibid.*)

En d'autres termes; il faut distinguer l'être actuel, en tant qu'il n'a pas encore la perfection d'être spécifié et déterminé. — et l'être actuel, en tant qu'il est déterminé et spécifié, ou même qu'il spécifie et détermine.

Nous ferons voir ailleurs quelle est la fécondité de cette distinction; nous noterons seulement ici qu'elle est celle des scotistes, qu'en même temps elle est proclamée par un disciple d'Ockam, et qu'enfin, dans ce-

lui-ci comme ceux-là, elle préside à la question, si vivante au xve siècle, de l'actualité de la matière, c'est-à-dire, de l'élément potentiel.

Par delà ce débat, qu'y a-t-il ? Il y a la théorie de l'acte-puissance, ou du *possest* de Cusa, c'est-à-dire le renversement de l'astronomie et même de la physiologie péripatéticienne.

Mais n'anticipons pas, et contentons-nous de citer, à l'appui de notre assertion, le reste de l'argumentation de Grégoire de Rimini.

« Substantia corporalis per te subsistens naturaliter generata est; igitur materia est, et per consequens est ens in actu primo modo. Antecedens notum est sensu. Videmus enim ignem naturaliter genitum, et plantas, et animalia et multa alia. Consequentiam probo, quia omnis hujusmodi substantia naturaliter genita habet aliquam partem essentialem quæ præfuit suæ generationi et talem nos vocamus materiam. Cum igitur impossibile sit totum esse nisi pars sit, sequitur quod materia est. — Assumptum probo : et sumo, gratia exempli, ignem aliquem naturaliter genitum. Aut aliqua pars ejus præfuit suæ generationi, et aliqua non, aut totus præfuit aut nihil ejus omnino præfuit. Non potest dari secundum, quia tunc ipse fuisset ante suam generationem, et sic non esset genitus contra positum; nec potest dari tertium, quia sequitur quod ipse fuisset genitus naturaliter sicut fuit : esto quod nulla alia substantia fuisset concepta ; consequens autem istud est contra experientiam ; videmus enim quod quandocunque aliquis ignis generatur aliqua alia substantia corrumpitur, ut lignum, vel fumus, vel aliquid aliud, nec unquam videmus ipsum generari, quin alia substantia corrumpatur. — Secunda probatur, quia, si nihil ejus præfuit, igitur ipse totaliter seu secundum quodlibet hic est productus a suæ generanti naturali concurrente tantum actione universalis et primi agentis, et illud fuit sufficiens productivum ejus. Igitur esto quod lignum quod fuit corruptum cum ignis ille fuit genitus non fuisset ibi, adhuc sufficiens fuisset producere illum ignem ; nam constat quod lignum illud non fuit causa efficiens, nec totalis, nec partibilis (partialis) hujus ignis...... » (*Ibid.*)

On voit que la question de l'*omne vivum ex ovo* se rattache très-directement à ces considérations de pure métaphysique sur l'actualité de la matière première et de la génération.

Grégoire ajoute :

« Hoc potest argui per auctoritatem et theologiee et physice. Nam secundum theologiam materia creata fuit, nec Deo fuit coæterna; igitur materia non est tantum in potentia : ut esset et potuit esse per potentiam Creatoris tantum et ita etiam nunc si esset tantum in potentia, non posset esse nisi per potentiam Creatoris. Antecedens patet per Augustinum in libro *De fide et symbolo : Nullo modo*, inquit, *credendum est illam ipsam materiam de qua mundus factus est potuisse tanquam coæternam et coævam Deo, et infra etiam certissime creditur omnia Deum fecisse ex nihilo, quia etiam si de aliqua materia factus est mundus eadem ipsa materia de nihilo facta est.* Eamdem sententiam ponit *Confess.* lib. XII. Hoc communiter omnes theologi tenent; secundum philosophiam etiam idem patet, nam philosophi ponunt eam ingenerabilem et incorruptibilem, et si sic, igitur non tantum potest esse, sed est. Consequentia patet, quia si non esset, sed tantum posset esse et secundum philosophiam non posset esse per creationem, igitur per generationem, et per consequens non esset ingenerabilis. »

Ces divers arguments sur l'actualité de la matière se trouvent dans les scotistes ; ce dernier surtout, c'est-à-dire l'argument emprunté aux souvenirs augustiniens.

Ces arguments et la conclusion qu'on en tire ne sont donc point le fond même du réalisme, comme M. Hauréau l'a cru, puisque nous les voyons si longuement présentés et défendus par un docteur antiréaliste (28).

GUILLAUME DE CHAMPEAUX. — Le premier représentant illustre et à ce titre le vrai fondateur de la doctrine réaliste, déjà enseignée, mais enseignée vaguement avant lui. Guillaume, né près de Melun, à Champeaux, en 1070, eut pour maîtres Manegold de Lutenbach, Anselme de Laon, et enfin le dialecticien fameux dont il fut l'antagoniste le plus redoutable, Roscelin. Devenu maître à son tour, il enseigna successivement dans l'école de la Cathédrale et à l'abbaye de Saint-Victor. Son disciple le plus fameux fut Abélard qui devint son adversaire, comme lui-même avait été l'adversaire de son maître. Guillaume mourut en 1120, évêque de Châlons-sur-Marne.

Il est impossible de douter de l'influence considérable qu'il exerça par son enseignement ; malheureusement nous ne le connaissons guère, jusqu'ici, que par les écrits d'Abélard. Il ne nous reste de lui que deux opuscules, l'un sur la question favorite au XIe siècle, sur l'*Eucharistie*, l'autre sur l'*Origine de l'âme ;* ces deux opuscules qui ont été publiés par Mabillon et Martène, appartiennent surtout à la théologie positive. Ajoutons à ces opuscules un traité des *Sentences*, resté manuscrit, et qui, au jugement de MM. Cousin et Hauréau, ne présente rien de remarquable au point de vue de l'histoire de la scolastique (29). Les qua-

(28) Grégoire de Rimini n'est pas toujours du même avis que Guillaume Ockam : il le combat notamment sur la question de la destruction de l'âme sensitive et de l'âme intellectuelle. (In II *Sent.*, dist. 16 et 17, quæst. 2.)

(29) Quelque juste déférence que nous ayons pour les recherches de MM. Hauréau et Cousin, il nous semble *a priori* qu'il y a quelques raisons d'interjeter appel de leur rigoureux jugement sur le *Traité de l'Eucharistie*. Il nous semble difficile qu'en examinant une question qui a suscité les grands débats scolastiques, Guillaume de Champeaux n'ait

rante-deux fragments inédits que M. Ravaisson a découverts récemment à la bibliothèque de Troyes, ne sont pas encore connus du public, de sorte que nous en sommes réduits à conjecturer la doctrine du maître du réalisme par quelques passages de l'*Historia calamitatum* et du *De speciebus*, et d'un autre ouvrage d'Abélard.

Ces textes nous apprennent que Guillaume de Champeaux passa successivement par deux doctrines différentes :

« Inter cætera disputationum conamina, » dit le philosophe du Pallet dans son *Histoire*, « antiquam ejus de universalibus sententiam potentissimis argumentationum disputationibus ipsum commutare, imo destruere compuli. Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Sic autem is tam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non *essentialiter*, sed *individualiter* diceret. Et quoniam de universalibus in hoc ipso præcipua semper est apud dialecticos quæstio ac tanta, ut eam Porphyrius quoque, in Isagogis suis, cum de universalibus scriberet, diffinire non præsumeret dicens : *Altissimum enim est hujusmodi negotium*, cum hanc ille correxisset, imo coactus dimisisset sententiam, in tantam lectio ejus devoluta est negligentiam, ut jam ad dialectica u vix admitteretur. »

Il ressort clairement de ce passage que Guillaume de Champeaux modifia sa doctrine; mais quelles sont précisément ces deux théories dont l'une se traduit par le mot d'*essentialiter* et l'autre par le mot d'*individualiter*, c'est ce qu'il n'est pas très-facile de déterminer.

Cette difficulté même a paru si grande, que MM. Baumgarten-Crusius, Cousin et de Rémusat se sont crus autorisés à adopter une variante et à changer le mot qu'on ne pouvait expliquer : changement du reste qui semble justifié par une annotation marginale de d'Amboise et par plusieurs manuscrits. Cependant M. Hauréau, après avoir étudié sérieusement la question, se prononce pour le maintien de l'ancienne leçon, et il nous semble invoquer des raisons, sinon décisives, du moins extrêmement fortes.

En maintenant donc le mot d'*individualiter* dans le texte, comment l'interpréter? Ici commencent de nouveaux embarras, ici des discussions nouvelles.

Suivant M. Hauréau, la première doctrine de Guillaume de Champeaux consiste à soutenir l'identité de l'espèce et de l'individu : l'individu est essentiellement son espèce, ou l'espèce est totalement, intégralement, essentiellement l'individu ; de telle sorte que si Socrate par exemple va quelque part, l'espèce tout entière, l'*homme* le suit, et que l'homme étant en même temps ailleurs, parce que d'autres individus humains sont ailleurs, Socrate est à la fois où il est et où il n'est pas. Aussi M. Hauréau rappelle-t il l'objection d'Abélard contre ce système, et il la croit fondée. On sait que cette objection est présentée en ces termes par le philosophe du Pallet : « S'il en est ainsi (c'est-à-dire, si le système de Guillaume est admis), comment pourra-t-on nier que Socrate soit dans le même temps à Rome et Athènes? en effet, là où est Socrate, là est aussi l'homme universel, qui a dans toute sa quantité revêtu la forme de la socratité; car tout ce qui prend l'universel, il le prend en toute sa quantité. Si donc l'universel, qui est tout entier affecté de la socratité, est à Rome dans le même temps tout entier dans Platon, il est impossible qu'en même temps et au même lieu ne se trouve pas la socratité qui contenait cette essence tout entière. Or partout où la socratité est dans un homme, là est Socrate; car Socrate est l'homme socratique : à cela un esprit raisonnable n'a rien à répondre. » M. Cousin et M. Rousselot estiment que cette réfutation d'Abélard ne porte que sur un système forgé à plaisir; à leur point de vue, l'individu et l'espèce ne sont pas identifiés dans le système de Guillaume; l'universel est la substance des accidents individuels, mais il n'est pas une seule et même chose logique avec eux; de telle sorte que l'identité de l'universel au sein de divers individus n'implique nullement que ce qui est vrai d'un individu, pris comme individu, soit vrai aussi d'un autre individu, pris aussi comme individu. M. Hauréau est d'une opinion toute contraire; il fait remarquer que l'objection d'Abélard a été reproduite plus tard par Nisolius et Salabert (30) et qu'elle se trouve aussi contenue par avance dans le VII[e] livre de la *Métaphysique* d'Aristote. Il en conclut que l'interprétation du réalisme par le philosophe du Pallet ne peut être considérée comme un caprice individuel et qu'elle est l'expression d'une vérité de tout temps admise. C'est même cette interprétation qui lui sert de point de départ pour expliquer la seconde doctrine de Guillaume; cette seconde doctrine ne serait autre, suivant lui, que la doctrine que MM. Cousin et Rousselot ont cru voir dans la phrase énigmatique qui explique la première : *ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis*. D'après cela Guillaume aurait d'abord enseigné que

pas touché indirectement à des questions métaphysiques. Nous verrions donc avec plaisir les catholiques intelligents relire encore ces *opuscules*.

(30) « Nos prorsus ita dicimus et affirmamus in tota rerum natura nihil esse nec esse posse quod unum et idem cum sit, eodem tempore totum et integrum possit esse in multis, vel singularibus subjecto distinctis, vel speciebus quomodocunque differentibus. Nisolius, antibarbarus. (L. I, c. 8.)

« Si verum est in ista propositione *Petrus est homo*, prædicatum *homo* esse universale, sequetur procul dubio Petrum esse omnem hominem, nunquam enim homo est proprie universale quin ipsi affigi possint hæc syncatagoremata *omnis* aut *nullus*, quæ sane sunt signa universalia. » (SALABERTUS, *Philosophia nominalium vindicata*.)

l'universel est essentiellement, substantiellement l'individu; puis se ravisant il aurait dit: (nous employons les propres expressions de M. Hauréau) : « Cette chose universelle qui est l'espèce se retrouve individuellement chez chacun des individus;» ou mieux encore : «L'essence commune à tous supporte l'individualité, les attributs individuels de chacun, et, sous cette forme individuelle, elle est tout entière à la fois chez Platon, chez Socrate, et chez tous les autres individus qui participent de l'humanité. »

M. Cousin, nous l'avons déjà dit, rend compte de la transformation qui s'opéra dans la théorie réaliste, en substituant dans le texte d'Abélard, le mot d'*indifferenter* au mot d'*individualiter* Expliquons la portée de ce changement. On sait, par Jean de Salisbury et par divers auteurs, qu'il a existé au XII° siècle un système fameux connu sous le nom de système de la non-différence, système qui a eu notamment pour appuis Adélard de Bath et Gautier de Mortagne. — *Voy.* les articles ADÉLARD DE BATH et GAUTIER DE MORTAGNE. — Ce système, que nous apprécions ailleurs *in extenso*, consiste à soutenir qu'il n'y a rien, si ce n'est l'individu, qui existe à titre de *nature* ou d'essence distincte, mais que dans l'individu lui-même il faut distinguer divers éléments : 1° l'élément purement individuel, lequel tombe sous les sens; 2° un autre élément perceptible à la seule raison et qui est semblable dans l'individu à ce qui se trouve de fondamental dans les autres individus de même espèce. Ainsi l'universel serait, dans la théorie d'Adélard et de Gautier de Mortagne, ce que les êtres de même espèce contiendraient de non-différent. Est-ce là la seconde théorie de Guillaume de Champeaux? c'est ce que pense M. Cousin d'après la variante *d'indifferenter* qu'il a trouvée dans d'Amboise et qu'admettait déjà Baumgarten-Crusius (31).

Quant à nous, avouons humblement qu'après de si savants débats la question ne nous semble pas encore suffisamment éclaircie.

Sans doute nous reconnaissons que les arguments de M. Hauréau pour maintenir la vieille leçon d'*individualiter* sont au moins très-difficiles à réfuter; mais c'est le seul point que le savant érudit nous semble avoir démontré. L'interprétation qu'il donne des deux théories de Guillaume nous paraît sujette à bien des difficultés. La première de ces théories consisterait, dans son système, à admettre une identité parfaite entre la différence individuelle et l'universelle. Mais Abélard lui-même ne semble-t-il pas attribuer à son adversaire une opinion toute différente, nous allions dire toute contraire? Ne dit-il pas que Guillaume de Champeaux admet que les êtres diffèrent par leurs accidents individuels, bien qu'ils soient identiques par leur essence qui constitue l'universel : *quorum (individuorum) nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas*; et dès lors comment soutenir que d'après Guillaume l'élément individuel est constitué par l'élément universel? Cette phrase, significative dans sa brièveté, nous semble donner raison à M. Cousin contre M. Hauréau. D'autre part, il nous semble aussi que le savant historien de la scolastique force un peu le sens des mots lorsqu'il essaye d'expliquer la seconde opinion de l'évêque de Châlons-sur-Marne. Celui-ci, d'après Abélard, dit que l'universel est individuellement dans les êtres dont on l'affirme. M. Hauréau en conclut qu'il fait de l'universel la substance commune que viennent modifier les accidents. Nous ne voyons pas bien, il faut l'avouer, le rapport qui existe entre le texte d'Abélard et l'interprétation de M. Hauréau. Soutenir qu'une chose est dans une autre individuellement, ce n'est pas soutenir qu'elle se trouve à la fois dans celle-là et dans toutes celles qui appartiennent à la même espèce; en d'autres termes soutenir qu'un élément de l'être se trouve dans une substance à titre individuel, ce n'est pas soutenir qu'il s'y trouve à titre universel.

Cependant l'explication de M. Cousin ne nous paraît guère plus admissible que celle de M. Hauréau. Ce n'est pas qu'en adoptant la leçon d'*individualiter*, que l'illustre éditeur d'Abélard a, nous le croyons, indûment rejetée, son système ne soit encore conciliable avec le texte de l'*Historia calamitatum*. On peut comprendre en effet que Guillaume de Champeaux, en déclarant que l'universel s'affirme individuellement de ce dont on l'affirme, veut dire qu'il existe réellement dans tous les individus, mais non d'une manière indivise, ou en d'autres termes, qu'il se partage entre les êtres particuliers. Dès lors, le mot d'*individualiter* aurait, au fond, le même sens que celui d'*indifferenter;* et l'on expliquerait aussi facilement dans cette hypothèse la note d'Amboise et les leçons de deux manuscrits de la Bibliothèque nationale et de la bibliothèque de Troyes (32). Mais plusieurs raisons alléguées par M. Hauréau rendent cette opinion assez peu vraisemblable. 1° Abélard, en signalant le système de la non-différence, ne l'attribue jamais à Guillaume de Champeaux, lui qui ne manque jamais une occasion de le citer et de le combattre, pour ainsi dire, personnellement. 2° Jean de Salisbury, un des historiens les plus judicieux du mouvement intellectuel du XI° et du XII° siècle, signale Gautier de Mortagne comme l'inventeur de la théorie en question. 3° Cette théorie eut un succès incontestable, et au contraire, Abélard nous représente celle de Guillaume comme ayant misérablement échoué dans le silence et dans l'inattention générale.

Quant à l'interprétation de la première

(31) On remarquera que M. Rousselot, sans admettre cette variante, conclut néanmoins comme M. Cousin.

(32) Ajoutez encore à cela que dans les manuscrits que Ravaisson dit avoir compulsés, il a lu *indifferenter* et non *individualiter*.



doctrine de Guillaume par M. Cousin, elle n'est pas non plus exempte de difficultés. En premier lieu, on n'admet pas sans peine qu'Abélard, Nisolius, Salabert aient imaginé d'un commun accord un réalisme qui n'aurait aucun fondement dans la réalité. En second lieu, l'expression dont se sert à plusieurs reprises le philosophe du Pallet, lorsqu'il expose le système de son maître, doit être prise en sérieuse considération; c'est l'expression : *essentialiter, ut eamdem* ESSENTIALITER *rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis*. Qu'on remarque bien que la réalité universelle est, suivant ce texte, *essentiellement* la même dans tous les êtres de même espèce (33); c'est-à-dire que l'unité qui lui est propre est celle qui constitue l'essence même des êtres. Car, si l'essence de l'être, c'est-à-dire dans le langage de la scolastique, ce qu'il est en lui-même, son être, est constitué par l'*universel*, alors même que les éléments quelconques qui l'individualisent sont logiquement distincts de cet universel, comme M. Cousin me paraît le démontrer à l'avance contre M. Hauréau, il n'en reste pas moins vrai que le lieu et les accidents affirmés de la chose individuelle doivent s'affirmer aussi de l'universel qui est l'*être* même, le *esse* de cette chose; qu'ainsi l'*humanité* tombe dans l'espace et le temps avec les êtres humains qu'elle constitue, comme êtres; et qu'alors se représentent, avec une certaine force, toutes les objections d'Abélard que M. Hauréau accepte à un autre point de vue que nous, et que repoussent MM. Cousin et Rousselot.

L'argumentation de MM. Cousin et Rousselot nous semblerait exacte, sans doute, si Guillaume de Champeaux distinguait l'essence et la substance des êtres, ou en d'autres termes, s'il regardait, ainsi que le fait le langage de la métaphysique moderne, l'essence des choses non comme leur être même, leur *esse*, mais comme leur caractère distinctif, caractère qui s'applique à cet être, à cet *esse* pour le déterminer, et qui, partant, le présuppose. Mais il ne faut pas oublier le sens rigoureux des mots de cette langue, si exacte, quoique si peu vivante, du moyen âge philosophique. En scolastique, dire que l'universel est l'essence de la chose, ce n'est pas dire que la chose participe de l'universel, c'est dire que l'universel est l'être de la chose. M. Cousin suppose que dans le système de Guillaume, tel qu'il est exposé par son adversaire, Socrate et Platon sont dans des lieux différents, comme individus, mais que l'humanité, qui est une en eux, n'a pas besoin d'être considérée pour cela comme étant affectée de deux accidents contraires, parce qu'elle est en dehors du temps. C'est ainsi que prenant en main la cause de Guillaume, l'illustre éditeur d'Abélard répond à cette objection vulgaire adressée par le philosophe du Pallet au réalisme, que les êtres étant placés dans des conditions complétement différentes, qui les affectent comme des êtres, ils ne peuvent avoir une même essence, parce que alors cette essence aurait des caractères nécessairement inconciliables. Cette réponse encore une fois serait excellente au point de vue de nos idées actuelles et de notre langage moderne. Si l'essence ne constitue pas l'être de la chose, les conditions de l'être peuvent varier sans que l'essence varie. Mais si l'être de la chose est son essence, il est facile de voir que du moment que l'être Socrate est en un lieu, son essence ou l'humanité y est également, et que dès lors admettre l'unité d'essence, c'est admettre un sujet unique et soumis à des qualités qui peuvent coexister. A ce point de vue la longue polémique de l'école nominaliste contre le réalisme, conçue à la manière de Guillaume de Champeaux, sans être parfaitement exacte, se comprend du moins : elle a sa raison d'être.

Que conclure de toute cette discussion? Nous en concluons que jusqu'ici le fondateur du réalisme est loin d'être parfaitement connu; que non-seulement sa seconde doctrine, mais même sa première renferment des obscurités que l'histoire n'a pas encore éclaircies? Ne pourrait-on pas supposer que Guillaume de Champeaux admit d'abord que la substance est composée d'un seul élément radical et permanent, à savoir l'universel, puisque, modifiant sa théorie, il commença à y entrevoir deux principes? On appliquerait d'autant mieux les faits dans cette hypothèse, que Roscelin, qui fut le maître de Guillaume, regardait l'être comme constitué par un principe unique, et que le disciple, tout en rejetant les théories du maître, en conserve volontiers encore les idées les plus fondamentales. Plus tard, voyant où ces idées conduisaient la philosophie ou la théologie, sans abandonner la cause de la réalité objective des universaux, l'évêque de Châlons déclare qu'ils existent dans les êtres, mais non pas essentiellement, c'est-à-dire qu'ils ne constituent pas leur *esse*. En d'autres termes, il distingue dans la substance son être même, ce qui la constitue en elle-même, et un autre élément auquel elle participe sans que cet élément existe *essentiellement* en elle ou la constitue en elle-même, *individualiter, non essentialiter*.

Ce système se rapprocherait, par certains côtés, de celui de la non-différence qui admet, lui aussi, au sein de l'être, deux éléments substantiels différents, l'un différent dans tous les individus, l'autre semblable. Sans doute Guillaume semble penser que l'élément qui rapproche les êtres d'une mê-

(33) Nous remarquerons ici que M. Hauréau raisonne, dans son système, comme s'il y avait *eamdem rem inesse essentialiter singulis suis*; tandis qu'il y a *eamdem essentialiter rem*. L'identité essentielle dont il s'agit est donc celle de l'universel qui est le même dans tous les individus, et non une identité entre l'universel et l'individuel.

me espèce, les rapproche en ce qu'ils y participent tous, tandis que Gautier de Mortagne et Adélard de Bath déclarent qu'il les rapproche parce qu'il est semblable dans tous sans leur être commun ; et, sous ce rapport, il y a une distinction radicale à établir entre la conception métaphysique de l'évêque de Châlons et celle des partisans de la *non-différence*. Mais qu'on ne l'oublie pas, la grande œuvre à accomplir dans l'ordre métaphysique au XI[e] siècle, c'était, comme nous l'avons établi déjà (*Voy.* les art. ANSELME (Saint), ROSCELIN, RÉALISME, NOMINALISME, ALBERT LE GRAND), de comprendre et de montrer que les divers phénomènes des substances ne peuvent s'expliquer que si l'on admet en elles deux éléments distincts. Albert le Grand fit passer l'idée de ces deux éléments dans le domaine de l'opinion scientifique et philosophique ; ce fut sa gloire : ce fut aussi la condition de tous les progrès futurs de la métaphysique ; mais ce système qui prévalut à cet égard, et qui domina les esprits jusqu'à ce que Duns Scot vînt encore l'élargir, avait été préparé par les Lanfranc, les saint Anselme, les Guillaume de Champeaux, par toute l'école réaliste en un mot. La théorie de la non-différence est à ce point de vue celle qui, avant Albert le Grand, est la plus complète, et, peut-être Guillaume de Champeaux, sans en être précisément le fondateur, lui a-t-il frayé la route par sa seconde doctrine.

Nous savons que c'est là une simple hypothèse; mais il ne faut pas oublier que jusqu'à ce que l'on ait fait connaître au public des ouvrages philosophiques de l'évêque de Châlons, l'histoire en sera réduite sur son compte à des suppositions ; et les meilleures sont celles qui rendent le mieux compte et des faits et du mouvement intellectuel de l'époque où il vécut. (*Voy.* les notes additionnelles à la fin du vol.)

GUILLAUME DE LAMARRE. — Docteur du XIII[e] siècle, qui attaqua vivement le thomisme et provoqua ainsi le système rival de Scot.

Le livre de Guillaume de Lamarre était intitulé : *Correctorium seu Reprehensorium sancti Thomæ*. Il lui fut répondu par le livre *Defensorium*, attribué à Ægidius, mais dont l'authenticité n'est pas établie ; il fut imprimé à Cologne, en 1624.

« Suite des propositions attaquées dans le *Correctorium* et soutenues et expliquées dans le *Defensorium*.

« Omnes angeli sunt inæquales. — Quanto corpus est nobilius, tanto meliorem sortitur animam. — Anima separata intelligit se ipsam per se ipsam. — Præmium essentiale respondet quantitati charitatis et non quantitati operis. — Angeli superiores quidquid a Deo recipiunt subjectis impartiuntur. — Ens per accidens non habet causam. — Omnes humani intellectus sunt ejusdem gradus. — Additio ad formam substantialem mutat speciem. — In homine est tantum una forma substantialis. — Intellectus est altior potentia quam voluntas. — Animæ humanæ remenet esse compositi post corporis destructionem.—Beatitudo non crescit corpore resumpto intensius quam extensius. — Homo est sui actus dominus, quia habet deliberationem de suis actibus. — Imperare est actus rationis, præsupposito actu voluntatis. — Primum movens ad exercitium actus in viribus animæ est voluntas. — Radix libertatis est voluntas ut subjectum, sed sicut causa est ratio. — Ratio est proprium principium actus mali. — Charitas non potest augeri per additionem charitatis ad charitatem. — In his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur obedire homini, sed soli Deo. — Paupertas, continentia et abstinentia non pertinent essentialiter ad perfectionem, sed instrumentaliter. — Deus potest facere omne illud cujus rationi esse non repugnat. — Æternitas est præsens omni differentiæ temporis.— Materia non habet propriam ideam in Deo. — Accidentia non habent propriam ideam. — Potentiæ activæ non sunt in materia. — Esse animæ communicatus corpori sive esse animæ est conjunctus.—Cœli secundum philosophos sunt animati. — Anima non est composita ex materia et forma. — Anima in statu viæ non potest intelligere sine phantasmatibus. — Cognitio animæ separatæ quoad aliquid est confusa et universalis. — Anima vegetabilis, sensitiva et rationalis sunt una anima. — Deus non alia operatione producit et conservat in esse. — Perjurium est majus peccatum quam homicidium. — Deus non potest facere materiam esse sine forma. — Demonstrari non potest mundum non esse æternum. — Per conjunctionem animæ ad corpus non efficitur aliud esse. — Anima individuatur per corpus, nec potest prius creari quam infundi. — Nulli simplici debetur locus nisi per relationem ad corpus. — Habens meliora naturalia plus recipit de gratia. »

H

HABITUS. — Un des mots les plus employés et les plus difficiles à rendre de la langue scolastique. Quelques docteurs répétaient après Aristote : ***Habitus sunt quibus nos ad effectus ipsos bene vel male habemus***. D'autres dans un sens à peu près identique, mais pouvant se rapprocher d'avantage d'une formule logique, disaient : ***Habitus est qualitas adventitia difficulter a subjecto mobilis***. Le mot d'*état* rendait mal l'*habitus* du moyen âge ; l'*habitus* est un état, mais un état particulier, celui dans lequel nous nous trouvons vis-à-vis de nos actes, en tant que nous sommes disposés ou non disposés à les ac-



complir; de plus, c'est un état qui ne sort pas de notre *nature*.

HÆCCEITAS (HÆCCÉITÉ), terme de la philosophie scotiste sur lequel bien des historiens, et notamment M. Rousselot, se sont parfois étrangement mépris. — L'*hæccéité* est ce en vertu de quoi un être se distingue de tous les autres êtres de son espèce, est celui-ci (*hic*), non celui-là; en d'autres termes, c'est le principe d'individuation. Les métaphysiciens antérieurs à Scot cherchaient ce principe dans une combinaison quelconque des éléments spécifiques. Abélard le demandait à la forme en tant qu'elle actualise la matière; Albert le Grand, à la matière en tant qu'elle divise la forme en l'incarnant; saint Thomas, à la mystérieuse *matière signée*. Scot déclara que toutes ces hypothèses étaient contre la logique des choses et que le principe individuant est quelque chose de tout à fait à part, un principe *substantiel* et non *essentiel* de l'être. Voilà pourquoi il lui donne un nom nouveau. L'*hæccéité* n'est donc pas une *forme*, comme semble le croire M. Hauréau; c'est ce qui n'est ni matière, ni forme. — *Voy.* SCOT.

HEIRIC D'AUXERRE (SAINT) fut un des maîtres les plus fameux de son époque. — Après avoir étudié d'abord sous Haimon, à l'abbaye de Fulde, il suivit plus tard à Ferrières les leçons de Loup-Servat, puis revint à Auxerre, sa patrie, où il enseigna la dialectique. L'*Histoire littéraire* (34), qui nous donne ces détails, nous apprend aussi qu'il eut pour disciples Henri d'Auxerre, qui jeta tant d'éclat au x[e] siècle, et par sa sainteté et par sa science; Hucbald, qui se distingua comme dialecticien à l'école de Saint-Amand, et le prince Lothaire, fils de Charles le Chauve.

Mais quelles étaient les directions générales de cet enseignement qui fut si suivi? Voilà ce qu'il nous importe surtout de connaître. Avant les belles recherches de MM. Cousin, de Rémusat et Hauréau, il était fort difficile de répondre à cette question. Dom Rivet, à la vérité, nous apprend que saint Heiric, dans un poëme qu'il composa en l'honneur de saint Germain, avait mis en marge une note des plus curieuses et qui semblait un pressentiment du *Cogito, ergo sum*. Mais cette note, fort courte, outre qu'elle est loin de donner une idée nette de la direction théologique et philosophique du maître d'Auxerre, n'est guère qu'une copie, légèrement altérée, d'un passage assez curieux du traité de Jean Scot-Erigène sur la *Division des natures*, lequel ne paraît être lui-même qu'une reproduction d'une idée de saint Augustin. Comment suffirait-elle à nous faire connaître Heiric d'Auxerre?

Heureusement, M. Cousin a signalé à l'attention publique un vieux manuscrit du fonds de Saint-Germain (*Codex Sangermanensis pervetustus*), manuscrit chargé d'annotations. Or ces annotations, comme M. de Rémusat (*Abélard*, t. I, p. 114, note) l'avait déjà soupçonné, et comme le démontre M. Hauréau (*De la philosophie scolastique*, t. I, p. 185), sont de saint Heiric (35); les unes se trouvent à la marge de l'*Interprétation* traduite par Boëce; les autres portent sur la *Dialectique* attribuée par tout le moyen âge à saint Augustin. Quelques-unes ont pour objet l'*Isagoge* de Porphyre; M. Cousin en a publié des extraits curieux. Ajoutons à ces diverses annotations une glose sur les *Dix catégories* dont M. Hauréau a donné une analyse qui confirme les conclusions de celle de M. Cousin. En effet, dans cette glose, saint Heiric, bien que ne s'expliquant pas d'une manière très-formelle, semble combattre par avance les exagérations d'un réalisme aveugle et exclusif. Parle-t-il du *lieu* par exemple, il dit : *Le lieu est perçu dans le corps, mais il faut bien se garder de le prendre lui-même pour un corps.* « Locus in corpore quidem percipitur, sed corpus ipse esse minime credendum : est ergo locus spatium quod quodlibet corpus in sua latitudine, longitudine, altitudine, tenere aut occupare valet. Hoc autem spatium, sicut nec longitudo, aut latitudo, extendi aut contrahi minime potest, sed in sua natura, propria vi integrum et inviolatum manet (36).

(34) T. VI, p. 211; et t. V, p. 536. — Voici la note signalée par l'*Histoire littéraire :*

« In omni natura rationali intellectuali, tria hæc (οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια) inseparabiliter semperque manentia considerantur. Horum exemplum : Nulla natura sive rationalis sive intellectualis est quæ ignorat se esse, quamvis nesciat quid sit. Dum ergo dico : *Intelligo me esse*, nonne hoc verbo, quod est *intelligo*, tria significo a se inseparabilia? Nam et me esse, et posse, et intelligere me esse demonstro. Non enim intelligerem si non essem, neque intelligerem si intelligentiæ virtute carerem; nec illa virtus in me silet, sed in operationem intelligendi prorumpit. »

Donnons maintenant le passage de Scot-Erigène (*Division des natures*, liv. I, ch. 50) :

« Hæc enim tria in omni creatura, sive corporea, sive incorporea, ut ipse certissimis argumentationibus docet, incorruptibilia sunt et inseparabilia, οὐσία, ut sæpe diximus, δύναμις, ἐνέργεια, hoc est, essentia, virtus, operatio naturalis. — *Discipulus.* Horum trium exemplum posco. — *Magister.* Dum ergo dico : *Intelligo me esse*, nonne in hoc uno verbo, quod est *intelligo*, tria significo a se inseparabilia? Nam et me esse, et posse intelligere me esse et intelligere me esse demonstro. Nonne vides verbo uno meam οὐσίαν meamque virtutem et actionem significari? Non enim intelligerem si non essem, neque intelligerem si virtute intelligentiæ carerem; nec illa virtus in me silet, sed in operationem intelligendi prorumpit. »

Il est impossible, on en conviendra, de ne pas voir dans le passage de la *Division des natures* l'original de la phrase citée par l'*Histoire littéraire*. Il nous semble également impossible de méconnaître que Scot n'a fait que reproduire une pensée qui se trouve exprimée par saint Augustin, et dans les *Soliloques* et dans le traité *Du libre arbitre*.

(35) M. Cousin avait lu au feuillet 25, verso, du manuscrit en question : *Henricus, magister Remigii, fecit hus glossas*. La vérité est qu'il y a *Heiricus*. Mais ce *Heiricus* est-il bien le moine d'Auxerre? Il est impossible d'en douter, puisqu'il est appelé le *maître de Remi*, et que nous lisons dans la Chronique du moine Adhémar, publiée par Mabillon (*Acta sanct. ordin. Sancti Bened.*, t. V, p. 325) : *Heiricus Remigium et Hucbaldum Calvum, monachos, hæredes philosophiæ reliquisse traditur.*

(36) M. Hauréau, après avoir cité ce passage,



Parle-t-il des qualités? il assure qu'on ne peut les concevoir à titre de réalités absolues, indépendantes de leur sujet. « Si quis dixerit album et nigrum absolute, sine propria et certa substantia in qua continetur, per hoc non poterit certam rem ostendere nisi dicat albus homo vel equus vel niger (37). »

A-t-il à expliquer cette phrase des *Dix catégories : Quæcunque prædicari de animali possunt, eadem et de homine*, il remarque « qu'on pourrait contredire cette assertion. Car le genre se dit de l'animal, et l'animal est un genre, tandis que le genre ne se dit pas de l'homme; en effet, l'homme n'est pas genre, mais espèce. Donc, pourrait-on répondre, on ne saurait dire de l'homme tout ce qui se dit de l'animal. Nous allons au-devant de cette objection, en observant que le genre ne se dit pas de l'animal, suivant la réalité (secundum rem, substantiam), mais que ce mot de *genre* est le nom désignatif de l'animal, nom dont on se sert pour désigner qu'*animal* se dit de plusieurs différents en espèce. En effet l'animal étant défini une substance animée et sensible, quel rapport voit-on entre la manière d'être du genre et celle de l'animal? De même l'espèce se dit de l'homme, non pas au sens absolu de ce mot *espèce*, mais pour désigner plusieurs différents en nombre (38). »

Cependant, il ne faudrait pas croire qu'en combattant les abus d'une doctrine qui réalise toutes les abstractions, saint Heiric veuille favoriser les exagérations, plus périlleuses encore, d'un système qui ne voit partout que des abstractions et jamais de réalités. Il veut qu'on distingue sévèrement les universaux des conceptions arbitraires de l'esprit, de ces *purs mots* (*meræ voces*) qui devaient plus tard faire tant de bruit dans les écoles; citons ses propres expressions: « Tria sunt quibus omnis collocutio disputatioque perficitur: res, intellectus et voces. Res sunt quas animi ratione percipimus intellectuque discernimus; intellectus vero, quo ipsas res addiscimus; voces, quibus quod intellectu capimus significamus. Præter autem hæc tria est aliud quiddam quod significant voces : hoc est litteræ; harum enim scriptio vocum significatio est... Rem concipit intellectus; intellectum voces designant, voces autem litteræ significant. Rursus horum quatuor duo sunt naturalia, id est, res et intellectus; duo secundum positionem hominum ; hoc est voces et litteræ. »

Telle est la doctrine exposée par saint Heiric dans sa glose sur les *Dix catégories;* celle qu'on retrouve dans sa glose sur l'*Introduction* de Porphyre, et que M. Cousin a surtout signalée à l'attention publique, est toute semblable. Sans doute on chercherait en vain, dans ces annotations, une rigueur méthodique qui ne se rencontre jamais que par hasard aux débuts de la science; mais on reconnaît à travers les incertitudes de langage et les tâtonnements d'une théorie qui n'a pas encore conscience d'elle-même, les idées générales qui prévaudront deux siècles plus tard, grâce aux efforts d'Albert le Grand.

HISTOIRE ET SCIENCES HISTORIQUES. (*De l'histoire au point de vue des principes de la philosophie et de la théologie scolastiques.*) — L'histoire peut être envisagée à un double point de vue, ou bien comme un genre purement littéraire, et alors elle est l'expression dramatique de certaines idées morales ou religieuses, ou bien comme une science à part, qui a pour objet spécial les lois du progrès au sein de l'humanité. L'antiquité ne connut guère que l'histoire enseignée au premier de ces points de vue. Hérodote est un splendide conteur, qui se tient à égale distance de l'épopée et de la chronique, et qui, frappé de la vicissitude des destinées humaines, s'en va à travers les légendes, recueillant toutes celles qui mentionnent ces vicissitudes. Thucidyde est un citoyen qui cherche à travers le passé l'image des luttes politiques dont il a été le témoin. Tite-Live est un poëte patriote qui chante les grands destins de Rome. César, trop vanté, n'est qu'un écrivain rapide, mais sec et pâle, de mémoires tout personnels. Tacite, la plus grande âme de l'antiquité, c'est Juvénal devenu historien; il s'érige, parce qu'il se sent honnête, en juge impartial, bien qu'indigné, de cette bande de prétoriens en débauche et d'aliénés sanguinaires qui constitue la honteuse série des empereurs romains. Certes ce n'est pas nous qui marchanderons l'éloge à ce flétrisseur sublime des débauches et des cruautés impériales; mais enfin Ta-

ajoute pour le commenter : « Le lieu est la limite des corps, des substances, mais il n'est pas lui-même une substance. » Ce commentaire va évidemment au delà de la pensée ou du moins au delà des expressions de saint Heiric. Dire que le lieu n'est pas un corps, ce n'est pas dire qu'il est une simple limite.

(37) M. Hauréau, en citant cette phrase, l'oppose au système de saint Anselme « que l'on vit, dit il, assimiler les predicables à des natures et transformer, par exemple, en autant de choses tous les noms généraux qui se rapportent à la catégorie de la qualité. » Cette opposition ne nous paraît pas aussi explicite qu'à M. Hauréau. Saint Anselme ne dit point que les qualités sont des substances ou des réalités qu'on puisse séparer de leur sujet; il se borne à dire qu'il y a en elles quelque chose de *sui generis* qui ne permet pas de les considérer comme de simples manières de concevoir la substance à laquelle elles se rapportent. Or cette idée que doit développer le savant archevêque de Cantorbéry, n'est nullement réfutée à l'avance par le passage de saint Heiric.

(38) Ici encore nous ne voyons pas, comme M. Hauréau, l'expression exacte d'un véritable nominalisme. Jean de Salisbury regardait comme réaliste le système qui admet que l'universel se partage pour ainsi dire dans la réalité entre les divers individus et n'existe en conséquence qu'idéalement dans son unité. Nous montrerons ailleurs (voir les articles RÉALISME, NOMINALISME), que Jean de Salisbury est dans le vrai; Heiric proteste donc tout simplement contre les abus d'un réalisme exagéré et inintelligent.

cile, si grand qu'il soit, n'a pas compris l'histoire comme une science, il l'a comprise comme la conscience du genre humain. Arrivons-nous au contraire à notre siècle, il nous suffit de lire l'*Histoire de la civilisation en Europe*, de M. Guizot; l'*Introduction à la science de l'histoire*, de M. Buchez; la *Préface des récits mérovingiens*, de M. Augustin Thierry, pour comprendre que ce qui n'était chez les anciens qu'un récit plus ou moins dramatique, destiné à faire ressortir telle ou telle idée morale, est devenu aujourd'hui, sinon une science assise, complète, organisée, du moins un essai magnifique de science. Continuons nos investigations en remontant le cours des générations qui nous précèdent : Herder est là qui, du haut de ses vagues et puissantes formules empruntées à Leibnitz, essaye de coordonner scientifiquement les faits historiques autour de la notion du développement continu. Et deux générations avant Herder, n'y a-t-il rien? Nous rencontrons à cette date Montesquieu, qui tente de rattacher l'histoire aux doctrines de Descartes, comme Herder doit tenter de les rattacher à celles de Leibnitz. Il ne serait pas très-difficile, peut-être, de démontrer que le germe de la plupart des idées de Montesquieu se trouve déjà dans quelques passages de la letttre de Fénelon à l'Académie française ; mais notre intention n'est pas ici d'analyser les travaux des grands historiens modernes, il nous suffit de constater la présence de deux conceptions historiques très-différentes dans les temps modernes et dans l'antiquité.

Quelle fut, au milieu de ces deux époques, la conception du moyen âge? Telle est la question sur laquelle nous voudrions jeter quelques lumières, ne nous flattant en aucune manière de lui donner une solution complète.

L'antiquité fut détournée de toute entente scientifique de l'histoire par plusieurs causes assez diverses. En premier lieu, il est fort remarquable que les philosophes de cette époque ne se soient jamais donné pour tâche une refonte de l'ordre social et de l'humanité. Platon n'influa en aucune manière sur les lois d'Athènes; Socrate, loin de vouloir les modifier au point de vue de sa belle et haute conscience, la soumettait humblement à leur empire; Aristote, malgré son génie, resta étranger aux idées politiques d'Alexandre. Chez nous, dans l'Europe chrétienne, les grands législateurs sont venus après les publicistes et ceux-ci après les philosophes; en Grèce ils les précèdent, et à Rome les stoïciens ne modifient la législation que dans une faible mesure, par l'intermédiaire des sentiments et des mœurs, non par celui d'idées *a priori*, et encore ils n'ont cette action bienfaisante qu'après l'apparition du christianisme. Et non-seulement les peuples se gouvernent sans demander avis aux philosophes, mais ceux-ci ne semblent pas portés à le donner. Ils font quelquefois des républiques idéales ou des politiques historiques; mais la république de Platon n'est qu'une thèse splendide sur la justice en général, et quand il y trace le plan de quelques institutions, il cesse de songer aux hommes, même aux hommes tels qu'ils peuvent ê re un jour, il ne trace qu'un essai de géométrie, j'allais dire de ruche humaine. Quant à la politique d'Aristote, ce n'est qu'un recueil d'observations empiriques sur les transformations des cités grecques, sans aucune vue d'avenir, sans plan aucun d'amélioration future dans les lois et dans les institutions.

Le fait intellectuel que nous signalons ici a été déjà aperçu par plusieurs écrivains, et notamment, si nous avons bonne mémoire, par M. Guizot. Mais peut-être n'a-t-on pas démêlé ses origines ; et peut-être encore n'a-t-on pas fait ressortir ses conséquences au point de vue de la constitution des sciences historiques.

Son origine n'est pas cependant très-difficile à saisir. L'idéal moral des anciens n'est pas un idéal d'action sociale et de transformation régénératrice ; l'homme, suivant eux, accomplit son devoir quand, à travers les tempêtes de la vie, il maintient, pure et inaltérable, l'essence sublime qui le constitue. *Abstine et sustine*, tel est son adage; la sérénité, tel est son but. Ainsi, tandis que le Chrétien, dominé par la grande loi de la charité, se mêle à toutes les douleurs de ses semblables pour les adoucir, et se voue, dans sa sphère plus ou moins humble, à leur rédemption, c'est-à-dire, travaille à des *changements* dans leur condition, l'homme de bien de l'antiquité reste dans l'ordre de la conservation plus ou moins absolue. Ce qui est ou ce qui a été est son critérium. En d'autres termes, dans l'ordre des faits sociaux et politiques, c'est la tradition qui est le juge suprême. Ainsi la conception de l'antiquité est à cet égard l'antithèse absolue de la conception des peuples chrétiens. Ceux-ci cherchent l'unité et l'immutabilité dans le dogme, la variété et le mouvement dans les faits politiques; les peuples anciens cherchaient dans ceux-ci la borne nécessaire, suivant eux, de l'initiative et des variations individuelles. Quant au dogme, ces variations y avaient tout accès, pourvu que certaines règles extérieures fussent respectées.

C'est là ce qui explique l'abstention des philosophes vis-à-vis des questions d'organisation politique. C'est là ce qui explique comment il se fait que chez les anciens il y a une physique, une histoire naturelle, une médecine qui dérivent immédiatement de leur métaphysique, tandis qu'ils n'ont pas à vraiment parler de politique et d'économie politique. Or l'histoire n'a de sens que par ces deux dernières sciences; s'il n'y a pas de transformations possibles au sein de l'humanité, la science du progrès et de ses lois n'a pas de raison d'être; elle n'est pas même concevable. Supposez un instant que le genre humain ou bien doive rester éternellement dans le même état, ou

bien ne passe que par des modifications superficielles : l'histoire subsiste encore comme récit des catastrophes individuelles, elle existe peut-être comme revendication des vieilles maximes oubliées, elle existe comme satire ou comme leçon du présent par le passé ; elle n'a pas d'autre signification ; elle n'est rien comme étude de l'humanité.

C'est du reste ce que nous croyons avoir très-amplement montré, lorsqu'à propos des théories historiques de M. Guizot, nous disions dans la *Revue de Paris* (novembre 1855) :

« Quand vous comprenez que les institutions n'ont jamais de caractère essentiel, absolu, et peuvent par conséquent sortir toutes nouvelles des entrailles de la société; quand à côté des faits très-réels qui ne sont que la continuation, l'efflorescence de ceux qui les précèdent, vous en admettez d'autres qui ont une source plus profonde avec un caractère plus radical, l'apparition de ceux-ci est une vraie genèse ; et dès lors l'étude des peuples et de leurs développements devient, pour nous servir d'une expression employée par un éminent publiciste, une sorte d'embryogénie morale, c'est-à-dire une science qui appelle de nombreuses observations, parce qu'elle se met en face d'un grand mystère. Que si au contraire vous ne voyez dans la civilisation que le jeu mécanique de divers principes qui se limitent; si, conformément aux méthodes de l'antiquité et du moyen âge, vous considérez chaque nationalité non pas comme une force vivante et invisible dans sa nature, mais comme un composé d'éléments irréductibles que l'on démêle au moyen de quelques analyses et de quelques classifications ; si à vos yeux tout ce grand labeur que l'humanité poursuit à travers tant de luttes, de sang, de larmes, d'héroïques sacrifices, n'a pour résultat que de mettre un peu plus d'équilibre entre ces éléments contraires; s'il ne sort rien de nouveau de cette société toujours travaillée des douleurs de l'enfantement et cependant toujours stérile, comment votre science historique ne serait-elle pas frappée de la même stérilité? De quelle genèse avez-vous à lui demander le secret quand elle ne produit jamais rien? Suivez siècle par siècle les quelques changements sans portée qui surviennent dans les formes extérieures de ses principes éternellement identiques à eux-mêmes, et tout sera dit. Vous n'avez rien de plus à expliquer. Aucun mystère ne vient appeler ces hypothèses hardies et larges qui déterminent à leur tour de puissantes expériences. Il n'y a de vraie science historique que pour celui qui admet de vraies créations sociales, c'est-à-dire, de vraies révolutions. »

En d'autres termes, la science historique ayant pour objet le progrès au sein de la société, là où l'idéal de la vie est considéré comme un simple idéal de conservation et d'immobilité, la science historique n'est pas possible.

Cependant ce n'est pas à dire que quelques vues isolées ne se fassent pas jour dans le récit des faits humains. C'est ainsi que, par exemple, les anciens n'ont pas eu, à vrai-ment dire, de science embryogénique; cependant ils avaient quelques notions éparses sur la génération des êtres, notions très-fausses, mais qui se liaient néanmoins à la logique de leur conception générale sur l'être.

Ce serait une étude curieuse que de recueillir les idées antiques sur l'état des peuples et les principes généraux de leur vie.

Nous disons les peuples et non l'humanité, car l'humanité n'apparaît jamais dans leur récit.

Quant aux peuples, tantôt les anciens semblent croire qu'ils ont un passé primitif qui constitue leur nature éternelle et auquel il faut qu'ils reviennent toujours; tantôt ils leur appliquent la conception des divers âges de la vie physique de l'homme individuel. Double conception qui se ramène assez facilement à l'unité. Car l'un et l'autre système impliquent que les peuples ou les cités ont des destinées qui leur sont faites par le jeu naturel de leurs institutions primitives, soit que ces institutions apparaissent tout d'abord dans leur état normal, soit qu'elles aient besoin de grandir et d'arriver par le temps à une certaine maturité.

Maintenant, d'où viennent, suivant l'antiquité, ces institutions elles-mêmes? De la nature même des peuples ou d'une volonté supérieure qui leur donne telle ou telle destination. Mais cette destination n'est jamais regardée comme une fonction humanitaire. Le peuple n'a pas plus pour devoir de se jeter dans l'œuvre *créatrice* et *rénovatrice* de l'humanité, que l'individu n'a celui de *transformer* ses semblables. Il se rattache au plan universel en maintenant et en suivant sa nature spéciale. De là l'absence de toute vue historique universelle dans les historiens de cette époque, et, en même temps, l'affirmation d'une sorte de distinction radicale entre les races. Dans l'humanité comme dans la nature, le spécifique est tout aux yeux des anciens; l'universel n'est rien; et le but de la science est simplement de discerner l'essence de chaque groupe d'êtres intelligents. Tous les phénomènes historiques traduisent cette essence; donc ils sont tous spécifiques; donc encore ils sont tous légitimes, c'est-à-dire que le fait est partout le signe du droit; donc encore, les divisions de fonctions entre les individus, les cités, les races, impliquent une distinction de nature; donc encore l'histoire est tout entière la vérification morale de cet adage que chaque peuple doit rester dans sa donnée, et que l'idéal et le réel sont généralement conformes l'un à l'autre; donc encore toute explication d'un phénomène historique consiste tout simplement à le constater en le rapportant à un phénomène plus général, pris comme résultat de la volonté divine ou de la nature intime du peuple où il se passe.

Nous ne développerons pas davantage la



liste de ces conséquences; la dernière atteste que toutes les considérations tant soit peu scientifiques doivent être extrêmement rares chez les anciens; et que par conséquent les autres conséquences que nous avons montrées, contenues dans le principe général des anciens, doivent avoir très-rarement l'occasion d'intervenir dans leurs récits. A cet égard, il y a à la fois similitude et différence entre les sciences historiques et les sciences physiques de l'antiquité, si tant est qu'elle ait eu des sciences historiques. La similitude consiste en ce que les recherches portent toujours sur l'essence de l'objet étudié, et que par conséquent le *phénomène sensible* indique pour elle l'*essence* du corps, et le *fait réel* le *droit social*. De là le premier aspect de matérialisme qui éclate, à travers des bouffées de spiritualisme, dans toutes leurs investigations sur les peuples ou sur la nature. Mais à côté de cette ressemblance, une grande différence : le phénomène sensible est facile à constater dans les corps et il est facile aussi de le généraliser. Rien de plus simple pour l'homme que d'être affecté par exemple de chaud et de froid et d'en conclure deux éléments ou deux essences, le *feu* et l'*eau*. Mais il n'en est pas de même pour les faits sociaux. Ils sont peu susceptibles de généralisation quand on les sépare de leur série progressive et surtout quand on les isole au sein de chaque peuple. A l'exception de quelques faits de domination d'une classe ou d'une race sur les autres, rien ne frappe l'œil du spectateur qui ne soit purement individuel. Voilà pourquoi la *même méthode*, appliquée chez les anciens *aux réalités* historiques et aux réalités physiques, donna des résultats si différents. Appliquée à celles-ci elle produisit des sciences très-étroites, très-fausses, mais enfin assez méthodiques; appliquée à celles-là, elle ne produisit que quelques appréciations assez logiques, mais rares, isolées les unes des autres et incapables de constituer un ensemble de doctrine.

On comprend sans peine que la donnée morale sur laquelle repose l'œuvre des Hérodote, des Thucidyde, des Polybe, des Tite-Live, des Florus, des Tacite, était parfaitement incompatible avec les enseignements de l'Evangile. L'Evangile donne à l'homme un idéal éminemment actif et rénovateur; il lui commande de détruire le vieil Adam pour enter en lui la ressemblance du Christ; il lui raconte ce festin symbolique et réel, où, contre la coutume antique et conformément au dogme nouveau, les meilleurs vins étaient réservés aux dernières coupes; il subordonne tous les préceptes au précepte de l'amour et de l'amour qui se modèle sur celui du Maître divin, c'est-à-dire, se sacrifie entièrement pour tout élever au ciel et pour tout renouveler. Non-seulement la morale évangélique remplace l'idéal d'abstention et de conservation par un idéal d'action et de régénération, mais de plus elle *universalise* le devoir humain; elle ne lie pas l'individu exclusivement à la cité ou à la race, elle lui fait une existence aussi large que l'humanité; elle remplace l'isonomie spéciale et étroite de la Grèce et de Rome par la fraternité universelle. Enfin, elle insiste surtout sur ce grand point que le *fait* n'est pas le signe du *droit*, le *réel* de l'*idéal*, le *bonheur* de la *vertu*. Tel est le sens profond du sermon sur la montagne, qui devait avoir son commentaire dans le sacrifice de la croix. Par les anciens l'homme malheureux est regardé comme poursuivi par la colère divine; la race accablée semble payer la rançon d'un forfait étrange, accompli par ses aïeux; la classe asservie est déclarée moins noble et moins pure par essence, car l'ordre réel émane de l'ordre idéal. Que fait le Rédempteur? Il déclare que l'aveugle de naissance n'est pas un coupable, ni par lui ni par ses pères, mais l'occasion de l'inépuisable bonté de Dieu. Il déclare que les vrais heureux, les favoris du Ciel, ne sont pas les puissants et les forts, mais les persécutés, les pauvres, les sacrifiés, surtout ceux qui se sacrifient eux-mêmes: puis quand il a présenté cette maxime sous les formes les plus sublimes, les plus touchantes, les plus adaptées aux fibres secrètes du cœur humain; quand il a dégagé la notion de l'idéal moral ou de la charité universelle de toute l'interprétation antique et de toutes les subtilités pharisaïques qui tendaient également à l'enfermer ou plutôt à l'ensevelir dans les faits, il rassemble tout cet enseignement dans une action typique qui sera perpétuellement présentée aux regards des générations : il se montre, lui, Homme-Dieu, traité en esclave rebelle par l'institution la plus sage suivant l'opinion générale, l'institution judiciaire, et il expire dans cette *dédivinisation* sublime du fait humain qui apparaît à la lumière de la croix non plus comme le signe, mais comme l'antithèse du droit idéal.

A partir de ce moment, il y avait une histoire possible, car l'humanité était comme appelée à se transformer, et les faits rabaissés à l'état de simples faits et n'étant plus des signes mystérieux et divins, demandaient une explication, c'est-à-dire requéraient la constitution d'une science.

Cependant la science ne pouvait venir tout de suite. Les nécessités de la lutte des Pères contre le paganisme en firent jaillir les premières ébauches; la notion de *progrès* apparut dans saint Vincent de Lérins, et dans quelques autres apologistes; saint Augustin entrevit la solidarité universelle des nations au sein de l'humanité, et la continuation perpétuelle de deux grandes cités qui se développent, sous l'influence de certaines idées, à travers toutes les différences de temps et de races : mais le paganisme disparut sous les flots barbares; la tradition des Pères fut sinon rompue, du moins interrompue par l'influence des idées péripatéticiennes. La méthode exclusivement et rigoureusement spécialiste d'Aristote pesa sur la pensée chrétienne, et sans influer sur le dogme qui y est conservé par une résistance

surnaturelle, influa du moins sur ses applications scientifiques. Nous avons expliqué ailleurs comment cette intervention d'Aristote fut le résultat du jeu spontané de la raison humaine, et ne doit pas être considérée comme ayant son origine dans un besoin de servitude intellectuelle; nous maintenons ici cette assertion: il n'en est pas moins vrai que la métaphysique dont il est le représentant le plus complet reparut au moyen âge, et avec cette métaphysique toutes les conséquences qu'elle renferme, moins toutefois celles qui sont catégoriquement et explicitement condamnées par le dogme chrétien.

Or, nous l'avons dit, l'aristotélisme, bien qu'il ne soit pas l'expression la plus haute et la plus large du génie et de la civilisation antiques, est du moins leur formule la plus complète, la plus précise, leur mot définitif et suprême. Voilà pourquoi la science antique fut toute péripatéticienne après Aristote; Galien, c'est Aristote dans l'ordre des sciences relatives à la matière vivante; Ptolémée, c'est encore Aristote dans l'ordre des sciences relatives à la matière brute. Je ne prétends certes pas que le platonisme n'ait pas eu quelques rejets brillants dans le champ de la science alexandrine; mais ces rejets avortèrent après quelques jours d'éclat; et ce qui reste définitivement de tous les travaux de l'antiquité, c'est un ensemble de théories scientifiques dont le germe est dans le Stagirite. C'est que le Stagirite c'est l'esprit grec, se saisissant dans sa vérité et s'y cristallisant. Platon a eu quelques idées qui le dépassent de beaucoup, mais ces idées manquent du terrain qui leur serait nécessaire, ou même elles ne sont que les idées d'Aristote incomplètes et vagues encore, interprétées par un sentiment merveilleux de spiritualisme. Aristote à la fois moins sublime et plus complet que son maître le continue en le resserrant, mais il le resserre au point de vue d'une logique et métaphysique qui vivent déjà au sein du platonisme.

Ces considérations expliquent comment les Pères de l'Eglise, envisagés non comme les continuateurs divinement assistés de l'œuvre apostolique, mais dans leur caractère purement humain et comme philosophes, tendirent naturellement à passer de la théorie platonicienne à la théorie péripatéticienne. Cette transition est presque insensible. Saint Augustin fut considéré par le moyen âge comme un des traducteurs d'Aristote; et probablement la traduction qu'on attribue à ce sublime *platonisant* est en effet d'un de ses disciples assez immédiats. Le passage fut un peu accéléré par l'hérésie arienne qui se rattachant aux doctrines favorites de l'Académie, les rendit nécessairement suspectes, et par là même donna indirectement l'avantage au sein des écoles chrétiennes à l'élément péripatéticien, qui y avait toujours eu un certain rôle, quoique fort subordonné. Après la chute de l'arianisme, la pensée chrétienne ne se livra pas entièrement à Aristote; le nom de Platon est plus souvent invoqué que celui de son disciple rival dans les inscriptions du XI° siècle. Ce n'est que lorsque la pensée moderne eut abouti de théories ébauchées en théories ébauchées à celle des formes substantielles que l'aristotélisme, expression exacte de cette théorie, domina tout et même la morale. Mais même avant cette domination, la morale scolastique existait déjà virtuellement au sein des écoles chrétiennes, comme le péripatétisme existe virtuellement dans le platonisme, quoique par beaucoup d'endroits les idées philosophiques des Pères sur le devoir et le droit soient plus hautes et plus larges que celles des docteurs.

L'histoire subit dans le cours des siècles à peu près les mêmes phases que la morale.

L'Evangile insiste trop vivement sur le caractère universel du lien qui rattache l'homme à l'homme; il fait trop évidemment de cette idée qui n'apparaît qu'à la traverse chez les anciens, le centre de toute morale sociale et la déduction première de sa morale religieuse, pour que la conception ancienne de la fonction toute spécifique des cités et des races pût subsister dans toute sa rigueur. Il y avait du moins une société dont le caractère universel ne pouvait être nié, la société religieuse elle-même ou l'Eglise catholique. De là la conception d'un ordre universel dans lequel tous les Etats, toutes les nations doivent rentrer, mais dont le lien est tout ecclésiastique. Telle est la conception qui tend à se dégager de la *Cité de Dieu*, et qu'on retrouvera plus tard dans le *Discours sur l'histoire universelle*. Cette conception est un progrès sur celle des anciens; elle a déjà un caractère vraiment scientifique, ou du moins elle est un essai de science véritable. Mais en ne cherchant le principe de l'universalité sociale que dans l'ordre surnaturel, elle renferme le germe de nombreuses erreurs. En premier lieu, comme la grâce ne détruit pas la nature, elle permet à la théorie antique de se maintenir à peu près tout entière, bien qu'elle la subordonne à un élément nouveau et plus élévé; en second lieu, elle nie que la société, en tant que société purement humaine, ait des lois véritables, c'est-à-dire quelque chose de vraiment universel; en troisième lieu, parce qu'elle fait de l'ordre surnaturel, la *forme* ou la *perfection* ou l'*essence* de l'ordre naturel, elle fait *rentrer* la société religieuse dans la société civile, elle la constitue comme quelque chose de même ordre quoique supérieur, elle nie à quelques égards sa constitution tout à fait à part *et sui generis*. En d'autres termes, elle établit entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel la même confusion, j'allais dire, la même *implication* qu'entre l'âme et le corps; elle gêne l'une par l'autre la vie physiologique et la vie psychologique, expliquant la digestion par l'âme, les idées par les fantômes; et par un procédé analogue, elle gêne l'une par l'autre la vie sociale et la vie religieuse, exposant à la fois l'indépendance de l'Etat

et celle de l'Eglise. Ce n'est pas tout; l'application de cette doctrine à l'histoire a des inconvénients particuliers. L'établissement et le maintien du christianisme ou de la cité divine donné comme explication des phénomènes historiques, est leur interprétation au point de vue des causes finales. Or une pareille interprétation n'a rien de scientifique. Sans doute, l'idée de cause finale est une des plus légitimes et des plus nécessaires que nous fournisse l'entendement humain; il est certain que tout est subordonné à un plan providentiel; seulement la Providence seule le connaît; et bien que nous ayons le droit de dire que tel phénomène historique, en raison de son importance, ait été un de ceux auxquels les autres concourent, nous ne pourrons jamais affirmer qu'il soit le seul que Dieu ait eu en vue, et qu'il domine tous les autres comme leur explication universelle. Le point de vue de saint Augustin et de Bossuet n'est donc pas suffisamment scientifique; il ne peut pas présider à l'histoire tout entière, bien que l'histoire doive en tenir compte. A plus forte raison les conceptions moins vastes de saint Thomas sur l'organisation et la marche de la société humaine, ne pouvaient aboutir à une science régulière.

Cependant il serait inexact de contester la présence dans ses œuvres de quelques théories partielles, qui ont de l'intérêt et une certaine portée. Suivant lui, l'antiquité judaïque et l'antiquité profane, sont deux préfaces de l'établissement chrétien. L'antiquité profane a préparé la raison à recevoir *la parole divine*, comme par exemple, dans *les choses* moins nobles, tel ou tel état de *la* matière la dispose à recevoir des astres *telle* ou telle forme. Le judaïsme a préparé plus que la raison, il a préparé les âmes et la société elle-même. La loi judaïque est donc la plus parfaite qui se puisse concevoir, eu égard à l'état de la population qu'elle devait régler. En effet, elle renferme ce mélange harmonieux du principe aristocratique, du principe démocratique et du principe monarchique qui est, suivant la *raison* humaine et suivant Aristote, la perfection souveraine de toute constitution sociale. Elle est monarchique, parce qu'elle place à la tête du peuple un seul chef élu par tous; puisqu'il est élu par tous, la constitution qui lui confère le pouvoir est démocratique en même temps que monarchique; et de plus elle est aristocratique parce qu'elle limite le pouvoir du chef par un certain nombre d'hommes plus intelligents et meilleurs que les autres, et dont l'intelligence du reste doit être constatée par le suffrage universel. On voit par ces explications dans quel sens saint Thomas introduit la monarchie et l'aristocratie dans sa constitution idéale : la monarchie qu'il demande, ce n'est au fond que l'unité et la personnalité dans le pouvoir exécutif; elle n'a rien d'héréditaire. Le roi qu'elle institue est un président de république, tout à fait semblable à celui qu'instituait en France la constitution de 1848. De même l'élément *aristocratique* que réclame saint Thomas n'est nullement l'élément *nobiliaire*. Les *aristocrates* ne sont pas entendus par lui dans le sens moderne, mais dans le sens ancien. La naissance ne les constitue pas plus qu'elle ne constitue le monarque : c'est l'élection qui les désigne; ce sont, comme nous l'avons dit, les citoyens qui sont reconnus par les autres comme les plus dévoués et les plus éclairés; nous allions dire, ce sont les représentants du peuple de la constitution de 1848.

Nous avons fait ces rapprochements parce qu'ils se présentent d'eux-mêmes; nous reconnaissons néanmoins qu'il ne faudrait pas en abuser. Le grand principe de la distinction des pouvoirs qui est l'essence de toute vraie constitution républicaine, et même de toute vraie constitution libérale, ne se trouve nulle part dans saint Thomas. Et même ce qui paraîtra plus extraordinaire, bien que le grand docteur reconnaisse pour la meilleure forme de gouvernement l'institution que nous venons de décrire et qui est une république; bien qu'il la glorifie non-seulement dans le passé et chez les Juifs, mais d'une manière générale; il n'en regarde pas moins la monarchie féodale comme légitime et excellente. Il désire qu'elle agisse et fonctionne dans un sens chrétien, mais il ne s'interroge pas sur la tendance naturelle et sur la valeur intrinsèque de son mécanisme d'action. Sous ce rapport, il est tout à fait un disciple de la Grèce : entre son idéal de la justice et sa politique, il n'y a pas de trait d'union, et c'est pourquoi il n'y a pas vraiment pour lui de développement historique dans l'humanité, sauf celui qui s'est opéré dans le passage de la révélation mosaïque à la révélation chrétienne, et qui ne lui apparaît pas devoir se traduire par un changement radical dans la science et dans l'institution politique, parce qu'à ses yeux l'antiquité c'est la nature et la raison, et que la grâce *parfait* la nature et ne la crée point.

Ainsi, pour nous résumer, saint Thomas prend à Aristote sa conception fondamentale de l'ordre politique; il l'interprète au point de vue de la loi mosaïque, ce qui le conduit à des théories vaguement républicaines; mais tout aussitôt il redevient disciple d'Aristote en laissant ces théories dans un lointain idéal qui semble n'influer en rien ni sur les développements passés du genre humain ni sur la loi de son avenir. Seulement il se sépare définitivement de son maître en subordonnant les institutions existantes à une direction générale qui ne les modifie pas en elles-mêmes, mais qui cependant doit être efficace et dont le principe est dans l'Eglise.

Tout le XIIIe siècle *philosophique* pense *à peu près* sur cette question comme saint Thomas.

Nous restreignons cette formule par ces deux mots de *philosophique* et d'*à peu près*, qui peut-être sont fort nécessaires, parce

que le XIIIᵉ siècle a encore pour nous bien des mystères profonds. Il est difficile de ne pas voir des analogies assez intimes entre les idées de politique tout idéale, enseignées par saint Thomas et par ses contemporains, et les grandes tentatives parlementaires et presque républicaines qui eurent lieu au siècle suivant, et qui se préparaient déjà à la fin du XIIIᵉ siècle. Ces analogies deviennent plus saisissantes encore lorsqu'on voit un des maî res de l'Université de Paris, Robert Lecoq, mêlé à ces grandes agitations. Mais nous les connaissons trop peu encore, et les historiens monarchiques les ont couvertes d'un voile trop épais et trop peu soulevé jusqu'ici par les érudits impartiaux pour qu'il soit permis de présenter autre chose que de simples hypothèses.

Dans tous les cas, la science pure reste à un état complet de désintéressement vis-à-vis des questions politiques. L'histoire ne peut donc exister comme science à cette époque, et aussi elle n'existe pas.

Que fallait-il pour qu'elle fût ?

Il fallait de très-nombreuses conditions, et en premier lieu que l'Eglise ne fût plus regardée comme le seul lien universel qui fût entre les hommes. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que les premières vues d'histoire apparaissent, très-vaguement du reste, dans la sublime trilogie de Dante et dans Gerson. Les questions politiques, les questions de division de pouvoir occupent les écrivains du XIVᵉ et du XVᵉ siècle, qui craignent que les tendances théocratiques n'exercent un empire trop absolu, et parfois elles se mêlent à quelques vues sur les peuples et leurs développements. La *nationalité* est déjà un sentiment dans ces écrivains. Il est vrai que ce point de vue était à la fois un avantage et un péril ; un avantage, parce qu'il brisait les obstacles qui avaient empêché au XIIIᵉ siècle l'éclosion de toute science historique ; un péril, parce qu'il tendait à ramener complétement la notion antique de la *race* et dès lors à faire renaître un obstacle plus insurmontable encore. Aussi les historiens de la renaissance se bornent-ils d'ordinaire à des imitations de l'antiquité ou à de simples glorifications de leur nationalité. La plupart de leurs ouvrages sont les plaidoyers d'une cause ou d'une autre et l'apologie d'une unité sociale qui cherche à se retrouver et à se dégager. Seulement le peuple moderne n'est pas et ne peut pas être le peuple antique ; cette glorification des nationalités renfermait donc, en dépit de ceux qui la faisaient, quelque chose de plus que l'idée des anciens. De plus, en même temps que s'opérait cette petite transformation dans l'histoire, une autre bien plus considérable s'opérait dans les sciences physiques. De là un immense désir d'*innovation* et de *régénération* dans toutes les séries d'idées et de sciences humaines. De là une sorte de pressentiment confus, mais puissant, de progrès et de révolution future au sein de l'ordre social. De là enfin une immense curiosité vis-à-vis des faits et le besoin de les vérifier avec une exactitude rigoureuse et de les coordonner en longues classifications plus ou moins artificielles.

Il y eut donc parallèlement à l'éclosion de la nouvelle astronomie et de la physique nouvelle une sorte de tressaillement avant-coureur dans l'histoire. Non-seulement d'immenses collections de faits historiques furent recueillies (les Bénédictins seuls en firent une incomparable moisson) ; mais de plus un besoin vague s'empara des esprits de les interpréter d'une manière un peu scientifique et universelle ; la formule méthodique de ce besoin faisait défaut ; cependant il produisait de temps à autre des théories ou des ébauches de théories. Ajoutez à cela le désir d'une réaction énergique contre le péripatétisme, et dès lors la nécessité d'en finir avec la doctrine reçue qui supposait que la Grèce avait été presque du premier coup et naturellement au dernier mot de la raison humaine. Toutefois ce tressaillement n'est pas encore un enfantement ; comme travail définitif et classique, on se borne à recueillir des matériaux, et encore ceux-là seuls dont on pressent l'importance ; une donnée métaphysique capable de les éclaircir était attendue et ne venait pas encore.

Elle vint avec Descartes. Le travail du cartésianisme fut d'abord exclusivement physique et philosophique ; il s'agissait de résumer sous une conception philosophique, qui conciliât les esprits en les organisant, l'ensemble des nouveautés scientifiques qui avaient émergé du génie des Cusa, des Copernic, des Képler, des Galilée. Mais au XVIIIᵉ siècle, ce premier point obtenu, l'école cartésienne dut aborder un terrain nouveau ; elle aborda à la fois celui des sciences physiologiques et médicales, celui des sciences politiques et historiques. Boerhaave, c'est Descartes devenu médecin ; Montesquieu, c'est Descartes devenu publiciste et historien.

Personne n'ignore que Montesquieu dans sa jeunesse s'occupa des sciences physiques et naturelles avec une extrême ardeur, et qu'il y porta l'esprit nouveau encore du cartésianisme. Si l'on pouvait avoir quelques doutes sur ce dernier point, il suffirait, pour les résoudre, de relire les quelques pages qui sont consacrées dans l'*Esprit des lois* aux causes physiologiques et physiques des passions humaines. Or quelles habitudes d'esprit et de méthode le jeune physicien devait-il recueillir dans la méditation du cartésianisme ? C'est ce qu'il importe avant tout de constater, pour bien comprendre l'origine du premier grand système historique qui se soit produit parmi nous.

Le cartésianisme explique tous les phénomènes physiques par un certain nombre de lois du mouvement, qui dérivent de l'idée même du mouvement et de la constitution primitive de l'étendue ; or qu'est-ce que l'étendue dans son système ? C'est la nature ; c'est l'essence, ou, si l'on veut, la substance de la matière : car suivant Descartes qui est nominaliste, la substance et l'essence des choses

sont identiques. Ainsi tout ramener dans les corps à quelques lois mécaniques, et celles-ci à la nature de la matière, tel est le plan de Descartes. C'est la réalisation de ce plan qui le conduit à la théorie des tourbillons et à toute sa physique générale; c'est lui encore qui présidera aux doctrines médicales de Boerhaave.

Que fera donc Montesquieu? Toutes ses théories ont une double partie. 1° Etant donné un peuple, il explique d'abord ses destinées ou sa grandeur et sa décadence par le jeu mécanique de ses ressorts constitutifs; secondement il explique ses ressorts eux-mêmes par sa nature; car, suivant lui, en toute chose, les lois ne sont que les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. Mais qu'est-ce que la nature d'un peuple? Ici, il faut l'avouer, Montesquieu est beaucoup moins clair que Descartes; Descartes avait l'étendue à sa disposition, il en use et abuse; Montesquieu invoque, lui, tantôt le climat, tantôt la race, tantôt d'autres éléments, n'arrivant jamais à éclaircir nettement l'idée sur laquelle repose toute son explication historique, et souvent même se contredisant d'une manière flagrante.

Nous verrons bientôt ce que Herder ajouta à la doctrine de Montesquieu; bornons-nous pour le moment à comparer cette dernière aux théories des anciens et des scolastiques.

Chaque peuple, dans Montesquieu, est un corps qui a un certain mécanisme et qui manifeste ses états divers en raison de ce mécanisme. Cette conception se rapproche à certains égards de celle de l'antiquité en ce qu'elle isole chaque peuple dans sa spécialité, dans son mode d'être; mais il y a cette différence que la destinée d'un groupe humain s'explique dans le péripatétisme par elle-même et en dehors de toute considération générale sur le mécanisme politique. Du moins ce mécanisme politique n'explique-t-il que des phénomènes très-secondaires. Dans Montesquieu, au contraire, il explique les phénomènes les plus importants. Voilà comment les considérations universelles, qui semblaient bannies au premier abord de la doctrine qui isole les nationalités et ne leur donne aucun idéal commun, y rentrent cependant et y occupent la première place. Voilà comment les analyses judicieuses sur les effets de tel ou tel ressort politique, considéré en général, dominent l'explication des destinées des nations; voilà enfin pourquoi les vastes comparaisons des phénomènes sociaux dans des sociétés très-différentes abondent dans son livre immortel.

L'universel entrait donc, grâce à lui, dans l'histoire, et ce n'était plus l'*universel* tel que le concevait le thomisme enveloppé dans l'ordre surnaturel, n'existant que dans l'Eglise, c'était l'universel conçu comme explication scientifique des phénomènes naturels: seulement cet *universel* n'était pas celui de la morale, lequel seul peut fonder des théories historiques véritables; c'était une imitation de l'*universel* scientifique, tel que l'avait conçu Descartes; et voilà pourquoi, ainsi que nous l'avons remarqué, bien que les nations soient sans cesse comparées les unes aux autres dans l'*Esprit des lois*, la grande figure de l'humanité n'y apparaît point.

Il y a dans cet ouvrage un autre vice radical et qui avait frappé les contemporains. Je ne parle pas ici de l'obscurité et des contradictions de son idée première; je parle d'un autre défaut plus grave encore, qui tient à ce que l'histoire, dans Montesquieu, est un calque de la physique cartésienne et ne se rattache pas à la morale. Nulle part le besoin profond d'une régénération sociale ne s'y fait sentir; non-seulement l'auteur ne le sent pas en lui-même, mais il ne paraît pas penser que jamais les peuples l'aient senti; et, du reste, si chaque destinée nationale est le résultat d'un mécanisme politique qui est lui-même le résultat d'une nature donnée, chaque peuple doit trouver sa destinée légitime et nécessaire, et respecter son institution. Chaque peuple n'a même pu avoir en tout temps et en tout lieu que ce respect absolu. A ce point de vue, il n'y a plus de politique proprement dite. Il n'y a plus d'histoire; ou du moins l'histoire n'est-elle qu'une analyse retournant sans cesse sur elle-même de quelques phénomènes généraux en rapport avec une donnée première. L'idée du développement circulaire des anciens revenait par cette porte grande ouverte dans la doctrine de Montesquieu, et en même temps l'idée de la consécration plus ou moins directe de tous les faits, au moins de tous les faits séculaires.

Encore une fois, le XVIII[e] siècle sentit parfaitement cette erreur de Montesquieu, parce qu'elle le détournait de la grande tâche qui était au bout de ses efforts, la régénération politique de l'humanité, la révolution de 1792.

C'est assez dire que le sentiment du caractère universel et régénérateur de la vraie morale fut extrêmement intense à cette époque. Il naissait, soit des conquêtes déjà obtenues dans l'étude du monde astronomique et physique, soit de la conviction profonde que le fait sensible qui n'exprime pas l'essence des choses physiques n'exprime pas non plus l'essence des choses morales ou l'idéal. De là ce grand soulèvement contre les faits établis, soulèvement d'abord intellectuel, plus tard politique, qui est le caractère saillant de cette période. Ce soulèvement suffirait sans doute à briser le cadre de la vieille histoire et même à faire trouver insuffisant le cadre de l'histoire entendue à la manière de Montesquieu. Malheureusement des préjugés antireligieux funestes, — non moins funestes à la science qu'à la pratique sociale, — s'étaient répandus partout, et détournèrent le mouvement qui se produisait de sa voie légitime et féconde. Non-seulement on usait à une œuvre impossible des forces qui auraient dû avoir un meilleur emploi, mais encore on interprétait le mou-

vement profond de la métaphysique dans un sens tout matérialiste. L'histoire, envisagée à ce point de vue, devenait une simple critique par des faits plus ou moins exacts de tout ce qui se passait, et non plus son explication; c'était l'excès opposé à celui de Montesquieu : seuls, quelques esprits partageant le sentiment général, mais garantis par leurs méditations ou par Rousseau des influences sensualistes, se frayèrent une voie à travers ces excès et prononcèrent le mot véritable de l'histoire, celui de *progrès universel*. Cet honneur revient à Turgot; mais il ne présenta qu'un plan vague d'études, et Condorcet, qui voulut remplir ce programme, était plus que personne sous le joug des préjugés répandus par Condillac. D'ailleurs la révolution française était là, à la porte de la vieille société vermoulue, et ceux qui auraient pu apporter dans l'histoire le vrai sentiment moral le portaient dans des recherches plus pratiques et surtout plus actuelles : ils préparaient les cahiers des états généraux.

Cependant la France n'était pas le seul théâtre de la grande élaboration des sciences historiques; et, nous l'avons déjà dit, de même que Montesquieu s'était rencontré pour appliquer à l'étude des peuples la métaphysique de Descartes, de même il se rencontra après Leibnitz un homme de génie qui tenta d'appliquer à la même étude la théorie fondamentale de la *monadologie*.

Qu'il nous soit permis encore ici de nous copier nous-même :

« Leibnitz, disions-nous, il y a quelques années, dans la *Revue de Paris*, considérait les êtres comme tirant d'eux-mêmes tous les phénomènes qui les manifestent; et leur substance n'était à ses yeux que le lien actif qui, unissant tous ces phénomènes, les fait sortir les uns des autres. Voilà pourquoi il l'appelle une force ou une monade. Une force, puisque éternellement fécond, chaque état qui s'y produit enveloppe, en vertu de sa nature intime et du rapport vivant qui le rattache à sa cause, l'état qui va suivre; une monade, puisque la substance ne renferme pas une pluralité d'éléments. Absolument simple dans sa réalité intime, bien plus, absolument impénétrable à toutes les influences du dehors, c'est le même principe en elle qui contient à l'état de possibles tous les actes dont elle est capable, le même qui les réalise par son énergie, le même encore qui les enchaîne et fait du passé de chaque chose la raison suffisante de son présent, de son présent la raison suffisante de son avenir. L'harmonie universelle des êtres, leur développement intime, la série de leurs propriétés distinctives, tout se rapporte en chacun d'eux, d'après Leibnitz, à une source unique, indécomposable; tout est contenu dès le premier jet de leur vie dans cet acte initial, mystérieux, à l'immense virtualité, dont tous les autres ne sont que la perpétuelle efflorescence....

« Ce que Leibnitz affirme des êtres individuels, Herder et l'école historique l'affirment de ces êtres collectifs qu'on appelle les peuples. Un peuple est à leurs yeux une force qui se développe, comme toutes les autres, suivant une loi individuelle, constitutive, primordiale; une monade qui, vivant solitaire, tirant tous ses actes de son propre sein et de ses premières origines, recèle dans son berceau le secret de son avenir. De là cette maxime souveraine adoptée par tous les publicistes de l'école dont il s'agit, que le présent, sphynx obscur, n'est intelligible qu'au point de vue du passé; de là la primauté qu'ils assignent aux études historiques, seule base certaine, si on les croit, de toutes les autres. De là leur éloignement instinctif de toutes les doctrines empruntées aux intuitions absolues de la raison, leur crainte de toute réforme qui ne plonge pas ses racines dans les siècles antérieurs, leur répugnance pour toute loi qui n'est pas la simple expression des faits traditionnels, pour toute constitution écrite qui prétend diriger, élever à un niveau supérieur la vie des nations. De là l'importance extraordinaire qu'ils attachent aux souvenirs populaires, aux instincts des races, au caractère personnel des fondateurs des dynasties et surtout au langage et à ses grandes lois, en un mot à tous les faits qui se perdent dans le demi-jour des origines. De là aussi leur principe que chaque peuple, enfermé dans sa vie propre, a une destinée si rigoureusement déterminée à l'avance par son histoire primitive, que toute importation d'idées étrangères est nécessairement absurde et fatale. En un mot, appliquant de la manière la plus stricte à chaque nation et à l'humanité tout entière le vieil adage : *Non sunt saltus in natura*, ils n'admettent à la place des révolutions *radicales*, parce qu'elles sont *idéales*, qu'une évolution profonde, insensible, fatale, qui n'ajoute aucun élément nouveau aux anciens; ils ne voient dans le progrès que l'éclosion spontanée et de plus en plus splendide des germes éternels de la tradition. » (*Revue de Paris*, n° déjà cité.)

Cette esquisse n'était destinée qu'à faire ressortir l'erreur fondamentale de Herder et son rapport logique avec l'ontologie de Leibnitz. Mais nous devons dire avant tout que la théorie de Herder est un progrès considérable sur celle de Montesquieu. D'abord elle est un moyen de déterminer l'inconnue fondamentale du système exposé dans l'*Esprit des lois*. La nature des peuples est regardée comme inconnue dans l'*École historique*, mais inconnue en elle-même, et pouvant se révéler ou se manifester par l'ensemble de ses faits primitifs. Et voilà pourquoi, dans cette école, la recherche des éléments primitifs ou constitutifs de la société remplace les vagues et contradictoires observations sur les climats et les races. De là un système d'investigations dont la méthode est contestable sans doute, mais enfin qui sont méthodiques et régulières.

Remarquons de plus que l'*Esprit des lois* ne peut aboutir à une histoire proprement dite des nations, puisque tous leurs phéno-

mènes, au lieu d'attester un développement, — chose essentiellement historique, — n'attestent que le résultat nécessaire d'un certain mécanisme. Voilà pourquoi les écrivains de l'école de Montesquieu ont plutôt expliqué le jeu des constitutions que la vie de l'histoire, et leurs travaux ont plutôt été des analyses que des récits où tressaille l'humanité. La théorie de Herder constitue un avantage considérable sur ces vues purement analytiques. Les peuples, tels qu'elle les connaît, ont une sorte de naissance et de végétation qui présente ses phases distinctes, et qui, dès lors, se raconte ou peut se raconter; aussi a-t-il eu pour disciples des hommes qui étaient de vrais historiens. Au fond, la plupart des historiens de l'école allemande et de l'école anglaise contemporaines sont de l'école de Herder; et chez nous les doctrines de M. Guizot, qui ont remplacé celles de Sismondi, absorbé celles de M. Augustin Thierry, et donné l'élan à la plupart des recherches de nos érudits, n'ont pas d'autre source que cette philosophie des peuples assimilés à des monades.

Quoi donc! Cette théorie des peuples monades, ou du progrès continu, est-elle la théorie définitive? nous ne le croyons pas, et, à quelques égards, Turgot est dans une voie meilleure et plus avancée que Herder. Non-seulement on conçoit que les idées historiques de cet éminent publiciste, acclimatées parmi nous, puissent soulever quelques critiques, mais déjà l'heure est venue pour elles de rendre compte des erreurs auxquelles elle conduit. Nous avons essayé nous-même de les signaler dans la *Revue de Paris*. Quelques mois après, une protestation pareille éclatait dans la Revue même que M. Guizot honore de sa collaboration, dans la *Revue des deux mondes*. Un peu plus tard, ce fut le tour du *Correspondant* qui fit faire la sienne par la plume un peu bizarre, mais toujours savante, et presque toujours ingénieuse de M. d'Eckstein. Enfin à la suite d'une foule de *pronunciamentos* moins importants, parut le livre remarquable de M. Alexis de Tocqueville, qui les résume en appliquant leurs principes à quelques points fort importants de l'histoire de France. C'est peut-être dans les sciences historiques qu'il y a aujourd'hui le sentiment le plus vif d'une rénovation devenue nécessaire.

Nous sommes donc à la veille d'une nouvelle évolution dans ces sciences, qui en sont à peu près au même état que l'astronomie au XVIe siècle; dans tous les cas, leur constitution définitive s'aperçoit déjà dans un certain lointain, et l'on peut démêler les principes qui présideront à cette constitution. Le double principe qui a déterminé le plus énergiquement la révolution des sciences historiques a été celui-ci : que l'idéal des peuples est un idéal universel, et que les faits ne peuvent en être considérés comme la représentation symbolique.

Ce double principe implique l'idée du progrès universel, qu'il ne faut pas confondre avec le développement continu qui ne serait pas la marche des peuples vers un avenir nouveau, mais leur simple végétation sur un terrain toujours identique à lui-même.

Les deux principes que nous venons d'indiquer, et l'idée qu'ils contiennent, n'ont fait qu'apparaître par échappées dans la philosophie des Pères de l'Eglise; ils se sont presque entièrement éclipsés dans la philosophie des docteurs.

Cependant celle-ci a contribué à les former, elle a préparé la pensée humaine à les recevoir.

Elle a opéré cette œuvre de préparation de deux manières.

D'une part elle a dégagé philosophiquement la notion morale qui est dans l'Evangile ; elle l'a dégagée d'une façon incomplète sans doute, puisqu'elle adopte ordinairement les cadres de la morale péripatéticienne, mais précisément parce qu'elle les adopte, et qu'elle tente d'y faire entrer les grands préceptes évangéliques, elle les distend peu à peu, et finit par les briser.

Il est même curieux de constater que dans la scolastique, il y eut toujours à côté des moralistes péripatéticiens d'autres moralistes qui tentaient de s'inspirer plus directement de l'enseignement sublime du Christ. Lisez par exemple saint Bonaventure : comme métaphysicien et comme théologien scolastique, saint Bonaventure se rattache très-incontestablement à Aristote ; mais dès qu'il aborde la morale, le mot et l'idée de la charité universelle l'emportent dans une série de considérations qui laissent bien loin derrière elles les traditions du Lycée. Nous en disons autant d'Abélard ; la *Divine Comédie* de Dante nous présente aussi le même spectacle. Scot, qui se sépare déjà beaucoup d'Aristote sur les questions théoriques, s'en sépare bien plus encore sur les questions de morale pratique. Et tous, ils s'en séparent au nom de la charité, c'est-à-dire d'un devoir universel de l'homme vis-à-vis de ses semblables.

Il est vrai que l'interprétation exclusivement théocratique de la charité universelle faisait perdre le bénéfice scientifique de la morale chrétienne. Mais aussitôt que cette interprétation eut été battue en brèche, cette morale émergea dans la science de l'humanité, et le souffle des sciences historiques commença d'agiter les esprits.

Se demander comment le principe moral qui présida à la formation des sciences se dégagea au moyen âge, ce serait donc se demander comment l'idée de la distinction de la société religieuse et de la société civile, intimement présente à toute conception catholique, produisit ses conséquences naturelles en triomphant des obstacles sociaux et intellectuels qui s'opposaient à elle. Nous traiterons ailleurs cette question. Nous nous contenterons de remarquer qu'au sein même de la scolastique, il y eut une discussion entre ceux qui, voyant tout à travers la lunette péripatéticienne, voulaient faire rentrer la notion des rapports essentiels entre la

nature et la grâce, l'Etat et l'Eglise, dans la catégorie des rapports essentiels entre la matière et la forme et ceux qui ne le voulaient pas. Même parmi les premiers, il y avait dissidences, suivant qu'ils attribuaient à la matière l'*acte entitatif* ou le lui refusaient. Ceux qui jugeaient la question d'après la catégorie que nous venons d'indiquer et qui accordaient à la matière une pure entité potentielle, devaient déclarer que tout principe actif et déterminatif ou spécifique de la pensée humaine et de l'Etat venait de l'Eglise. Ceux qui admettaient l'acte entitatif de la matière, proclamaient que l'Etat, tout en étant subordonné à l'Eglise dans la direction de son mouvement, avait néanmoins par lui-même une certaine initiative. Enfin ceux qui ne voulaient pas regarder l'Etat comme un élément matériel ou un corps dont l'Eglise est l'âme ou le principe formel, n'étaient contraints ni à l'une ni à l'autre de ces deux conséquences : ils restaient libres sur la question et uniquement obligés de recourir pour la résoudre aux enseignements de l'Eglise.

On voit par là comment la réaction contre le péripatétisme tendit tout ensemble à déraciner les idées théocratiques et à dégager la morale de l'Evangile.

Toutefois ces diverses causes n'exercèrent qu'une influence indirecte.

La vraie cause qui produisit la rénovation de toutes les sciences morales et en particulier des sciences historiques, ce fut la conviction nouvelle qui s'établit sur la portée légitime des faits.

Dans l'antiquité, comme nous l'avons déjà dit, le fait est considéré comme distinct de ce qui est sous le fait lui-même, l'être pur et l'idéal, mais comme sa déduction, comme sa traduction, et par conséquent comme son signe nécessaire.

Par suite de discussions métaphysiques, cette idée des anciens disparut, et le fait, surtout le fait isolé, c'est-à-dire le fait considéré en lui-même, fut regardé comme n'indiquant rien de la substance ou de l'idéal des choses.

En d'autres termes, *la morale qui était conservatrice, devint rénovatrice;* l'humanité dès lors apparut comme ayant un idéal distinct de sa constitution réelle, et montant vers cet idéal, c'est-à-dire progressant et progressant suivant un progrès universel et sans terme, bien qu'il se renferme dans les limites mêmes de la nature humaine.

La question de savoir comment l'histoire et en général les sciences relatives à l'humanité ont été restaurées dans les temps modernes se ramène donc à celle-ci : comment les modernes ont-ils été conduits à dépouiller le fait social de son caractère absolu et à ne plus le considérer comme un signe et une expression de la nature des choses et de l'absolue justice ?

Comment en outre ont-ils été conduits à universaliser leurs conceptions sur l'humanité, et en général à faire entrer l'idée de l'harmonie universelle dans leurs recherches scientifiques ?

Or cette double question est celle même que se propose de résoudre l'ensemble de ce travail.

Ne plus considérer le fait comme le signe de l'essence des choses, c'était ne plus considérer l'essence comme le principe actif qui explique les faits; en d'autres termes, c'était renoncer à la théorie de la *forme substantielle.*

Introduire les considérations universelles dans la science, c'était supposer que l'essence, c'est-à-dire le principe spécifique, n'est pas le *quid* ou le fonds intime de la chose qu'elle spécifie, c'était encore renoncer à la théorie de la forme substantielle.

On voit par là que l'histoire sortait comme les autres sciences modernes de la libération de la pensée humaine vis-à-vis de la métaphysique antique. Seulement elle n'en sortait pas aussitôt que les autres sciences.

En effet, pour que celles-ci se constituassent, il suffisait que l'on vît nettement que le phénomène sensible n'est pas le signe de l'essence des êtres, et aussitôt que la théorie des formes substantielles était détruite, cette vérité devenait évidente. Elle ressortait même des tendances platoniciennes que la renaissance provoquait, bien que ces tendances platoniciennes ne fussent pas capables, à elles seules, de la produire.

Au contraire pour l'émersion des sciences morales, il fallait voir et faire voir que ce n'était pas seulement en tant que sensible, mais en tant que phénomène, que le phénomène sensible ne révélait point la nature des êtres.

Voilà pourquoi le mouvement intellectuel de l'Europe moderne qui avait abouti d'abord au cartésianisme, aboutit ensuite à une vive réaction contre le cartésianisme, et même à une réaction dont le caractère fut tout à la fois de dénuder tout fait de sa puissance à révéler la nature et l'idéal des choses et de relever le phénomène sensible, en tant que sensible, de l'anathème dont le cartésianisme l'avait frappé.

C'est Locke qui insista principalement sur l'incapacité absolue pour l'esprit humain de connaître aucune essence par quelque fait, par quelque moyen que ce soit.

C'est Condillac qui essaya d'établir que la sensation est un fait comme un autre et même un fait primitif, de telle sorte que si les idées sensibles ne nous permettent pas de connaître la nature des choses, c'est que cette nature est absolument invisible et non pas que la donnée sensible soit plus impuissante que les autres.

Le principe commun à ces deux philosophes, ce n'est pas que la pensée n'est qu'une sensation transformée, car Locke n'a jamais énoncé cette erreur, c'est que la substance des choses ne se révèle pas plus dans les idées de la raison pure, que dans les données sensibles.

Dans Descartes, la nature des corps et

celle de l'âme se trahissent dans la notion que nous en avons, quoique nous ne puissions les voir à travers les données sensibles. Par là il fonde ou du moins il organise la physique nouvelle. Dans les écoles qui lui succèdent, cette notion même ne révèle pas cette nature; de telle sorte que l'idéal moral doit être cherché en dehors de toute considération sur la nature même de chaque espèce d'êtres et pour ainsi dire en lui-même. Il n'y a plus qu'une chose, une chose unique à considérer, le bien universel; tout fait qui en a été regardé comme l'incarnation naturelle tombe par là même ou du moins est dépouillé du caractère qu'on lui prêtait. Et qu'y a-t-il vis-à-vis de ce bien universel à accomplir? Des individus qui doivent y tendre par tous les moyens, sans qu'aucune détermination *a priori* de leur activité vienne les détourner.

Ainsi un idéal placé en dehors de tout fait sensible et même de toute détermination spécifique, telle fut la conception qui remua les moralistes et les historiens du dernier siècle. Elle se mêla encore une fois à une multitude d'erreurs très-grossières et très-funestes, mais enfin elle était légitime en elle-même, quoique vague et incomplète, et elle présida à la reconstitution des sciences morales et historiques.

Seulement, parce quelle était vague et incomplète, elle laissa la métaphysique des sciences physiques et naturelles l'interpréter suivant les formules dont elle avait expérimenté la valeur. Voilà pourquoi il y eut successivement une science historique cartésienne, grâce à Montesquieu, et une science historique leibnitzienne, grâce à Herder.

Il était, croyons-nous, indispensable de *tenir* un compte rigoureux de tous ces faits intellectuels et de montrer toutes les influences qui se sont tour à tour produites et combinées pour amener la rénovation de l'histoire. Il ressort de ces faits une grande *leçon*. On répète sur tous les tons qu'il importe de distinguer le dogme et la morale du christianisme. On fait profession de vénérer celle-ci dans laquelle on voit la raison humaine elle-même se saisissant dans ses idées les plus importantes. C'est grâce à elle seule que le christianisme, dit-on, aurait exercé son action bienfaisante. Quant au dogme, sauf dans cette partie de lui-même qui est identique aux données de la raison pure, il est regardé comme ayant été nuisible au développement de la pensée humaine. Ceux mêmes qui le défendent y voient surtout un moyen de refréner l'élan trop ambitieux de la curiosité humaine, une limite, une restriction, une borne divine placée devant le flux et reflux de l'entendement.

Il y a de bien grandes inexactitudes historiques dans toutes ces assertions.

Sans aucun doute la morale chrétienne, qui, dans la partie purement relative aux devoirs de l'ordre naturel, se confond avec la morale de la raison telle qu'elle devrait être; la morale chrétienne, dis-je, a exercé une action immense même sur les destinées scientifiques de l'Europe. Elle crée dans les âmes ces habitudes de méditation et de vie intérieure sans lesquelles la vraie culture intellectuelle reste une exception presque insignifiante; elle augmente le nombre des hommes qui pensent et elle leur donne même parmi ceux qui pensent moins efficacement un public qui les goûte et qui les juge. Dans l'antiquité il n'y a qu'une oligarchie intellectuelle sans contre-poids dans l'opinion, car l'opinion n'existe pas alors, surtout en matière scientifique; cette oligarchie est à la fois impuissante et chimérique, parce qu'elle n'a ni moyens d'action ni contrôle. Au contraire dans la société chrétienne, il y a à chaque époque un certain nombre de questions qui passionnent toutes les âmes. Toutes, certes, ne les étudient pas avec réflexion et avec méthode, mais toutes s'y intéressent, parce qu'elles ont un rapport soit avec la foi et une foi définie, soit avec les obligations sociales dont elle fait un devoir strict et rigoureux. C'est ainsi que des milliers d'intelligences s'intéressèrent, dès le moyen âge, disons mieux, dès les origines de la société chrétienne, aux problèmes les plus métaphysiques. Plus tard les problèmes qui se rattachaient à la rénovation des sciences physique et astronomique exercèrent la même attraction. On se passionna, on se sacrifia, on combattit pour des idées. On vit ces idées d'abord s'ébruiter dans un petit monde, puis s'infiltrer dans de nombreuses écoles, puis devenir vraiment populaires ou publiques par la littérature. Spectacle curieux et significatif! La pensée dès lors n'était plus un fait individuel, c'était un fait social, c'était une force civilisatrice et active, c'était une puissance historique.

Ce n'est pas tout. On comprend d'après ce que nous avons dit sur le point de vue général de la métaphysique antique, — y compris celle de Platon, — combien une morale qui réclame, fortifie la vie intérieure et fait du culte en esprit et en vérité une obligation fondamentale, devait engendrer des habitudes capables d'amener les esprits au *Cogito, ergo sum*, c'est-à-dire à une révolution philosophique. Aussi tous les théologiens qui se sont préoccupés vivement du côté moral du christianisme, tous les écrivains ascétiques sont-ils sous ce rapport cartésiens avant Descartes.

Ce n'est pas tout encore. Notamment pour ce qui regarde les sciences morales et historiques, les préceptes évangéliques exercèrent une influence des plus heureusement actives. Un éminent publiciste, M. Buchez, a déjà remarqué comment la morale chrétienne en étendant à l'universalité humaine ce devoir strict et rigoureux que les philosophes anciens resserraient dans les limites de la cité ou de la race, a fait jaillir l'idée de progrès universel, c'est-à-dire l'idée mère de l'histoire. Ajoutons que la morale chrétienne ne permet pas de regarder le fait social comme le signe de l'idéal, précisément

parce qu'elle place l'harmonie du fait et du droit dans une vie future qui, suivant elle, est le point de vue d'où l'on doit juger la vie actuelle. Par là elle se pose en morale rénovatrice, et non plus conservatrice et immobile comme celle des écoles antiques; par là encore elle conduit à l'idée de progrès. Enfin, elle dégage la notion du *droit* ou de la division des fonctions sociales entre les hommes, soit par la distinction radicale qu'elle établit entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel, soit par l'attribution de pouvoirs distincts aux divers membres de la hiérarchie religieuse.

Nous sommes très-loin de prétendre avoir épuisé la liste des influences essentielles qu'exerça la morale chrétienne. Cependant il est remarquable que des âmes nombreuses se soient rencontrées qui sont très-pénétrées de son action et qui néanmoins n'ont rien compris à la marche et aux conditions de la science. Elle ne conduit donc pas par elle-même, et par elle seule, à la rénovation et à libération de la raison humaine, bien qu'elle soit indispensable à cette libération et à cette rénovation. Il faut pour qu'elle soit efficace, sous ce rapport, qu'en même temps qu'elle développe certains sentiments, le dogme de son côté en s'appliquant aux idées de la raison pousse celle-ci à les analyser et à se saisir ainsi elle-même à des profondeurs qu'elle ne connaissait pas encore, ou, ce qui revient au même, à pénétrer en elle certaines racines de l'être qui lui étaient restées voilées. En d'autres termes, l'action du christianisme n'est pas une action matérielle et mécanique; il ne donne pas, sauf sur l'ordre surnaturel, des théories toutes faites et que nous n'ayons qu'à saisir de la main; il agit sur les profondeurs vivantes de l'âme, dynamiquement et même physiologiquement. Il a donc ses effets surnaturels et individuels par les sacrements; mais il n'a ses effets naturels et sociaux que par la raison, la philosophie et ce qu'elles comportent de développements ou même de transformations radicales au sein de l'humanité.

Cette action intime, cette action vitale, cette action *d'esprit* et de *vérité* qu'il est insensé de chercher dans tel ou tel détail matériel ou dans tel principe scientifique défini et arrêté, mais qu'il ne serait pas moins insensé de méconnaître, les sciences historiques l'ont subie comme les autres sciences ou physiques ou morales. Elles se sont transformées, grâce à elle, suivant la même loi et dans la même mesure, encore incomplète, que la notion suprême en morale des rapports vrais du *fait* et du *droit*, et que les conséquences diverses que cette notion implique logiquement.

HISTOIRE EXTERIEURE DU MOUVEMENT INTELLECTUEL AU MOYEN AGE, ou *Principales écoles épiscopales et monastiques.* — Nous avions pensé dès l'origine de nos travaux sur la scolastique qu'il était essentiel de connaître l'histoire extérieure des institutions intellectuelles, c'est-à-dire des écoles et des universités, pour mieux comprendre l'histoire intérieure des idées qui s'y sont développées. Seulement, quand nous avons entrepris cette étude, nous étions encore à moitié sous le joug des idées historiques accréditées par MM. Guizot et Augustin Thierry. Nous pensions qu'il y avait lieu de les modifier dans leurs conséquences religieuses et dans une multitude de leurs détails; nous acceptions, — comme tout le monde, du reste, — leurs principes généraux. Aujourd'hui nous sommes dans des convictions toutes différentes. Nous avons donc été contraint par nos recherches nouvelles de supprimer les pages que nous avions consacrées à l'*Université* de Paris; et même nous sentons tout ce qu'a d'incomplet l'étude que nous publions sur le mouvement des écoles du Ve au XIe siècle. Cependant elle nous a paru utile, tout incomplète qu'elle soit.

Ce serait un curieux travail que de suivre les différentes écoles qui se sont succédé au moyen âge et de rattacher leur histoire à celle de la pensée humaine et de la théologie. Nous nous proposons uniquement, dans cet article, de présenter sur leur origine, leur rôle, leur constitution et leurs destinées, quelques considérations sommaires sans lesquelles le mouvement des doctrines scolastiques resterait toujours, à quelques égards, dans une certaine obscurité.

La victoire du christianisme était un triomphe non-seulement pour la foi, mais aussi pour la raison.

L'Eglise, c'est-à-dire un pouvoir purement spirituel, était reconnue par la puissance temporelle: la pensée se dégageait des étreintes de l'Etat et se posait dans son indépendance. Les empereurs le sentirent bien, et aussi ils cherchèrent à lutter contre cette force nouvelle qui pouvait devenir redoutable. Incapables de la détruire, ils voulurent du moins s'en emparer et l'organiser à leur profit. Ils l'enchaînèrent à la fois par des bienfaits habiles, accordés à ceux qui dirigeaient les écoles et par des mesures sévères destinées à rendre les élèves moins turbulents et moins passionnés pour les souvenirs de la liberté. Gratien assurait par des dotations le sort et la dignité des professeurs de la Gaule; d'autres empereurs (39), dans la même pensée, interdirent aux élèves d'habiter Rome, une fois leurs vingt ans accomplis. On voulait éviter l'encombrement des écoles et ces généreuses aspirations qui naissent d'ordinaire dans les jeunes âmes lorsque les grandes réunions les ont échauffées et fécondées.

Ces efforts du despotisme impérial furent à quelques égards couronnés de succès. Les écoles ne jetèrent plus ces vives lueurs

(39) *Voir* les *Constitutions* de Valentinien. Valentinien interdisait également aux jeunes gens les sociétés secrètes et prenait des mesures pour exercer sur eux une surveillance active et incessante. Théodoric remit en vigueur ce décret énergique: tous les despotismes se ressemblent.

qu'elles avaient répandues jadis, mais elles se régularisèrent : les compilateurs, les grammairiens, les rhéteurs succédèrent aux philosophes. Ce fut l'âge des Donat, des Charisius, des Priscien, des Macrobe, des Servius. Martianus Capella résume leurs travaux divers dans son fameux livre *De nuptiis philologiæ et Mercurii*, où les barbares puisèrent plus tard l'idée des sept arts libéraux (40).

Toutes ces études étaient d'un ordre très-inférieur, et c'est justement qu'on les a condamnées à l'oubli : elles eurent le sort de ces œuvres qui naissent sous l'influence du despotisme et d'un dessein persévérant d'abaisser la pensée humaine. Néanmoins la Providence qui gouverne l'humanité en respectant la liberté humaine, sait tirer le bien du mal et faire servir à ses desseins ceux-là même qui les entravent. Ces résumés incolores et superficiels de la science antique, résultat du despotisme impérial, furent pour les générations barbares qui se répandirent dans le monde romain d'un merveilleux secours. Elles avaient besoin non de penseurs inspirés, mais de pédagogues; elles n'auraient pu comprendre Platon ni Aristote, mais elles pouvaient étudier le *De nuptiis;* et ce qui devait abaisser la pensée humaine fut précisément ce qui servit à la relever.

Deux siècles se passent et déjà l'empire n'est plus. Les Hérules et les Goths campent en Italie, et les Lombards y arrivent à grandes journées; les Alains, les Vandales, les Visigoths se répandent dans l'Espagne, sur laquelle le mahométisme jettera un jour les yeux; la Gaule se débat entre les Bourguignons, les Visigothts et les Francs. Que vont devenir les écoles au milieu de ces immenses irruptions de Barbares qui ne respectent rien? Elles restent soutenues par les anciennes traditions que les premiers chefs des envahisseurs cherchent systématiquement à perpétuer. Au milieu du VIe siècle, on vit l'attention de l'Italie se partager entre les luttes sanglantes de Totila et de Narsès et le poëme du sous-diacre Aratus sur les Actes des apôtres. C'est un énergique dépositaire des traditions romaines, c'est le descendant des Manlius, c'est Boëce qui brille surtout à cette sombre époque. Au milieu de l'école platonicienne qui avait pour elle la plupart des Pères de l'Eglise, et de l'école péripatéticienne qui semblait être mieux accueillie par les Chrétiens depuis un siècle, il les embrassa à la fois toutes deux dans son désir de se rattacher aux précieux restes de la civilisation évanouie; il commenta avec une ardeur infatigable Aristote, Cicéron, Porphyre, et c'est lui qui initia le moyen âge aux discussions de métaphysique, comme Capella l'initia aux connaissances secondaires des grammairiens et des rhéteurs.

Avec moins d'éclat, mais peut-être avec plus de succès que Boëce, Cassiodore poursuivit le même but; les successeurs de Théodoric, dociles à ses leçons, favorisèrent les lettres, et nous voyons fleurir, jusque sous les Lombards, les écoles municipales.

Isidore de Séville rendit à l'Espagne, par son traité *Des origines*, le même service que Cassiodore et Boëce avaient rendu à l'Italie. Il n'est pas nécessaire d'entrer bien avant dans l'histoire des Gaules pour voir que les vieilles écoles romaines se maintinrent longtemps sous les Mérovingiens. C'est encore un fils de Rome égaré parmi les Barbares, que ce chaste et délicat ami de sainte Radegonde, ce Fortunat qui mêle aux austères doctrines du Chrétien toutes les élégances, parfois un peu molles, de la vieille poésie classique : homme singulier, qui dédie à une pieuse abbesse des vers où il chante le vin et l'ivresse sur le mode d'Horace. C'est un fils de Rome aussi, que ce Virgile le grammairien, dont les étranges subtilités ont lassé la patience des commentateurs, si difficiles pourtant à lasser, et étaient peut-être nécessaires pour captiver le génie grossier à la fois et sophistique des Barbares.

Mais ce n'était pas aux écoles d'origine romaine qu'appartenait l'avenir. Elles brillèrent encore dans les premiers siècles de l'invasion, comme pour attester que la chaîne des traditions humaines ne se brise jamais brusquement, puis elles disparaissent peu à peu. Elles sont remplacées par les écoles épiscopales, plus actives, plus vigoureuses, plus pratiques, et dans lesquelles l'esprit religieux maintint toujours à un certain degré l'esprit philosophique et le respect de la raison.

Ces écoles remontaient à la plus haute antiquité. L'Eglise naissante se cachait encore dans les catacombes, qu'elle pensait déjà aux besoins éternels de la pensée. Les travaux récents du P. Marchi ont démontré que, dans les souterrains de Sainte-Agnès, à côté des chapelles consacrées aux cérémonies du culte, ou au souvenir des morts, il y avait des salles destinées à l'enseignement. Bientôt ces maîtres seront arrachés à l'obscurité par la persécution et par la gloire; ils s'appelleront Pantænus, Clément, Origène, et pourront lutter avec avantage, sur le terrain même de la science, avec les néoplatoniciens.

Plus tard, quand la chute de l'empire d'Occident, définitivement consommée, eut laissé les lettres humaines sans protection sociale, la grande préoccupation de l'Eglise fut de leur en donner une, et d'organiser partout des écoles. En 529, le concile de Vaison ordonna aux prêtres des paroisses de recueillir chez eux de jeunes *lecteurs*, et de leur assurer une instruction religieuse suffisante; et ce canon fut repris et développé dans le même siècle et dans le siècle suivant par les conciles de Tours, de Tolède, de Clif, de Liége, de Constantinople. Les clergés d'Ita-

(40) Cette division, du reste, est antérieure à Capella. On la trouve déjà, obscure et implicite, dans Philon le Juif. Le *De nuptiis* frappa vivement l'imagination des Barbares, et nous en avons une traduction allemande qui remonte au XIe siècle. (*Voy.* WACKERNAGEL, *Altdeutsches Lesebuch*.)



lie, de France, d'Espagne, d'Orient proclamaient ainsi l'obligation qui leur était imposée par la foi de ne pas laisser s'éteindre, dans la chrétienté, le flambeau de la raison.

La proclamation de ce grand devoir ne devait pas rester une lettre morte. En Italie, le grand promoteur des écoles religieuses fut saint Grégoire le Grand. Son biographe nous apprend qu' « il voulait que tout autour de lui respirât le génie latin, et que sa cour devînt le temple de la science auquel les sept arts libéraux serviraient de colonnes. » Attaquant d'une main, et quelquefois peut-être avec une fougue excessive, les éléments païens de la vieille civilisation, il n'en protégea que mieux ce qu'elle renfermait de pur et de légitime. Non-seulement ce prétendu ennemi des sciences humaines conserva, par ses réformes, ce qui nous reste de la musique grecque, mais encore il fonda à Rome même deux écoles (41), où l'on étudiait, avec le chant sacré, la grammaire et la théologie. Au IX[e] siècle, ces écoles jetaient encore un certain éclat.

Saint Grégoire avait pour auxiliaires zélés, dans ce grand travail de réorganisation intellectuelle, les moines Bénédictins. La règle de leur ordre prescrivait la lecture et l'étude. Les abbés donnaient leur faveur à ceux qui s'occupaient des travaux de l'esprit non moins que de ceux des mains. Chaque monastère devint ainsi une petite école, parfois très-obscure, mais toujours utile. Pendant que Gison, évêque de Modène, recommande à un archiprêtre d'être exact à tenir l'école, et à élever les enfants (*in schola habenda et pueris educandis*); tandis que Benedictus Crispus, archevêque de Milan, instruisait ses disciples dans la *science aux sept formes* (*septiformis facundiæ liberalitate*), l'abbaye du Mont Cassin se faisait déjà remarquer par de fortes études littéraires.

Dans la France, même mouvement. L'*Histoire littéraire* nomme vingt grandes écoles épiscopales, celles de Paris, de Chartres, de Troyes, du Mans, de Beauvais, de Lisieux, de Cambrai, de Metz, de Mouron, d'Utrecth, de Maëstricht, de Trèves, d'Ypres, de Chalon-sur-Saône, de Vienne, de Gap, de Bourges, de Clermont, de Poitiers et d'Arles. Celle-ci, fondée par saint Hilaire, eut longtemps une grande célébrité. Celle de Paris ne paraît pas avoir été aussi illustre; cependant elle compta aussi, grâce à l'influence de saint Germain, d'assez nombreux disciples.

Mais, tandis qu'en Italie les écoles épiscopales semblent, pour le moins, aussi florissantes que les écoles monastiques, celles-ci acquirent bien vite dans les Gaules une prépondérance incontestable. On cite surtout, comme des sanctuaires de science, les abbayes de Lérins et de Saint-Victor, où la théologie était surtout cultivée; celle de Condat, où l'on étudiait le grec; celle de Fontenelle, où les disciples affluaient de toutes parts; celle de Saint-Hilaire de Poitiers, où l'on restait sept années sur les bancs, pour apprendre les sept arts libéraux. L'Austrasie et ses monastères, ceux notamment de Saint-Vincent de Laon, de Saint-Valéry de Grandval, se faisaient surtout remarquer par le caractère sérieux de leurs études: ils avaient les yeux tournés sur les populations d'Outre Rhin à conquérir à la foi chrétienne.

Une autre cause contribua aussi à leur donner ce rôle d'initiative courageuse qui peut-être ne fut pas sans influence sur les destinées de l'Austrasie. Des moines irlandais étaient venus s'établir, en foule, dans le nord-est de la Gaule; et ces fils de saint Patrice avaient toujours montré une hardiesse de pensées et un respect de la raison et de la dignité humaine, qu'on ne retrouve pas, à un égal degré, dans le clergé neustrien. Les abbayes de Clonard, de Lismore, de Bangor n'avaient pas peur de l'esprit humain, et elles auraient volontiers répondu, comme saint Luan, à qui l'on reprochait d'aimer trop la science, et de s'enfoncer dans ses périlleux labyrinthes: « Ah! si j'avais, » s'écriait-il, « si j'avais la science de Dieu, je ne l'offenserais jamais; car, pour lui désobéir, il faut ne pas le connaître! » Convaincus avec saint Comgall que « la science véritable mène dans le droit chemin du ciel, les religieux d'Irlande se mirent à propager, avec une activité infatigable, les textes saints et profanes; à étudier les Pères grecs, et même à appliquer la dialectique à l'étude de la théologie. Les hagiographes du temps célèbrent les saints qui s'étaient appliqués d'une façon particulière à la logique ou à l'astronomie (42); et l'on vit même les personnages les plus vénérables se livrer, comme le grammairien Virgile, à d'incroyables subtilités. La réputation des écoles irlandaises devint si grande que c'était la coutume reçue chez les Francs, après avoir épuisé le savoir de leur pays, d'aller lui chercher un complément nécessaire au delà du détroit. C'est ainsi que saint Vandrille, qui devait fonder tant d'écoles en France, avait été se former dans celles de l'Irlande. Ces dernières, de leur côté, n'oubliaient pas, dans les douceurs de l'étude, ce précepte de prosélytisme qui n'est au fond que le précepte de la charité universelle, appliqué aux biens invisibles de l'esprit. Saint Colomban, ce vrai type du moine et du savant irlandais, à la fois inflexible vis-à-vis des tyrannies et des débauches des grands, sévère jusqu'à l'austérité vis-à-vis de lui-même, bienveillant et gracieux jusqu'à l'enjouement vis-à-vis des autres, saint Colomban arriva dans la Lorraine, passa en Suisse, et se rendit en Italie, laissant, sur son passage, dans ces trois contrées, trois monastères qui furent autant d'illustres écoles. Celle de Luxeuil forma presque tous ces grands évêques austrasiens qui, en répandant le christianisme parmi les Barbares

(41) L'une auprès de la basilique de Saint-Pierre, l'autre au palais de Latran.

(42) On citait parmi les premiers saint Fintan, parmi les seconds saint Cuminian.

d'outre-Rhin, arrêtaient leurs invasions, et mirent fin à ces terribles bouleversements dont elles étaient l'origine. Le monastère de Bobbio paraît s'être appliqué surtout à maintenir l'étude et le culte des beautés littéraires de l'antiquité. Toute l'Italie du Nord accourut aux leçons qu'on y recevait. Mais c'est à Saint-Gall principalement que saint Colomban et l'esprit irlandais semblèrent vivre pendant plus d'un siècle. Le grec y était appris avec un soin extrême, et les études des langues et des littératures anciennes s'y unissaient avec celles de la théologie. On y évitait ainsi ce double écueil, où tant d'autres écoles se brisèrent, de mépriser les lettres humaines ou de leur vouer un culte puéril. A Saint-Gall, on faisait de l'érudition pour avoir une lumière qui présidât à l'action et permît de dispenser la foi; musique, science, religion, dialectique, les moines embrassaient tout, unissaient tout dans leur large ferveur. Le moine Notker, qui se livrait à un travail considérable sur les commentateurs de la Bible, s'essayait à imiter, dans de gracieuses poésies, le mètre et la manière inimitable d'Horace, et d'intrépides missionnaires, au moment de quitter l'abbaye, et de s'enfoncer sans peur dans les forêts saxonnes, se faisaient répéter avec délices les séquences de Totilo. La croix et la harpe s'unissaient entre leurs mains, et peut-être n'était-ce pas trop de ces deux armes pacifiques, pour adoucir les sauvages populations qui flottaient comme une menace éternelle sur les frontières de l'Austrasie.

Mais bientôt de nouvelles écoles, sœurs des écoles irlandaises, devaient apparaître dans les lieux mêmes où celles-ci avaient commencé à réveiller les besoins endormis de la pensée humaine. L'apôtre des Anglo-Saxons, saint Grégoire, qui croyait au pouvoir de la force, s'était, dans son prosélytisme, préoccupé de politique plus que d'études scientifiques. Aussi sa mission ne produisit pas tous les résultats qu'on lui attribue d'ordinaire, et il fallut après lui recommencer son œuvre. Un roi d'Estanglie, qui avait d'abord vécu dans les Gaules, la reprit avec l'aide de l'archevêque Félix. Le successeur de Félix, Théodore, d'origine grecque, et qui avait étudié en Italie, pensa que le meilleur moyen de l'achever était de donner une grande extension à l'enseignement. C'est lui qui fonda, en réalité, l'école de Cantorbéry. Cette école n'empêcha pas d'abord la foule des jeunes gens d'aller chercher en Irlande des maîtres illustres, et de s'exposer, pour entendre leurs leçons, aux épidémies et à la misère; mais peu à peu elle grandit; elle se glorifiait, dès la fin du VIIe siècle, d'un maître issu de sang royal, Aldhelm, partisan déclaré des lettres latines, qu'il admire plus qu'il ne les sent, prosateur à la manière de Virgile le grammairien, semant les hellénismes à pleines mains dans ses poésies à la fois grossières et ampoulées, ayant tous les vices, le goût d'une littérature qui finit et qui se mêle, sans la comprendre, à une littérature qui commence, mais doué d'une grande vertu qui compense tous ces défauts, l'amour profond et sincère des œuvres de l'esprit (43). Après lui apparaît, en Angleterre, l'homme qui devait être pour elle ce que Boëce et Cassiodore avaient été pour l'Italie, et Isidore de Séville pour l'Espagne, Bède le Vénérable. Bède, disciple d'un religieux qui, revenu de Rome, avait transporté en Angleterre un nombre considérable de livres, d'objets d'art, et la liturgie de saint Grégoire, avait pu embrasser, au fond de sa cellule, l'ensemble presque entier des connaissances humaines à son époque. En même temps qu'il écrivait sur la grammaire et le comput, qu'il remuait les théories de Ptolémée sans se jeter dans les illusions de l'astrologie, qu'il composait enfin son *Histoire ecclésiastique de la nation anglaise*, il s'entourait de disciples, dans son école de Jarrow, et leur prodiguait ses leçons jusqu'au lit de la mort.

Ces leçons devaient être fécondes; elles formèrent le grand apôtre de la Germanie, saint Boniface, ce missionnaire poëte, qui allait au martyre en composant des vers, et qui fonda la célèbre abbaye de Fulde, d'où la science devait rayonner avec la foi parmi les Barbares d'outre-Rhin. Fulde, pendant plus d'un siècle, fut l'Athènes de la Germanie; on peut même la considérer, à certains égards, comme la capitale littéraire de l'empire franc. Ce serait une chose curieuse à étudier en détail, que cette activité multiple et infatigable qui rayonnait dans toutes les directions, dans l'abbaye ou au dehors de l'abbaye, et à laquelle rien de ce qui intéresse la vie physique ou la vie morale de l'homme ne semblait étranger. Ici les défrichements en grand et une culture savante qui crée le capital agricole; là des travaux d'architecture, des autels ou des statues que taille le ciseau; plus loin une bibliothèque qui se remplit à grands frais de toutes les parties du monde connu; plus loin encore, une légion de copistes travaillant dans une vaste salle, où des inscriptions les avertissent de la grandeur et des devoirs de leur humble mission; d'un côté, des maîtres tels que Proclus, qui poussent parfois jusqu'à l'idolâtrie leur culte de la littérature antique, ou des grammairiens qui rappellent par leur subtilité les travaux singuliers de ceux de l'Aquitaine; de l'autre, des philosophes comme Raban Maur, qui se jettent courageusement dans cette métaphysique cachée que recèle la logique péripatéticienne, et déter-

(43) Il serait injuste d'oublier l'école d'York, fondée par Egbert, l'ami de Bède. Sa bibliothèque, où se trouvaient des écrits d'Aristote, de Cicéron, de Virgile, de Lucain, de Pline, de Stace, sans compter ceux des Pères, et même des ouvrages hébreux, était fort célèbre au VIIIe siècle. Là on étudiait la grammaire, l'éloquence et le droit; là, on n'arrivait à la théologie qu'après avoir traversé une longue série de sciences purement naturelles. Les maîtres de cette école étaient illustres, et les disciples nombreux venaient du fond des Gaules, parmi les premiers on cite Alcuin, parmi les seconds saint Luidger.



rent déjà, dans l'*Isagoge* de Porphyre, cette phrase célèbre, germe mystérieux de la philosophie future. Industrie, agriculture, sciences, beaux-arts, poésie, religion, tout, dans ce petit monde perdu au sein des forêts barbares, se réunissait pour se répandre au loin en une large et vigoureuse civilisation. Antérieure à l'école du Palais, l'école de Fulde produisit à la fois Raban Maur, un des premiers qui agitent le problème des universaux, et Loup de Ferrière, qui semble initier le IXe siècle à la vie littéraire.

Nous avons prononcé le nom de l'école si célèbre du Palais. Il serait injuste de ne pas la citer ici, bien qu'elle ait rendu beaucoup moins de services qu'on ne le croit généralement. Les savants auteurs de l'*Histoire littéraire* ont démontré, contre Du Boulay, que cette école est bien antérieure aux Carlovingiens, et que Charlemagne en est beaucoup moins le fondateur, comme les historiens le répètent à tort, que le plus illustre disciple. Dès le VIe siècle, il y eut des maîtres fameux à la cour des chefs francs; et ces barbares, charmés par l'éloquence, aimaient être applaudis pour leur langage disert autant que pour leur adresse courageuse dans le maniement des armes. Dagobert, ce roi débauché, qui unissait la fougue des sens barbares aux raffinements d'une civilisation en décadence, était un ami des lettres. Il portait un soin extrême à ce que les jeunes Francs qui lui étaient confiés fussent formés par des hommes habiles à toutes les connaissances profanes. A côté de ses concubines, il aimait à voir des savants, et même des savants vertueux. Saint Wandrille, qui devait être si populaire comme abbé, s'était instruit dans ce palais extraordinaire, où tous les vices et toutes les saintetés, toutes les barbaries et toutes les connaissances se coudoyaient à plaisir. Il ne paraît pas que l'avénement du grand et sauvage Charles Martel interrompit les exercices littéraires de la cour barbare. Cet homme, qui dépouillait le clergé de ses biens, respecta les études de ses gens de guerre. Pépin fit plus que les respecter, il les favorisa; les grands, pour être agréables au nouveau roi, durent fréquenter les leçons; les enfants du sang royal s'honoraient d'être des élèves studieux et dociles; et l'on vit briller à la fois, sur les bancs de l'école, Adalhard, Vala, qui, plus tard, contribuèrent à réformer l'Etat; saint Benoît d'Aniane, qui réforma la discipline des Bénédictins et du clergé; et enfin un jeune homme qui, nous dit-on, ne savait pas signer son nom, mais qui faisait des vers, de la théologie, de l'astronomie, et qui devait être Charlemagne.

Toutefois cette science mise ainsi au service de la royauté franque semble avoir porté de médiocres fruits; et l'école du Palais, avant Charlemagne, jette assez peu d'éclat pour que plus d'un historien ait pu méconnaître son existence. Ce n'est pas pourtant que les savants pieux et illustres lui aient manqué. Il suffit de citer ici les noms du sévère saint Ouen et de Didier de Cahors, cet artiste élégant et pieux, dont la pensée était pleine de délicatesses et la vie pleine d'austérités. Mais il ne suffit pas, pour faire avancer la science, de réunir les savants, il faut pour ainsi dire les mettre en œuvre; et on ne peut les mettre en œuvre qu'autant qu'on leur laisse assez d'initiative pour créer un corps d'enseignement marqué au sceau de l'unité. Si les écoles de Lérins et plus tard de Saint-Gall ou de Fulde eurent une si vaste et si juste renommée, c'est qu'elles étaient animées, sinon par une même doctrine, du moins par un même esprit. Elles ne renfermaient pas seulement des hommes subtils et curieux qui voulaient ajouter à mille autres plaisirs celui de connaître, mais des disciples sérieux, pratiques, pour qui la science était une arme dans l'action et non une noble volupté de l'esprit; au contraire, dans l'école du Palais, organisée non par une doctrine, mais par des princes, non dans l'intérêt d'un devoir social, mais dans un but de satisfaction délicate, les idées les plus disparates étaient tour à tour professées; les uns, comme Saint-Didier, étaient de vieux Romains qui conservaient encore les traditions des rhéteurs d'Aquitaine; les autres tonnaient contre les subtilités oiseuses de cette science raffinée et inutile. Du sein de cette diversité, il ne pouvait sortir une direction une et générale. Tandis que, par une admirable révolution, les idées sans puissance réelle dans la civilisation antique, presque exclusivement traditionnelles, tendaient à devenir des forces sociales; tandis que la plupart des professeurs et des écrivains se regardaient comme des magistrats ayant mission d'intervenir dans les affaires publiques au nom de la vérité pure; tandis que les abbayes et les écoles devenaient des centres politiques et religieux qui rayonnaient au loin, le *Palais* entretenait les traditions de la science curieuse et oisive, et comptait pour très-peu dans le mouvement général de l'histoire franque.

Charlemagne jeta sur l'école qu'il avait trouvée tout organisée un reflet de sa gloire et de sa popularité, mais il n'en changea pas le caractère essentiel. Rien ne manque à l'organisation matérielle de l'enseignement, le grand empereur avait commandé et veillait lui-même de près à tous les détails; des maîtres fameux présidaient à l'académie où le prince, ses enfants et ses officiers se réunissaient, à l'école où l'on instruisait les enfants et même les enfants pauvres, à la bibliothèque que tous enrichissaient avec zèle. Charlemagne aurait voulu trouver, pour nous servir de ses propres expressions, douze *clercs comme saint Augustin et saint Jérôme.* Il avait du moins trouvé un maître fameux de l'école d'York, Alcuin, qu'il mit à la tête de l'enseignement du Palais. D'autres savants encore brillèrent à la cour du vainqueur des Saxons, et l'histoire a enregistré leurs noms; mais si ces noms sont illustres, les œuvres paraissent avoir été médiocrement sérieuses. Sans doute on ne saurait attendre beaucoup de cette science qui renaît d'hier au

milieu des ruines; cependant on est en droit d'exiger qu'elle ne soit pas inférieure à celle des deux siècles précédents, si agités et si malheureux. Or que trouvons-nous? Il suffit de lire les lettres d'Alcuin et de réfléchir à ce qui nous reste de ses leçons pour nous apercevoir bien vite que les jeux d'esprit, les subtilités, les fausses métaphores y tiennent la principale place ; le besoin de la science, forte, pratique, sévère, est presque complétement étranger à ce bel esprit d'une cour barbare. Combien il est inférieur à Bède le Vénérable, son compatriote!

Ecoles du x*e siècle.* — Baronius (*Annal. eccles.* ad ann. 900), Du Boulay (*Hist. universit. Parisiens.*, t. I), et Mabillon (*Acta SS.*, t. VII) regardent d'un commun accord le x*e* siècle comme celui de l'atonie intellectuelle la plus complète ; ce jugement est vrai si l'on ajoute tout aussitôt que ce même siècle vit commencer le réveil de l'esprit humain. Ainsi, d'un côté, on y trouve tous les signes de l'ignorance la plus profonde, les laïques qui ne savent plus ni lire ni écrire et ne peuvent plus être notaires publics (44); les membres du clergé qui ne savent plus les langues savantes et sont en partie incapables de prêcher (45); d'autre part on voit, à la même époque, quelques hommes qui, loin de faiblir dans cette décadence universelle, font les efforts les plus vigoureux pour amener une réaction victorieuse des lettres et de la philosophie. Le manque absolu de développement intellectuel engendre quelque chose de pire que les hérésies : ces erreurs grossières et empreintes d'un aveugle et stupide matérialisme qui *ne sont pas* seulement un désordre de la *pensée*, mais sa mort. Nous savons par *Rathier*, évêque de Vérone (46), que certaines populations tombant dans l'anthropomorphisme le plus absolu, se représentaient Dieu comme un vieillard royal assis sur un trône d'or et orné d'une barbe blanche. D'autres affirmaient que saint Michel archange disait la Messe au ciel tous les lundis. D'autres et en plus grand nombre croyaient que le monde touchait à sa fin et que l'Antechrist allait paraître.

Il fallut bien que l'Eglise, pour rester fidèle à sa mission, combattît ces erreurs aussi contraires à l'esprit religieux qu'à l'esprit philosophique. Les conciles se multiplièrent et relevèrent les esprits pour redresser les âmes. Ceux de Trosley en 909, 921, 924 et 925 (47), de Jouquières dans le diocèse de Maguelone en 909 (48), de Châlons en 915 (49), d'Anse en 990 et 994 (50), de Charroux et de Poitiers en 988 et 989 (51), firent règlements sur règlements et ordonnèrent aux clercs et même aux simples fidèles de s'instruire. C'était le grand mouvement qui commençait, par suite d'une nécessité religieuse et qui successivement modifié par cette même nécessité, toujours présente, devait aboutir, par une série de doctrines progressivement liées les unes aux autres, à la métaphysique et à la pensée modernes.

Saint Odon, ainsi que saint Gérard de Brague, réforma les ordres bénédictins, et cette réforme devint l'origine directe ou indirecte d'une foule d'écoles célèbres. Nous citerons les principales.

Déjà Remi d'Auxerre avait renouvelé, dès le siècle précédent, celles de Paris et de Reims; Cluny les égala bientôt. Toutefois cette fameuse abbaye était plutôt le centre de l'action que le centre de la science. Les saint Odon, les saint Maïeul, les saint Odilon furent plutôt des hommes d'Etat que des philosophes, des savants ou des poëtes. Mais ces hommes d'Etat n'avaient qu'un but, c'était de réveiller la pensée endormie.

La réforme de Cluny passa bientôt, grâce à l'activité de saint Odon, jusqu'à Aurillac. Raymond y fut écolâtre et devint le maître de Gerbert qui n'oublia jamais, même sur le trône pontifical, ce qu'il devait à son pauvre monastère et aux maîtres qu'il y avait trouvés.

L'école de Reims continuait en même temps ses destinées. Gerbert la trouva déjà florissante. L'archevêque Hervé et son successeur Sculfe étaient de ces prélats qui ne s'effrayent pas du mouvement intellectuel; ils avaient tout fait pour l'entretenir. Le savant Abbon de Fleuri, Hildebolde le Grammairien et l'historien Flodoard étaient sortis de l'école de Reims. Gerbert, élargissant le cercle du trivium et du quadrivium, enseigna les sciences sacrées et profanes et jusqu'à la médecine. Il forma également une riche bibliothèque où les écrivains espagnols, formés par les Arabes, se trouvaient à côté des écrivains classiques de l'ancienne Rome. Fulbert, le grand instituteur du xi*e* siècle, vint prendre des leçons de Gerbert.

A côté de l'école de Reims s'en élève une autre qui doit l'éclipser, celle de Chartres. Fulbert, disciple de Gerbert, y enseignait, dès la fin du x*e* siècle, et il en fit le centre intellectuel de la France, et peut-être de

(44) Les actes se passaient verbalement et on les faisait ratifier par l'évêque.

(45) Il y a des preuves que certains évêques du x*e* siècle ne savaient pas le latin. N'était-ce pas d'ailleurs l'époque fatale où la féodalité mettant la main sur l'Eglise, on vit un comte de Vermandois faire nommer archevêque de Reims un enfant de cinq ans? Qu'attendre de prélats ainsi imposés par la force ou par la ruse?

(46) Rathier, *Epist. synod.* On peut voir dans cette lettre de curieux détails sur l'ignorance obstinée des clercs au x*e* siècle.

(47) Convoqués par Henri de Reims et par son successeur.

(48) Tenu par l'archevêque de Narbonne et par onze autres prélats.

(49) Les trois évêques de Besançon, de Narbonne et de Lyon y assistèrent.

(50) Tenu par les évêques de la province de Lyon.

(51) Les évêques de la seconde Aquitaine le composaient. On voit que toutes les parties de la France sentaient le besoin du réveil.

l'Europe. Comme son maître, il unissait aux sciences sacrées les sciences profanes, telles que la dialectique et la médecine. Du reste, avant même l'arrivée de Fulbert, des moines de Fleuri, appelés par un abbé devenu évêque, avaient déjà renouvelé les études et, pour ainsi dire, préparé le terrain.

En Lorraine, nous trouvons quatre écoles assez célèbres, celle de Gorze, où se distinguaient Jean de Vendière, l'apologiste du christianisme contre les attaques des musulmans (52), et Humbert, le futur restaurateur de l'abbaye de Saint-Evre à Toul; celle de la cathédrale de Metz, où enseigna Blidulfe; celle de Saint-Arnoul, fondée par Austée, qui s'était formée sous la discipline de l'abbaye de Gorze, et où l'on accourait du fond de la Bavière et de la Saxe; celles enfin de Verdun et de Toul. Saint Gauslin et saint Gérard, évêques de cette dernière ville, y avaient attiré Adson de Luxeu, célèbre par sa science et par sa vertu, et des moines grecs qui, épris de littérature, devaient en transmettre le goût à la France septentrionale.

Plus au nord, nous trouvons trois écoles purement illustres, à Liége, à Laubes et à Saint-Gall. La première est glorieusement gouvernée par les évêques Francon (53) et Notger. A Laubes, l'histoire cite l'énergique et remuant Rathier, qui, depuis évêque de Vérone, ne négligea rien pour renouveler l'esprit chrétien et l'amour des lettres dans son clergé et pour l'arracher à sa connivence honteuse avec la noblesse corrompue de l'Italie. Saint-Gall continua d'être au xe siècle ce qu'il avait été au ixe, le séminaire des grands évêques et des grands abbés de la Belgique, de l'Allemagne et de la France septentrionale. Notger s'était formé à l'école de Saint-Gall.

Il était impossible que Paris ne fût pas aussi le théâtre d'un enseignement plus ou moins étendu. Nous savons en effet que Remi d'Auxerre avait donné des leçons publiques dans cette ville sur la fin du siècle précédent; il y laissa des disciples sous lesquels se forma le docte Abbon de Fleuri. Plus tard, on vit arriver vers les chanoines de Sainte-Geneviève un disciple déjà célèbre de l'école de Liége, Hucbalde, qui paraît avoir eu un grand succès. Néanmoins, nous ne trouvons dans les historiens aucune trace d'une école proprement dite et régulièrement organisée (54).

Au contraire nous voyons au monastère de Fleuri des études suivies et qui jettent un éclat constant. Instituées par Abbon, elles sont bientôt après rétablies par saint Odon La bibliothèque que les moines recueillirent passe pour une des plus riches de cette époque. C'est de Saint-Fleuri que les plus illustres évêques d'Angleterre firent venir des sujets capables de restaurer, dans leur pays bouleversé par l'anarchie, les fortes et saines traditions littéraires. C'est de Fleuri que sortirent les adversaires les plus vigoureux des grossières superstitions de cette époque (55). C'est à un moine de Fleuri que Gerbert s'adressait pour lui confier les plus importantes missions scientifiques (*voir* l'article Constantin).

L'esprit de Gerbert, qui animait l'abbaye de Fleuri, anima aussi les écoles de Saint-Mesmin, près Orléans, et de Saint-Julien de Tours.

Citons encore les écoles moins illustres, mais néanmoins florissantes de Saint-Martin de Tours, où saint Odon étudia la grammaire; de Saint-Martial de Limoges, qui s'associa à celle de Fleuri et travailla avec ardeur, sinon avec gloire; de Langres, où l'évêque Brunon instruisit lui-même les jeunes clercs; de Luxeu, où l'écolâtre Constance, appelé le maître des maîtres, *magister magistrorum*, *doctior doctissimus*, attirait la jeunesse de Besançon, de Lyon, de Langres, de Strasbourg, d'Arras et de Cambrai, où l'on se proposait d'apprendre aux jeunes gens « à servir dignement Dieu et à être utiles au peuple dans les affaires temporelles; » de Blandinbergue, en Belgique, où saint Dunstan se réfugia lorsqu'il fut proscrit par les rois d'Angleterre et où saint Pierre de Gand enseignait la vertu et la philosophie, *professione virtutis et philosophiæ documentis excellere videbatur* (56); d'Epternac, dans le duché de Luxembourg, dirigée successivement par trois écolâtres distingués, Héribert, Rudiger et Adelhaire; de Saint-Mathias de Trèves qui fut renouvelée par Marquard; de Saint-Michel en Lorraine, où avait étudié saint Jean de Vendière; de Corbie, qui n'avait point perdu entièrement son antique renom et d'où saint Ethevold, abbé d'Angleterre, tira des maîtres habiles pour enseigner à ses moines les lettres et le chant (57).

Si nous jetons maintenant les yeux sur le midi de la France, nous trouvons un moins grand nombre d'écoles illustres; néanmoins nous pourrons citer :

Celle de l'abbaye de Castres en Rouergue, où enseignait le savant Durand, qui écrivit sur l'immortalité de l'âme; celle de Narbonne, où l'on regardait comme un titre d'honneur de s'appeler ami des lettres, *philogramme* (58); celle enfin de Lyon, où les

(52) L'école de Gorze était si célèbre que le Pape Agapet lui demanda quelques-uns de ses disciples pour réformer un monastère de Rome. (*Voir* MABILLON, *Act.*, t. VII.)

(53) Francon avait été formé à l'école qui se tenait dans le palais de Charles le Chauve; mais son épiscopat n'ayant duré que deux ans, de 901 à 903, il ne put exercer qu'une médiocre influence.

(54) N'oublions pas non plus les écoles de Saint-Denys et de Saint-Germain des Prés. Celle-ci fut restaurée par Guillaume de Saint-Bénigne.

(55) L'abbé Ricard fit écrire contre le sentiment fort répandu alors que le monde touchait à sa fin.

(56) MABILL., *Act.*, t. VII. Notger y donna également des leçons publiques.

(57) On pourrait citer encore l'école de l'abbaye de Tournus. Abraton (*vir litteris plurimum eruditus*) y enseigna vers l'an 940.

(58) C'est le titre que se donnait le neveu de l'archevêque de Narbonne.



Anglais accouraient en foule. Mabillon nous apprend que saint Maïeul, une des illustrations littéraires et religieuses du siècle, avait étudié sous Antoine, depuis abbé de l'Ile Sainte-Barbe, à cette école, et saint Odilon l'appelait, quarante ans plus tard, la mère et la nourrice de la philosophie.

Sans doute, dans toutes ces écoles, il y avait le goût de la science, plus que la science elle-même. Cependant on y étudiait avec soin, d'après Martianus Capella et son commentateur Remi d'Auxerre, le trivium et le quadrivium. Rathier, Abbon de Fleuri et plusieurs autres firent quelques travaux sur la grammaire. Les auteurs latins étaient lus et copiés dans la plupart des monastères, et spécialement à Saint-Gall. Brunon de Cologne, saint Gérard de Toul et Rathier s'initiaient et initiaient quelques disciples à la connaissance de la littérature grecque. Frodoard de Reims et Hucbalde de Saint-Amand se livraient à des essais malheureux, mais courageux et constants de poésie latine. Toutefois la muse populaire des trouvères et des troubadours ne paraît pas à cette époque s'être ressentie beaucoup de l'influence des écoles. En revanche, l'histoire fut cultivée avec soin, bien qu'elle ne sortît pas des limites de la légende ou de la chronique. Berthane de Verdun, Frodoard, Folcuin, abbé de Laubes, Aimoin et Abbon de Fleuri, Rathier, saint Brunon, l'auteur anonyme de la Vie de Jean de Vendière, se distinguèrent en ce genre de littérature, et tous ils appartiennent, par leurs traditions, aux écoles monastiques qui les ont formés ou qu'ils dirigent.

On n'oubliait pas non plus dans ces écoles la philosophie. Il est possible que dès ce temps-là quelques esprits chagrins et impuissants aient décrié la raison humaine et la science de la raison. Mais ce qui est certain, c'est que les hommes qui furent à la tête du mouvement religieux se mirent aussi à la tête du mouvement philosophique. Rathier, saint Brunon, Gerbert, les trois grands hommes de l'Eglise à cette époque, étaient des dialecticiens : le premier était regardé comme un des philosophes éminents de son siècle : *habetur inter Palatinos philosophos primus*, dit Folcuin. Gerbert nous a laissé un petit traité qui montre avec quel soin il s'intéressait aux problèmes délicats de la logique la plus abstraite. Abbon de Fleuri s'exerçait aussi à éclaircir les difficultés de la dialectique. Saint Odon et saint Maïeul de Cluny trouvèrent le temps de les aborder aussi, malgré les occupations innombrables du monde monastique à réformer et quelquefois du monde féodal à pacifier ou à combattre. On avait même une foi si naïve dans la puissance de la logique, que saint Jean de Vendière eut recours à elle pour s'expliquer les mystères de la sainte Trinité. Il est vrai que les grands problèmes étaient peu abordés, que sous la logique on ne voyait pas encore la haute ontologie qu'elle recèle et qu'on devait dégager plus tard ; il est vrai encore qu'en fait de philosophie ancienne on ne connaissait guère que le *Timée* de Platon et l'*Organon* d'Aristote ; mais enfin ces études, si incomplètes et si superficielles qu'elles fussent, ont été une des conditions du développement plus large et plus fécond de l'esprit humain au siècle suivant.

D'ailleurs, la théologie, la morale et l'astronomie qui alors était regardée comme une partie constitutive de la philosophie, n'étaient point entièrement négligées. Saint Odon de Cluny, Rathier de Vérone, le moine Martinien rappelèrent ses devoirs à un siècle qui voyait et adorait partout le règne de la force, c'est-à-dire, la violation du droit. Abbon de Fleuri, saint Odon qui fit un abrégé des *Morales* de saint Grégoire, saint Maïeul, qui passait les nuits à méditer et à lire les écrits mystiques attribués à saint Denys l'Aréopagite, Notker le Bègue qui fit un *Traité des interprètes de l'Ecriture*, Gerbert et Rathier, qui écrivirent sur l'Eucharistie, divers abbés ou évêques qui s'élevèrent contre l'esprit de superstition qui dégradait alors les croyances religieuses, montrent suffisamment qu'ils possédaient jusqu'à un certain point la théologie positive et que la tradition sacrée, les saintes Ecritures et les canons ne leur sont pas choses étrangères. Gerbert, Abbon de Fleuri et Constantin se passionnèrent aussi pour les mathématiques et pour l'astronomie. Les conciles et les évêques avaient ordonné aux clercs et aux moines de s'instruire à fond dans la science du comput ecclésiastique. C'était leur faire une obligation de posséder la science du ciel et celle des nombres qui dès lors furent enseignées avec soin, mais avec peu de succès dans les diverses écoles. C'est ainsi que les croyances chrétiennes et les nécessités logiques qui en sont la conséquence jetaient l'esprit humain dans toutes les recherches (59) : seulement la morale et la théologie des écrivains du xe siècle ne sont guère qu'une reproduction des sentences et des doctrines des Pères de l'Eglise, et l'astronomie ne va guère au delà de ce que les anciens connaissaient. Pour l'arithmétique seule il y a un progrès qui est dû à l'influence arabe.

Que si nous résumons tout ce qui précède, nous pouvons poser en fait qu'au xe siècle, l'ignorance fut générale et profonde, mais que par cela seul qu'elle allait jusqu'à menacer l'ordre religieux, elle provoque de la part de celui-ci une énergique réaction. Cette réaction philosophique et littéraire commence par les monastères et par les conciles, suscite la réforme de Cluny, élève des écoles nombreuses, et enfin se résume dans la per-

(59) Même sur les arts qui, au premier abord, ne semblent toucher que d'une manière indirecte à la révélation. Ainsi, la musique fut encore cultivée, pendant le xe siècle, et cultivé à peu près exclusivement dans les écoles monastiques ou cathédrales. Gerbert, Abbon, Hucbalde de Saint-Amand, s'en occupèrent avec autant de soin que Remi d'Auxerre l'avait fait au siècle précédent.

sonne de Gerbert qui la fit monter avec lui sur le trône pontifical. A partir de Gerbert, nous ne trouvons plus de lacunes dans les traditions scientifiques de l'Europe; presque aussitôt après lui les adversaires orthodoxes de Bérenger font pénétrer la dialectique dans la théologie et fondent ainsi la scolastique. C'est donc, comme nous l'avons dit déjà, de Gerbert et non de Charlemagne qu'il faut faire dater la vraie et première renaissance, et ce grand mouvement philosophique auquel prirent part les saint Anselme, les Abélard, les Albert le Grand, les saint Thomas, les saint Bonaventure, les Duns Scot, les Ockam, les Gerson, et dont nous nous proposons ici de retracer l'histoire (60). . . . .
. . . .

I

INDIVIDUATIONIS PRINCIPIUM, principe d'individuation. — On entendait par là l'élément en vertu duquel un être a son individualité. Pour bien concevoir le problème de l'individuation, il faut se souvenir que, suivant les anciens et les scolastiques, l'objet propre de l'intellect c'est ce qui tombe sous la définition, c'est-à-dire quelque chose de spécifique. Il restait donc à savoir ce qui fait que ce quelque chose de spécifique reçoit une certaine individualité. Les premiers nominalistes, ceux du XIe siècle, disaient que ce que nous percevons est l'individuel lui-même, et que dès lors il n'y a pas lieu de poser le problème de l'individuation Les nominalistes du XIVe et du XVe siècle soutenaient la même thèse, mais en même temps ils niaient l'idéologie des anciens; en d'autres termes, ils soutenaient que ce qui tombe d'abord sous notre pensée, ce n'est pas la partie définissable de l'être, et que nous procédons dans la connaissance non par sensation et définition, mais par intuition et abstraction. Il y a donc un abîme entre la thèse sensualiste de Roscelin et la thèse antisensualiste d'Ockam. — *Voy.* OCKAM, SCOT, etc.

INDUCTIO, induction. — Le mot était parfaitement connu des scolastiques, et l'on disait d'elle que c'est le procédé, qui *procedit a singularibus sufficienter numeratis ad universalia.* Nous avons ailleurs tiré nos conclusions de ce fait intellectuel que nous nous bornons à rappeler ici. — *Voy.* Préface.

INFINITUM CATEGOREMATICUM ET INFINITUM SYNCATEGOREMATICUM. — Nous traduirons volontiers ces mots par ceux-ci : *infini en acte, infini en puissance.* On voit par là que les scolastiques n'avaient pas une idée nette de l'infini; autrement, ils n'auraient pas admis un *infini potentiel* et par conséquent *divisible.*

INFLUENCE DE CHARLEMAGNE SUR LES DEVELOPPEMENTS DE LA SCOLASTIQUE. — Cette influence a singulièrement été exagérée, sauf par M. de Sismondi; elle fut à peu près nulle. Alcuin passe pour avoir été l'instrument de Charlemagne dans la tentative de donner quelque essor à la vie intellectuelle de l'Europe. Sous ce rapport, il est curieux à étudier, car, pour peu que l'on aime à pénétrer les causes secrètes des événements historiques, on se demande pour ainsi dire involontairement si Charlemagne a réalisé son dessein de restaurer les lettres et la philosophie, et en général si ce dessein peut jamais être réalisé par ces hommes profondément personnels, qui tiennent compte de leur volonté propre plus que des tendances générales de leur nation et de leur époque.

Le monde intellectuel se meut naturellement en dehors du monde politique; il a d'autres lois, d'autres besoins, d'autres instincts. Mais ce fut toujours l'ambition des dictateurs, grands et petits, d'étendre la main sur cette force morale qui réside dans les idées, et d'essayer de la plier à leur usage. Tentative inutile ! Car cette force qui a son mode d'action spécial, ne pouvant changer de nature, résiste ou s'éteint : et dans les deux cas échappe au despotisme qui voulait se l'approprier. Mais, si inutile qu'il soit, l'essai s'est toujours répété et vraisemblablement il se répétera longtemps encore. Charlemagne ne pouvait, avec ses instincts personnels, manquer de le faire; et d'ailleurs

(60) Ce que nous avons dit des commencements de l'organisation de l'enseignement public par les empereurs romains, renferme une idée qui est l'application des théories historiques de MM. Guizot et Thierry, mais que nous regardons aujourd'hui comme une simple hypothèse.

Nous avions bien vu que le système impérial avait brisé les hautes études; mais, pour nous conformer à la théorie doctrinaire du progrès continu, nous supposions que cet abaissement lui-même avait contribué, en dépit de la volonté perverse des empereurs, à ranimer plus tard le flambeau des études. Ces nombreux résumés, ces sortes de *manuels* qui abondent du IVe au VIIe siècle de notre ère, nous semblaient, tout à la fois attester la décadence scientifique qui fut le résultat du gouvernement impérial et servir à la propagation parmi les Barbares des études antiques. Les populations conquérantes étaient trop grossières, nous disions-nous, pour comprendre un Homère, un Platon, un Aristote; mais elles étaient à la hauteur d'un *Capella* ou même de Boèce et de Cassiodore. L'abaissement de la philosophie ancienne nous paraissait avoir été, à ce point de vue, l'élévation ou du moins la possibilité de la philosophie moderne. En réfléchissant aujourd'hui à cette opinion, elle nous semble n'être qu'une hypothèse et même une hypothèse peu vraisemblable. Il n'est pas vrai que les génies supérieurs soient de plus mauvais éducateurs que les autres, et la profonde décadence des hautes études pendant le Bas-Empire fut problablement un mal qui *fut suivi* d'un bien, grâce à la Providence, mais qui n'a pas produit ce bien.

tous les grands chefs barbares ne lui léguaient-ils pas à cet égard une longue tradition d'exemples à suivre?

Charlemagne employa surtout dans cette partie de son œuvre impériale un Anglais qu'il mit à la tête de son école du Palais. Cet Anglais, c'est Alcuin. Alcuin était né à York, qui possédait une école qui, semblable à celles d'Angleterre, était bien supérieure aux écoles françaises. Là se trouvait une riche bibliothèque où on pouvait lire quelques ouvrages célèbres de l'antiquité païenne, notamment ceux d'Aristote; là se trouvait un enseignement organisé et qui portait sur la grammaire, la rhétorique, la jurisprudence, la poésie, l'astronomie, l'histoire naturelle, les mathématiques, la chronologie et l'explication des saintes Ecritures (61). Alcuin profita de ces ressources et il acquit assez de notoriété pour être mis à la tête de l'école où il avait été disciple et pour qu'un célèbre archevêque d'York, lui confiât la mission d'aller à Rome, pour en rapporter le *pallium*. C'est dans ce voyage, à Parme, qu'il vit Charlemagne avec lequel il avait déjà eu quelques relations antécédentes, et s'engagea à venir à sa cour. En effet, deux ans après, en 782, nous l'y trouvons établi et le chef barbare récompensa presque immédiatement ses services en lui donnant trois abbayes.

Quelle fut l'influence d'Alcuin sur le mouvement intellectuel de son époque et peut-on en faire remonter jusqu'à lui, c'est-à-dire jusqu'à Charlemagne, cette longue série de travaux et de discussions qui illustra le moyen âge? Telle est la question que nous nous proposons de résoudre.

Il est incontestable qu'Alcuin et son élève impérial, Charlemagne, contribuèrent à la révision et à la correction des manuscrits sacrés ou profanes. On lit même dans les *Capitulaires* une ordonnance citée par M. Guizot et dans laquelle se révèlent à la fois une affectation tant soit peu ridicule à une puérile élégance et l'ambition souveraine de tout diriger, de tout dominer, de tout absorber, même l'Eglise; en un mot toutes les qualités de Charlemagne unies à tous les travers inséparables de l'exercice de la dictature (62). Du reste, non content de diriger cette œuvre littéraire, Alcuin y travailla personnellement; il envoya en 801, à Charlemagne les livres sacrés entièrement revisés, comme le seul présent, dit-il, qui ne fût pas indigne de la puissance impériale; et ce qu'il y a de plus curieux c'est que le chef austrasien, qui peut-être ne savait pas même signer son nom, se piquant d'honneur et voulant imiter son favori, corrigea avec des Grecs et des Syriens les quatre Evangiles de Jésus-Christ. Les trois abbayes de Fontenelle, de Reims et de Corbie se distinguèrent spécialement dans ce pénible travail de révision, et sous ce point de vue les efforts du conquérant et du savant ne furent point perdus; cependant, il faut remarquer que ni l'un ni l'autre n'ont innové à cet égard; ils ont seulement donné des ordres pour que l'on fît avec plus de soin ce qui se faisait déjà sur une immense échelle et avec une incroyable activité. Ils n'étaient que les continuateurs en petit des disciples de saint Benoît.

Nous savons sans doute qu'Alcuin ne s'en tint pas à cette révision des manuscrits; il s'occupa de restaurer les écoles déchues. Tout le monde a lu dans le bel ouvrage de M. Guizot l'ordonnance de Charlemagne qui, se posant en maître des évêques et en censeur des monastères où régnait l'ignorance, ordonne aux uns et aux autres de cultiver non-seulement les Lettres sacrées, mais encore les lettres profanes (63). Cependant on

(61) On remarquera que, d'après ce programme, on n'adoptait pas à York la division du *trivium* et du *quadrivium*. Voici, du reste, les propres expressions d'Alcuin, qui a laissé un ouvrage spécial où il célèbre les gloires de cette école où il passa ses premières années : « Le docte Albert abreuvait aux sources des sciences diverses les esprits altérés : aux uns, il s'empressait de communiquer l'art et les règles de la grammaire; pour les autres, il faisait couler les flots de la rhétorique; il savait exercer ceux-ci aux combats de la jurisprudence, et ceux-là aux chants d'Ausonie; quelques-uns apprenaient de lui à faire résonner les pipeaux de Castalie, et à frapper d'un pied lyrique les sommets du Parnasse; à d'autres, il faisait connaître l'harmonie du ciel, les travaux du soleil et de la lune, les cinq zones du pôle, les sept étoiles errantes, les lois du cours des astres, leur apparition et leur déclin, les mouvements de la mer, les tremblements de la terre, la nature des hommes, du bétail, des oiseaux et des habitants des bois; il dévoilait les diverses qualités et les combinaisons des nombres; il enseignait à calculer avec certitude le retour solennel de la Pâque, et surtout il expliquait les mystères de la sainte Ecriture. »

(62) Le conquérant apprend aux évêques, dans ce capitulaire, qu'il a enjoint à Paul, *son client familier*, « de parcourir avec soin les écrits des Pères catholiques, de choisir, dans ces fertiles prairies, quelques fleurs, et de former, pour ainsi dire, des plus utiles une guirlande. » Il lui a donné cet ordre, parce qu'il ne peut *souffrir les discordants solécismes*; et il termine par ces paroles : « Nous avons examiné le texte de ces volumes avec notre sagacité; nous les avons décrétés de notre autorité et nous les transmettons à votre religion pour les faire lire dans les églises du Christ. » Les traditions païennes de l'empire sont visibles dans ce passage remarquable.

(63) Voici les passages les plus caractéristiques de cette ordonnance : « Que votre dévotion agréable à Dieu sache que, de concert avec nos fidèles, nous avons jugé utile que, dans les *épiscopats et dans les monastères confiés par la faveur du Christ à notre gouvernement*, on prit soin non-seulement de vivre régulièrement et suivant notre sainte religion, mais encore d'instruire dans la science des lettres et selon la capacité de chacun, ceux qui peuvent apprendre avec l'aide de Dieu... car, quoiqu'il soit mieux de bien faire que de savoir, il faut savoir avant de faire... Qu'on choisisse donc pour cette œuvre des hommes qui aient la volonté et la possibilité d'apprendre et l'art d'instruire les autres... Ne manque pas, si tu veux obtenir notre faveur, d'envoyer un exemplaire de cette lettre à tous les évêques suffragants et à tous les monastères. » (BAL., t. I, col. 201.)

remarquera que l'idée de rétablir les écoles précède de beaucoup Charlemagne et Alcuin et que celles qu'ils ont fondées, à part celle de Fulde dans le diocèse de Mayence, et de Reichenau dans celui de Constance, n'ont pas jeté un très-vif éclat. Ils n'ont attaché leur nom à aucune des écoles fameuses qui devaient, deux cents ans plus tard, commencer les grandes discussions philosophiques, celles qui une fois engagées se continuèrent sans interruption du XI[e] au XIV[e] siècle.

Mais si ce n'est ni comme fondateur d'écoles ni comme correcteur de manuscrits qu'Alcuin peut être considéré comme le point de départ d'une ère nouvelle pour l'esprit humain, c'est peut-être par les idées qu'il répandit dans l'école du Palais ou dans ses ouvrages qu'il mérita cette gloire ? Pas davantage. Sans doute l'école du Palais fut florissante ; partout où il allait, l'épée ou la loi à la main, Charlemagne la conduisait avec lui. Là siégeaient à côté de l'empereur, devenu écolier docile, ses deux fils Pépin et Louis, accompagnés de leur sœur et de leur tante ; là siégeaient les Angilbert, les Flavius Damœtas, les Eginhard, conseillers habituels de Charlemagne ; et des archevêques comme ceux de Mayence et de Trèves ne dédaignaient pas de se montrer les auditeurs assidus de l'écolâtre d'York. Mais, si les disciples avaient de l'importance politique, les leçons du maître ne paraissent pas avoir eu une très-grande portée. On en jugera d'après la conversation suivante entre Alcuin et Pépin, conversation dont M. Guizot a donné de longs fragments dans son *Cours d'histoire moderne*. Pépin, qui devait avoir à cette époque quinze ou seize ans, demande à Alcuin, son illustre maître : « Qu'est-ce que l'écriture ? — Alcuin répond par une métaphore : La gardienne de l'histoire. — Pép. Qu'est-ce que la parole ? — Alc. L'interprète de l'âme. — Pép. Qu'est-ce qui donne naissance à la parole ? — Alc. La langue. — Pép. Qu'est-ce que la langue ? — Alc. Le jouet de l'air. — Pép. Qu'est-ce que l'air ? — Alc. Le conservateur de la vie. — Pép. Qu'est-ce que la vie ? — Alc. Une jouissance pour les heureux, une douleur pour les misérables, l'attente de la mort. — Pép. Qu'est-ce que la mort ? — Alc. Un événement inévitable, un voyage incertain, un sujet de pleurs pour les vivants, la confirmation des testaments, le larron des hommes. — Pép. Qu'est-ce que l'homme ? — Alc. L'esclave de la mort, un voyageur passager, hôte dans sa demeure. — Pép. Comment l'homme est-il placé ? — Alc. Comme une lanterne exposée au vent. — Pép. Où est-il placé ? — Alc. Entre six parois. — Pép. — Lesquelles ? — Alc. Le dessus, le dessous, le devant, le derrière, la droite, la gauche. »

On voit que jusqu'ici l'enseignement d'Alcuin n'a rien de très-philosophique ; il suffit de parcourir le reste de cette longue *disputatio* pour s'apercevoir que nulle part elle ne revêt un caractère de science réfléchie et sérieuse. Citons encore au hasard quelques questions et quelques réponses :

« Pépin. Qu'est-ce que le ciel ? — Alcuin. Une sphère mobile, une voûte immense. — Pép. Qu'est-ce que la lumière ? — Alc. Le flambeau de toutes choses. — Pép. Qu'est-ce que le jour ? — Alc. Une provocation au travail. — Pép. Qu'est-ce que la terre ? — Alc. La mère de tout ce qui croît, la nourrice de tout ce qui existe, le grenier de la vie, le gouffre qui dévore tout. — Pép. Qu'est-ce que la mer ? — Alc. Le chemin des audacieux, la frontière de la terre, l'hôtellerie des fleuves, la source des pluies. — Pép. Qu'est-ce que l'hiver ? — Alc. L'exil de l'été. — Pép. Qu'est-ce que le printemps ? — Alc. Le peintre de la terre. — Pép. Qu'est-ce que l'été ? — Alc. La puissance qui vêtit la terre et mûrit les fruits. — Pép. Qu'est-ce que l'automne ? — Alc. Le grenier de l'année. — Pép. Qu'est-ce que l'année ? — Alc. Le quadrige du monde. — Pép. Qu'est-ce que l'herbe ? — Alc. Le vêtement de la terre. — Pép. Qu'est-ce que les légumes ? — Alc. Les amis des médecins, la gloire des cuisiniers. — Pép. Qu'est-ce qui rend douces les choses amères ? — Alc. La faim. — Pép. De quoi les hommes ne se lassent-ils point ? — Alc. Du gain. — Pép. Quel est le sommeil de ceux qui sont éveillés ? — Alc. L'espérance. — Pép Qu'est-ce qui est merveilleux. — Alc. J'ai vu dernièrement un homme debout, un mort marchant et qui n'a jamais été. — Pép. Comment cela a-t-il pu être ? explique-le-moi. — Alc. C'était une image dans l'eau. — Pép. Pourquoi n'ai-je pas compris cela moi-même, ayant vu tant de fois une chose semblable ? — Alc. Comme tu es un jeune homme de bon caractère et doué d'esprit naturel, je te proposerai plusieurs autres choses extraordinaires ; essaye si tu peux de les découvrir toi-même... Quelqu'un qui m'est inconnu a conversé avec moi sans langue et sans voix ; il n'était pas auparavant et ne sera point après, et je ne l'ai ni entendu, ni connu. — Pép. Un rêve peut-être t'agitait, maître. — Alc. Précisément. »

Parmi toutes les questions singulières que Pépin adresse à Alcuin, nous n'en trouvons que trois qui aient quelque rapport lointain avec la théologie et avec la philosophie :

« Pépin. Qu'est-ce que la foi ? — Alcuin. La certitude des choses ignorées et merveilleuses. — Pép. Qu'est-ce qui est et n'est pas en même temps ? — Alc. Le néant. — Pép. Comment peut-il être et ne pas être ? — Alc. Il est de nom et n'est pas de fait. » (*Œuvres d'Alcuin*, t. II, p. 352, 353, 354.)

On avouera que ce dialogue dont nous avons cité les passages les plus intéressants ne donne pas une très-haute idée de l'école du Palais. C'était pourtant des problèmes de cette nature qu'aimaient à se poser ces Austrasiens qui prenaient avec une ostentation singulière des noms d'emprunt dans l'antiquité sacrée ou profane. Ces Charlemagne-David, ces Angilbert-Homère, ces Alcuin-Flaccus qui transportaient jusque dans

les camps leur académie et leur affectation : « Beaux esprits, » dit justement M. Guizot, « semi-barbares, semi-lettrés. »

Mais le savant historien, tout en reconnaissant ce que cette discussion entre Alcuin et Pépin a de puéril et en la considérant comme un échantillon de l'enseignement du Palais, regarde l'écolâtre d'York et son disciple impérial comme ayant d'une autre manière, et par des œuvres plus sérieuses, imprimé le mouvement et la vie à l'esprit humain enseveli depuis des siècles dans l'anarchie et dans l'ignorance. Il cite surtout, pour prouver sa thèse à cet égard, les lettres et les divers écrits d'Alcuin. Nous déclarons que ses lettres nous paraissent avoir une toute autre valeur que ses ouvrages littéraires, historiques ou même philosophiques. Mais il faut faire deux parts dans cette correspondance assez volumineuse. Les lettres les plus nombreuses de l'écolâtre d'York portent sur des questions de philosophie ou de science (64) : elles ne présentent qu'un intérêt de pure curiosité; d'autres sont relatives aux affaires religieuses et on y sent une certaine séve; mais cette séve, on la retrouve dans toutes les correspondances antérieures à Charlemagne, qui traitent des mêmes sujets. Quant aux autres ouvrages d'Alcuin, ses commentaires sur diverses parties de l'Écriture sainte ne tiennent pas tout ce que le titre semble promettre. Il se montra plus vigoureux et plus théologien quand il s'agit de combattre l'hérésie des adoptiens. Nous ne dirons qu'un mot du traité *De virtutibus et vitiis*, ouvrage sans grandes prétentions philosophiques, mais qui ne manque pas d'observations de détail fines et vraies. Le livre capital d'Alcuin est le *De ratione animæ*. Dans ce livre, du reste, il y a des traces d'intelligence et de rectitude, mais pas une seule de ces idées qui montrent qu'un homme s'est approprié une science. Les passages les plus significatifs de ce traité (65), ceux qui ont été cités par MM. Guizot et Hauréau, ne contiennent aucune pensée originale. Ils sont de pures et simples reproductions de quelques idées de saint Augustin alors en circulation et que nous retrouverons sous une forme un peu différente dans saint Heiric d'Auxerre. Les écrits historiques et les œuvres poétiques d'Alcuin ne sont guère supérieurs à ses traités philosophiques. Et que conclure de là, sinon que l'on a un peu exagéré la valeur intellectuelle de l'écolâtre d'York?

Du reste, il était difficile qu'on l'appréciât avec justice. Ces *concetti*, ces jeux de mots qu'il donnait comme des leçons sérieuses à ses élèves princiers, cette emphase qui respire dans son style, tous ces défauts d'affectation qui nous sont visibles aujourd'hui devaient paraître des qualités à la cour barbare qui entourait Charlemagne. Et puis n'était-il pas le favori du maître? Cela devait suffire aux contemporains. Quant aux historiens postérieurs, la plupart voulant voir dans Charlemagne l'auteur de la première renaissance des lettres, ont dû glorifier Alcuin qui fut le ministre intellectuel du grand empereur. La vérité est qu'on a exagéré en France l'influence littéraire de Charlemagne, de même qu'on l'a trop méconnue en Italie. Si l'on entend par renaissance des lettres l'apparition de ces graves débats qui ont tourmenté cinq siècles durant l'esprit humain et qui ont produit la pensée, c'est-à-dire la civilisation moderne, la date en est bien postérieure à Alcuin; si l'on désigne par cette expression des travaux d'érudition qui ont servi l'avenir plus qu'ils ne donnaient au présent une véritable vie intellectuelle, la renaissance est bien antérieure à l'écolâtre d'York et à son royal élève. Dans les deux cas, il nous semble qu'on outre-passe singulièrement les inductions légitimes qu'on peut tirer des faits connus, lorsqu'on date de leurs efforts une des grandes époques de la philosophie et de la civilisation (66). S'il est vrai qu'en

(64) Par exemple, en 797, il donne à Charlemagne une explication détaillée du cycle lunaire; en 798, il répond à des objections que Charlemagne lui avait adressées sur cette question; la même année il lui écrit encore sur la chronologie et sur les constellations.

(65) Voici l'un de ces passages : « L'âme porte divers noms selon la nature de ses opérations; en tant qu'elle vit et fait vivre, elle est l'âme (*anima*); en tant qu'elle contemple, elle est l'esprit (*spiritus*); en tant qu'elle sent, le sentiment (*sensus*); en tant qu'elle réfléchit, elle est la pensée (*animus*); en tant qu'elle médite, l'intelligence (*mens*); en tant qu'elle discerne, la raison (*ratio*); en tant qu'elle consent, la volonté (*voluntas*); en tant qu'elle se souvient, la mémoire (*memoria*). Mais ces choses ne sont point divisées quant à la substance, comme dans les noms, car toutes ces choses, c'est l'âme et une seule âme. »

Voici l'autre passage : « L'âme a dans sa nature une image, pour ainsi dire, de la sainte Trinité, car elle a l'intelligence, la volonté et la mémoire. L'âme qu'on appelle aussi la pensée, la vie, la substance, qui renferme ces trois facultés en elle-même, est une; ces trois facultés ne constituent pas trois vies, mais une vie, ni trois pensées, mais une pensée, ni trois substances, mais une substance. Quand on donne à l'âme les noms de pensée ou de vie ou de substance, on ne la considère qu'en elle-même; mais quand on l'appelle mémoire ou intelligence ou volonté, on la considère par rapport à quelque chose. Ces trois facultés ne font qu'un en tant que la vie, la pensée, la substance, est une.. elles sont trois en tant qu'on les considère dans leurs rapports extérieurs, car la mémoire est la mémoire de quelque chose, l'intelligence est l'intelligence de quelque chose, la volonté est la volonté de quelque chose, et elles se distinguent en cela. Et cependant, il y a dans ces trois facultés une certaine unité; je pense que je pense, que je veux et que je me souviens; je veux penser et me souvenir et vouloir; je me souviens que j'ai pensé et voulu et que je me suis souvenu. Et ainsi ces trois facultés se réunissent dans une seule. » (ALCUIN., *Œuvres*, t. II, p. 147.)

(66) Nous espérons que notre opinion sur Alcuin paraîtra d'autant moins paradoxale qu'elle a déjà été émise par un historien qui fait autorité en matière de scolastique. « En résumé, » dit-il, après avoir analysé quelques écrits de l'écolâtre d'York, « tout

général on a beaucoup exagéré l'influence de l'Etat ou de la société politique sur le développement de l'esprit, qui n'aurait qu'à gagner à se développer tout seul et dans la plénitude de son action libre ; cette exagération est surtout contraire à l'histoire quand il s'agit de ces dynasties formées brusquement et qui n'ont, pour ainsi dire, ni aïeux ni vrais descendants. Les vieilles familles royales sont liées par leurs antécédents mêmes à certaines idées qu'elles favorisent nécessairement en étouffant plus ou moins les autres ; elles ont un rôle intellectuel, partiel et partial, mais enfin très-réel. Les familles qui apparaissent soudain pour s'effacer bientôt aux heures des grandes transitions sociales n'ont de raison d'être que dans l'impuissance où se trouvent momentanément tous les systèmes d'idées; elles les détestent tous par conséquent, quels qu'ils soient ; elles s'appuient uniquement sur les faits existants, les intérêts matériels et la force brutale. Tel fut le rôle de la famille de Charlemagne et de Charlemagne lui-même. Ce prince considérait les lettres comme une décoration, non comme un enseignement sérieux et élevé. Il favorisait la poésie et encore une poésie froide, compassée, sans âme; il favorisait la grammaire ; la haute philosophie et la haute théologie étaient pour lui lettre morte. L'école du Palais, qu'il n'a pas fondée, fut plus sérieuse avant son règne ; après, elle fut plus éclatante, surtout quand arriva Scot Erigène. En résumé, Charlemagne est une date politique, il n'est pas une date littéraire.

INTENTIO PRIMA, INTENTIO SECUNDA, *intention première, intention seconde.* — Un des termes de la logique scolastique. L'intention première c'est l'objet connu, en tant que connu, par exemple l'homme (*Voy.* SCOT, col. 10, 18, q. un.); en d'autres termes c'est ce que notre esprit se représente lorsqu'il s'applique à l'objet sans avoir encore opéré en lui aucun travail logique. L'intention seconde était définie : *Relatio rationis causata per actum comparativum intellectus comparantis unum objectum cognitum ad aliud objectum cognitum.*

J

JEAN-BAPTISTE BESNARD. — Son *Seminarium totius philosophiæ* est un manuel utile à consulter pour l'histoire de la scolastique.

JEAN DAMASCÈNE ou JEAN DE DAMAS (Saint). — Théologien du VIIIe siècle, saint Jean Damascène est un de ceux qui ont le plus contribué à imprimer à la philosophie le caractère qui la distingue au moyen âge. Nous ne raconterons pas les détails de sa vie qui fut d'abord celle d'un homme politique, puis d'un religieux et d'un philosophe chrétien. Nous noterons seulement comme un fait capital dans l'histoire de l'esprit humain que saint Jean Damascène vécut quelque temps au milieu des Arabes, qu'il y exerça des fonctions influentes (67) auprès du kalife, et qu'il laissa parmi ces peuples qui s'initiaient à la civilisation une trace profonde : ils lui donnèrent le surnom d'Almansor, comme les Grecs lui donnaient celui de Chrysorrhoas. Nous concluons de ce fait, rapproché du reste de beaucoup d'autres semblables, que lorsque le monde chrétien de l'Occident reçut au Xe siècle du monde mahométan, une impulsion qui lui était nécessaire, il ne faisait que recevoir le contre-coup du mouvement intellectuel qui avait été communiqué aux Arabes par le monde chrétien de l'Orient. Il n'y a donc pas à l'origine de la philosophie du moyen âge deux religions, celle de l'Evangile et celle du Coran ; il n'y en a qu'une, et il est facile de voir par les caractères de la métaphysique arabe qu'elle n'est qu'un emprunt de la métaphysique grecque, telle qu'elle se transforma du temps de Philopon et de saint Jean Damascène. Ce mélange de platonisme et d'aristotélisme qui se retrouve dans les écrits des Alkendi, des Alfarabi, des Avicenne, des Avicebron, des Averrhoës, mélange singulier où la pensée de Platon et même des néo-platoniciens se cache et vit sous la forme de la dialectique péripatéticienne, avait été, dès les premiers siècles de notre ère, l'ambition des philosophes païens et même des Chrétiens. Tant que la lutte dura entre le christianisme et le paganisme galvanisé par les Alexandrins, ce désir resta stérile ; l'élément platonicien ne fit qu'une faible place à un Aristote complétement défiguré. Pourquoi cette impuissance de l'école d'Alexandrie à réaliser d'une manière sérieuse cette alliance des deux grandes philosophies grecques, qui était dans tous ses vœux ? nous constatons ici le fait, sans en chercher la cause qui ne se trouve peut-être que dans l'essence même du dogme révélé. Quoi qu'il en soit, lorsque le paganisme eut succombé, lorsque les tendances favorisées par Aristote, et qui durant les premiers siècles étaient défavorables à l'action du christianisme, eurent commencé à ne plus lui faire obstacle ; lorsque au contraire les raffinements du mysticisme firent craindre pour la sévère orthodoxie; et que les âmes, relevées vers le ciel par plusieurs siècles d'une prédication noblement et puissamment spiritualiste, eurent besoin de règle et de sagesse dans leur essor ; lorsque surtout

cela n'a pas une grande valeur, et il est assez vraisemblable qu'Alcuin n'avait pas en philosophie des connaissances très-étendues. » (HAURÉAU, t. I, p. 104.)

(67) Son père avait été conseiller ou secrétaire du kalife ; saint Jean Damascène lui succéda dans cette charge.



l'arianisme et toutes les hérésies qui sont nées de l'invasion trop brusque de la pensée platonicienne dans la philosophie catholique, après la consécration légale de l'Eglise et de la foi par les empereurs, élevèrent leur hostilité menaçante contre le dogme, il s'opéra dans l'esprit de ses défenseurs une réaction inévitable en faveur du péripatétisme. Déjà saint Augustin, bien que partisan à divers degrés des diverses écoles platoniciennes, avait cru devoir étudier Aristote; Zacharias le scolastique, sans se prononcer pour le stagyrite, avait du moins attaqué les néo-platoniciens avant eux; Anatolius, évêque de Laodicée, avait, sur le désir de la ville d'Alexandrie, occupé une chaire de péripatétisme; plus tard, au v° siècle, Claudien Mamert, évêque de Vienne, en Dauphiné, avait commencé une sorte de compromis entre les doctrines du Lycée et celles de l'Académie; Boëce, Martius Capella et Cassiodore (*Voy.* les articles qui leur sont consacrés) s'étaient aussi, mais avec plus d'éclat et de succès, voués à cette tâche, et leurs écrits furent même les manuels de la scolastique, bien que du reste ils ne contiennent rien de très-original. Enfin Jean le grammairien, qui fut surnommé Philopon (ami du travail), poursuivant dans l'Orient le même travail qui avait été commencé par les Cassiodore en Occident, mais l'accomplissant d'une manière plus neuve, plus vigoureuse et plus complète, se mit d'une part à commenter les traités logiques et métaphysiques d'Aristote, et de l'autre, ce qui était plus utile encore, à combattre les interprétations panthéistiques qui avaient été léguées par les néo-platoniciens. C'est ainsi qu'il *tentait en Orient* ce qu'Albert le Grand et Alexandre de Hales devaient réaliser quelques siècles plus tard en Europe, la conciliation de la philosophie péripatéticienne et du dogme chrétien, et qu'il ouvrait les voies à saint Jean Damascène.

On voit que cette direction intellectuelle, qui consiste à unir Platon à Aristote et qui se montra d'une manière si remarquable dans la philosophie musulmane, existait déjà parmi les philosophes chrétiens et avait même produit de remarquables résultats. Aussi quand des kalifes amis des lettres, tels que les Almansor, les Alrashid, les Almamon, appelèrent à leur cour les Grecs qui devaient civiliser des peuplades fanatiques, ces Grecs, imbus des maximes péripatéticiennes que l'orthodoxie faisait revivre, les répandirent parmi leurs disciples musulmans. C'est ainsi que Jean Mesuch, médecin chrétien du kalife Almamon, lui persuada de créer de nombreux établissements scientifiques, les dirigea, les remplit de son esprit et fut le maître d'un des philosophes qui ont donné aux doctrines musulmanes leur caractère distinctif: nous voulons parler d'Alfarabi, le célèbre commentateur d'Aristote. C'est ainsi que des traductions syriaques ou persannes d'Aristote, dues à Uranus et à Sergius, à Jacob d'Edesse, c'est-à-dire à des Chrétiens, furent elles-mêmes traduites plus tard en arabe. Et M. de Gérando a dit avec vérité: « Ce fut à des Chrétiens qu'appartint l'honneur d'être les premiers instituteurs des Arabes; ils entreposèrent ainsi, si l'on nous permet cette expression, chez les musulmans, les connaissances que ceux-ci devaient restituer plus tard aux nations chrétiennes. » (De Gérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, chap. 24.)

Ce fut si bien, du reste, le christianisme et le christianisme orthodoxe qui inspira, malgré leur foi en Mahomet, les premiers philosophes des écoles de Bagdad et de Bassora, que leur péripatétisme un peu platonicien fut conçu de la même manière que celui des Philopon et des Damascène. Plus tard sans doute le génie propre de leur religion à moitié arienne, c'est-à-dire à moitié néo-platonicienne, les germes intellectuels qui avaient été laissés en Perse par les disciples de Proclus chassés d'Athènes par le despotisme impérial, l'influence exercée par les nestoriens (68) qui trouvèrent asile auprès des kalifes, peut-être aussi les tendances vagues, mais puissantes, imprimées aux populations par le sabéisme, amenèrent dans la métaphysique musulmane une lente révolution et le néo-platonisme y coula à pleins bords. Al-gazel emprunta vainement à Philopon ses arguments les plus péremptoires pour montrer combien le néo-platonisme est un singulier interprète d'Aristote; Avicebron et Averrhoës défigurèrent les sévères doctrines du Lycée en les alliant avec les rêveries du panthéisme alexandrin. Mais ces singuliers systèmes, où la logique et la psychologie péripatéticiennes se transforment de la façon la plus singulière, sont des systèmes ultérieurs. Les philosophes qui donnèrent l'impulsion intellectuelle, sous le kalifat d'Almamon et de ses premiers successeurs, les Alfarabi et les Avicenne, avaient su se préserver du néo-platonisme. Ils interprétaient Aristote, comme Philopon ou comme Damascène, sans esprit d'hostilité prononcé contre Platon, mais sans donner dans les rêveries de ses prétendus disciples. Sur ce point, comme sur la plupart des autres questions, ils étaient les disciples de l'école orthodoxe; et c'est cette école qui a transmis aux Arabes ce feu sacré de la tradition scientifique que l'Europe devait, quelques siècles plus tard, recevoir de leurs mains.

Ces considérations générales nous ont paru nécessaires pour que nos lecteurs se fissent une idée claire du rôle de saint Jean

(68) Les empereurs d'Orient, tantôt pourchassant les orthodoxes, tantôt frappant les hérétiques, avaient proscrit les nestoriens. Ceux-ci transplantèrent le néo-platonisme chez les Arabes, qui, au x° siècle, l'inoculèrent au midi de la France. C'est ainsi que les persécutions, par une loi infaillible, étendent l'empire même des idées les plus fausses. C'est ainsi que la vérité est plutôt compromise que protégée par la force brutale qui essaye de l'imposer aux esprits!



Damascène. Saint Jean Damascène et Gerbert forment comme les deux extrémités d'une longue chaîne, et celui-ci donne la main à celui-là à travers la série des philosophes arabes qui ont tout reçu de l'un et qui doivent tout rendre à l'autre. On peut voir d'après cela ce qu'il faut penser de certains historiens rationalistes qui attribuent à l'esprit du Coran une influence qu'il n'eut jamais.

On peut voir également, par les faits que nous venons de résumer, qu'il serait assez naturel, comme du reste nous l'avons déjà dit, d'ouvrir par le philosophe de Damas l'histoire de la scolastique.

Terminons par une courte analyse de ses ouvrages, analyse qui prouvera, aussi bien que l'esquisse biographique qui précède, la double assertion que nous venons de poser.

Ces ouvrages sont au nombre de trois : 1° une série de traités philosophiques ou dialectiques ; 2° un traité des *Hérésies ;* 3° un traité de la foi orthodoxe. Réunis sous le titre général de *Source de la science*, ils ont été un des livres classiques du moyen âge, et ils contiennent pour ainsi dire une encyclopédie complète des connaissances philosophiques et religieuses. Si l'on ajoute qu'il règne dans cette encyclopédie une méthode régulière et même un certain appareil logique, on comprendra qu'il se rapproche un peu, même par la forme, des écrits de la scolastique.

Quant aux idées, la ressemblance est encore plus frappante. Saint Jean Damascène se met à peu près au même point de vue que les Albert le Grand, les Alexandre de Hales, les saint Thomas. Un autre rapport entre la philosophie de saint Jean Damascène et la philosophie scolastique, c'est que la théorie de l'être se confond, pour lui, avec la logique (69). Cette logique du reste, comme celle du moyen âge, empruntée à Aristote, et pour la théorie des prédicaments à Aristote interprétée par Porphyre : c'est là encore une analogie frappante entre le théologien du VIII° et les théologiens du XI° siècle.

La psychologie de saint Jean Damascène, comme celle de la scolastique, est à la fois animée de l'esprit platonicien, et empruntée aux théories aristotéliques. Nous remarquerons ici qu'en décomposant les divers procédés de l'esprit humain, le philosophe de Damas se préoccupe singulièrement de l'analyse, et surtout que sa définition générale de la philosophie (et cette définition est sans contredit, ce qui doit dominer et domine en effet tout système), est parfaitement conforme à celle qui prévalut sous la scolastique. La scolastique s'appliqua surtout à étudier l'être en tant qu'être, et sa gloire est d'avoir, sous l'influence du dogme catholique, réformé cette notion, mère de toutes les autres.

On remarquera également que saint Jean Damascène considère la théologie comme une partie essentielle de la philosophie; il ne veut pas dire, sans doute, qu'elle puisse se faire par les seules lumières de la raison; il entend par là qu'elle ne doit dédaigner, ni en théorie ni dans l'usage, les procédés logiques, les principes tirés de la métaphysique, les inductions empruntées aux faits naturels. En un mot, il introduit en elle ces formes scientifiques, ces habitudes rigoureuses, et parfois un peu subtiles, de définitions et de classifications perpétuelles qui la distinguèrent au moyen âge.

Voici, du reste, en quels termes il essaye de déterminer les rapports de la philosophie et de la théologie. « La théologie, » dit-il, « est à la science des choses qui sont en tant qu'elles sont (70); elle se divise en spéculative et pratique ou active. La philosophie spéculative comprend la théologie, la physiologie et les mathématiques; la philosophie pratique comprend l'éthique, l'œconomique et la politique. La théologie a pour objet ce qui est immatériel : Dieu, les anges et les âmes. La physiologie est la connaissance des choses matérielles qui sont à notre portée, comme les animaux, les plantes, les minéraux. Les mathématiques consistent dans la science des choses qui, bien qu'elles ne soient pas corporelles elles-mêmes, sont considérées dans les corps, comme les ombres, l'harmonie, les figures, les révolutions des astres. La dialectique, ou l'art du raisonnement, est plutôt l'instrument de la philosophie qu'une de ses portions; elle en est le préliminaire. Les sceptiques se contredisent eux-mêmes, lorsqu'ils refusent à la philosophie le droit de connaître les choses. Il n'y a rien de plus excellent que la connaissance (71); elle est la lumière de l'âme raisonnable. Cherchons, explorons par des investigations consciencieuses, consultons même les livres des sages païens; nous y puiserons des vérités utiles en les dégageant des erreurs qui peuvent s'y trouver jointes (72). »

Il nous serait facile de relever, dans cette

(69) L'on voit par là que lorsque dans sa classification générale des connaissances humaines, saint Jean Damascène, contrairement au génie de la métaphysique péripatéticienne, assigne à la logique un rang secondaire et déclare qu'elle n'est qu'un *instrument*, son expression trahit un peu sa pensée. On le comprend du reste : bien que saint Jean Damascène veuille relever ou plutôt consolider l'autorité d'Aristote, il vient dans un siècle qui a été précédé d'une longue époque de philosophie platonicienne. Le langage et les cadres généraux de cette philosophie avaient dû conserver de leur crédit.

(70) Qui ne reconnaîtrait dans cette définition l'influence péripatéticienne? Que nos lecteurs se rappellent seulement le 1er livre de la *Métaphysique* d'Aristote.

(71) *Voy.* le XII° livre de la *Métaphysique* d'Aristote.

(72) On voit que saint Jean Damascène est bien loin de l'opinion de quelques écrivains modernes qui déclarent qu'il y a une hostilité radicale entre la philosophie et la foi. Non-seulement il ne trouve pas mauvais que les Chrétiens étudient la littérature ancienne au point de vue de l'art, mais il veut qu'ils explorent les systèmes philosophiques « *des sages*

classification des sciences, plusieurs idées d'origine platonicienne, et qui s'écartent par conséquent de celles qui triomphèrent au moyen âge. Notons ici sa définition de l'analyse mathématique dont il présente assez bien le principe : « Il y a trois sortes d'analyse, » dit-il : « la première naturelle, la seconde logique, la troisième mathématique ; la première décompose le composé en ses éléments, la seconde résout le syllogisme en ses figures, la troisième consiste à supposer, comme admis, ce que l'on cherche, jusqu'à ce que l'on soit parvenu à une proposition exempte de doute, qui serve à reconnaître ce que l'on s'était proposé. » (*Capita philosophica.*)

C'est également à Aristote que Damascène emprunte sa physique. On comprend dès lors que cette partie de ses ouvrages ne peut être qu'assez défectueuse, d'autant plus qu'il mêle certains éléments néo-platoniciens à la doctrine péripatéticienne dont il adopte les principes généraux. C'est ainsi qu'il accorde aux songes, même dans l'ordre naturel, une puissance de divination. (*De fide orthodoxa.*)

Nous n'insisterons pas davantage sur l'analyse de ses doctrines. Elles ont peut-être, considérées en elles-mêmes, une originalité contestable, mais après tout, c'est une grande et belle œuvre d'ouvrir une ère nouvelle pour l'esprit humain. Les scolastiques ont été pendant plus de cinq cents ans les maîtres de l'Europe, et saint Jean Damascène fut un des maîtres des scolastiques : il gouverna leur intelligence à travers la philosophie arabe, il la gouverna encore directement par son autorité personnelle. C'est à lui, de plus, en grande partie que revient la gloire qu'on attribue d'ordinaire à Charlemagne d'avoir déterminé le mouvement intellectuel, si faible et si éparpillé, il est vrai, mais si incontestable pourtant, qui se laisse apercevoir en Occident pendant les deux siècles qui précèdent Sylvestre II. Sous ce rapport on ne saurait trop l'étudier. Une monographie qui montrerait en premier lieu comment ses travaux se rattachent à la direction générale des études chrétiennes et aux nécessités logiques du dogme, et en second lieu quelle a été leur influence sur la scolastique et par conséquent sur la philosophie moderne, une monographie étendue, approfondie, intelligente, serait d'un haut intérêt, et nous la recommandons à tous ceux qui ont à cœur d'appeler en témoignage l'histoire et les sciences morales dans la cause du catholicisme.

JEAN DE MARTIGNAC (*Joannes de Martigniaco*), autrement dit COULLEART, élu *procurator nationis Gallicanæ* en 1473, attacha son nom à l'un des incidents les plus curieux de la lutte des réalistes et des nominalistes du XVe siècle. Je veux parler de la condamnation qui fut portée contre ceux-ci par Louis XI.

Nous ne raconterons cet événement assez connu que pour faire ressortir de ses détails assez ignorés son véritable caractère.

Une preuve de l'animation des partis, c'est que l'élection de Jean de Martignac fut très-vivement et très-longtemps disputée. Jean de Martignac obtint du prince l'arrêt curieux dont on a si souvent parlé et dont nous allons donner l'analyse.

Louis XI rappelle que c'est Charlemagne qui a attiré à Paris les hommes les plus illustres du monde pour protéger la science et la foi, et mettre le royaume à l'abri de la double tache de la superstition et de l'hérésie. Mais pour arriver au but, l'université et surtout la Faculté de théologie qui n'éclaire pas seulement la ville de Paris, mais l'univers tout entier, ont dû souvent couper et retrancher les faux enseignements de la subtilité inutile et dangereuse. Puis, après avoir déclaré que les Athéniens ont sagement laissé de côté toutes les doctrines des Thalès et des Bias pour celle des Socrate et des Platon, il ajoute :

« Quasi ut nos quoque eorumdem præcessorum nostrorum vestigia sequentes summopere niti deceat, quo prædictum Parisiense studium, in quo fidei lumen maxime semper claruit, ingenuis quidem moribus sanaque disciplina ac summorum realiumque auctorum doctrina, cæteris minus necessariis doctrinis penitus sublatis, deinceps perpetuo nostris potissimum temporibus ad Dei omnipotentis laudem, Ecclesiæ suæ ædificationem et fidei orthodoxæ incrementum feliciter illustretur. »

Cette phrase indique assez que les doctrines ockamistes se glissaient partout ; ce qui suit est plus explicite encore. Louis se plaint de la licence d'idées qui s'est répandue dans les esprits, *doctrinarum novarum avidos*, et qui les engage dans les débats les plus inutiles.

« Nos autem... cupientes... ideo et ne unde virtutum, sapientiæ atque doctrinæ fulgor elucere atque emanare deberet, inde vitiorum errorumque tenebræ proveniant iis... dilectum et fidelem consiliarium nostrum et confessorem episcopum Abrincensem destinandum censuimus. »

La charge de cet évêque avait été de con-

psiens. » Et pourquoi le veut-il ? parce qu'il n'y a rien de plus excellent que « la lumière de l'âme raisonnable. » Ce n'est pas, sans doute, que dans ces systèmes philosophiques tout soit à prendre ; la raison y brille par instants, car elle ne défaille jamais complétement dans la pensée humaine, mais elle est souvent obscurcie, car la raison, pour être pure, a besoin de la révélation ; aussi, suivant saint Jean Damascène, devons-nous consulter la sagesse antique, et non nous y asservir. Quelle prudence dans ces conseils ! Quel respect pour la lumière naturelle et l'esprit humain ! Quelle réfutation péremptoire de cette opinion rationaliste que de tout temps l'Eglise et ses docteurs ont fait, non pas aux abus de la raison, mais à la raison elle-même, une guerre sans trêve et sans *pitié !* Quelle réfutation aussi des systèmes exclusifs des protestants du XVIe siècle, et de certains Catholiques de nos jours qui, sur la foi des rationalistes, ont cru à cette prétendue guerre et ont voulu la continuer! (*Voy.* les articles CANUS et LOCIS THEOLOGICIS [De].)

voquer les maîtres de l'université, et sur leur avis conforme, il porte interdiction d'enseigner les théories nominalistes :

« *Et ulterius statuimus et edicimus quod prædicta Aristotelis doctrina ejusque commentatoris Averrois, Alberti, sancti Thomæ, Ægidii de Roma, Alexandri de Halles, Scoti, Bonaventuræ aliorumque realium doctorum quorum doctrina, ut dictum est, retroactis temporibus sana securaque comperta est, tam in sacra theologia quam in artium facultatibus in prædicta universitate Parisiensi, deinceps more solito legatur, doceatur,* dogmatizetur, discatur et intruetur; altera autem prædictorum nominalium (73) in eadem civitate aut alibi quoquoversum in regno nostro, deinceps palam nec occulte quovis modo nullatenus esse legendam... aut aliquatenus sustinendam expresse decernimus. »

Le décret ordonnait ensuite le bannissement des professeurs qui enseigneraient le nominalisme et la destruction des livres où cette doctrine était enseignée. Il y eut une certaine résistance de la part de l'université, et elle n'encloua qu'un seul *exemplaire* de chaque ouvrage. Le président du parlement se plaignit que l'édit n'était pas suffisamment exécuté de cette manière. Alors un Frère mineur, Jean Paillard, proposa d'envoyer une députation à Louis XI pour qu'il tempérât son arrêt.

On voit qu'ici comme en Espagne, les Franciscains, c'est-à-dire les scotistes, interviennent en faveur des nominalistes. C'est ce qui prouve leur position intermédiaire entre les disciples de saint Thomas et ceux d'Ockam.

On remarquera également que dans l'édit de Louis XI la première et la plus grande place est donnée aux thomistes.

L'année suivante, le décret de Louis XI fut abrogé par lui-même, ou du moins les livres nominalistes qui avaient été enchaînés solennellement virent briser leurs fers. La députation, qui ne s'était d'abord donné pour but apparent que l'adoucissement de la mesure du prince, en avait obtenu l'inexécution à peu près complète. Cependant la grande réparation envers cette école n'eut lieu qu'en 1481. Cette année même, le recteur de l'université de Paris reçut la lettre suivante :

« Monsieur le recteur,

« Je me recommande à vous et à messieurs de notre mère l'université de Paris, tout comme je puis. Le roy m'a chargé faire déclouer et déferrer tous les livres des nominaux, que ja pieça furent scéellez et clouez par M. d'Avranches, ès-colléges de ladite université de Paris, et que je vous fisse savoir que chacun y estudiast qui voudrait... Monsieur nostre maître Berranger vous en parlera de bouche plus au long et des causes qui meuvent le roy à ce faire, en priant Dieu, Messieurs, qu'il vous donne bonne vie et longue.

« Escrit au Plescis du Parc, ce 29 jour d'avril.

« Votre fils et serviteur,

« J. DESTOUTEVILLE. »

Il paraît que la nation allemande fut surtout triomphante de ce nouvel arrêt. On le voit dans un fragment curieux de ses commentaires que cite Du Boulay, et où l'édit de 1475 est comparé à l'ordre de mettre la lumière sous le boisseau.

Les registres de la nation picarde sont un peu moins enthousiastes.

JEAN DE SALISBURY. — *Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, ouvrage de philosophie morale et politique de Jean de Salisbury.— Il est très-difficile de déterminer le plan de ce livre et son but principal. Il semble cependant que l'auteur, en face des vices des grands, ait voulu leur donner des leçons devenues nécessaires et les instruire de leurs devoirs. Dans le premier livre, il examine les plaisirs qu'ils peuvent se permettre et les dissuade d'user leur vie tout entière dans les distractions de la chasse; singulière habitude qui régnait alors. Dans le second, il les prémunit contre les séductions que les théories superstitieuses des magiciens et des astrologues pouvaient exercer sur leur intelligence; et peut-être ne se montra-t-il pas lui-même suffisamment à l'abri de ces séductions. Dans le troisième, il les met en garde contre les piéges de la flatterie. Les livres IV, V et VI sont un traité curieux de politique où l'auteur considère l'Etat comme un corps organisé, et dans lequel il assigne la place de chaque fonction politique. La royauté, le sacerdoce, la magistrature, l'armée, la tyrannie et ses excès monstrueusement nécessaires sont passés successivement en revue et envisagés, soit en eux-mêmes, soit dans leurs rapports réciproques. Les livres VII et VIII sont un traité de philosophie, où la question morale est surtout abordée; Jean de Salisbury examine les différentes écoles et les solutions qu'elles ont apportées au monde sur la question du souverain bien. Le but de cette partie importante du *Polycraticus* est probablement de montrer aux grands de la terre qu'ils ne trouveront le bonheur ni dans leurs richesses, ni dans leur puissance, ni dans la tyrannie, mais dans la sagesse de leurs désirs et dans l'exercice de la vertu.

L'idée-mère de cet ouvrage est qu'il y a une limite imposée par la volonté de Dieu et par la nature des choses au pouvoir des gouvernements; et il a été certainement inspiré par la vue du despotisme odieux qui régnait alors sur l'Angleterre. On y sent parfois comme le contre-coup douloureux de la juste indignation que son âme en éprouvait. Ces tyrannies contre lesquelles il invoque à la fois et l'autorité de l'Eglise et le bras vengeur des peuples, il a dû en être le témoin : on le devine à la vivacité de son expression. Cette vivacité est souvent extrême

(73) Ailleurs il les cite... « Guillelmi Ockam, monachi Cisterciensis, de Arimino, Buridan, Petri de Alliaco, Marsilii, Adam Dorp, Alberti de Saxonia suorumque similium... »



et le docte évêque va plus loin qu'il ne devrait dans ses ardentes philippiques. Sa doctrine a été condamnée par l'Église. Toutefois il faut se rappeler les mœurs des temps et les atrocités commises chaque jour par la royauté anglaise : c'est là une circonstance grandement atténuante.

L'ouvrage de Jean de Salisbury est remarquable également par les enseignements historiques qu'il fournit en abondance. Nous citerons donc quelques fragments qui nous semblent éclairer les idées et les faits du XII[e] siècle d'une assez vive lumière.

FRAGMENTS.

I. « Libertas ergo de singulis pro arbitrio judicat et quæ sanis videt moribus obviare, reprehendere non veretur. Nihil autem gloriosius libertate, præter virtutem, si tamen libertas recte a virtute sejungitur. Omnibus enim recte sapientibus liquet, quia libertas vera aliunde non provenit. Unde, quia summum bonum in vita constat esse virtutem et quæ sola grave et odiosum servitutis excutit jugum, pro virtute quæ singularis vivendi causa est, moriendum, si ingruit necessitas, philosophi censuerunt. At hæc perfecte sine libertate non provenit, libertatisque dispendium, perfectam convincit non adesse virtutem. Ergo et pro virtutum habitu quilibet et liber est, et quatenus est liber, eatenus virtutibus pollet. Econtra vitia sola servitutem inducunt, hominemque personis et rebus indebito famulatu subjiciunt : et licet servitus personæ quandoque miserabilior appareat, vitiorum servitus longe semper miserior est. Quid est itaque amabilius libertate? quid favorabilius ei, qui virtutis aliquam reverentiam habet? Eam promovisse omnes *egregios principes* legimus ; nec unquam *calcasse libertatem*, nisi manifestos virtutis hostes. Quæ favore libertatis sunt introducta, noverunt jurisperiti, et quæ ob illius amorem magnifice gesta sunt, historicorum testimonio percelebre est. Cato venenum bibit, ascivit gladium, et ne qua mora protenderet vitam ignobilem, injecta manu, dilatavit vulnus, sanguinem generosum effudit, ne regnantem videret Cæsarem. Brutus arma movit civilia, ut Urbem eximeret servituti. Ipsaque sedes imperii miserabili maluit bello semper affligi, quam dominum, licet mitissimum, sustinere... Libertatis itaque usus eximius est, eique soli displicet qui moribus servilibus vivit... viri tamen optimi et sapientissimi est habenas laxare libertati et quælibet dicta ejus patienter excipere. Sed nec operibus se opponit, dum virtutis jacturam non incurrat... » (*Polycrat.*, lib. VII, c. 25.)

II. « Amico utique adulari non licet, sed aures tyranni mulcere licitum est. Ei namque licet adulari, quem licet occidere. Porro tyrannum occidere non modo licitum est, sed æquum et justum. Qui enim gladium accipit, gladio dignus est interire. Sed accipere intelligitur, qui eum propria temeritate usurpat, non qui utendi eo a Domino accipit potestatem. Utique qui a Deo potestatem accipit, legibus servit et justitiæ et juris famulus est. Qui vero eam usurpat, jura deprimit et voluntati suæ leges submittit. In eum ergo merito armantur jura, qui leges exarmat, et publica potestas sævit in eum, qui evacuare nititur publicam manum. Et cum multa sint crimina majestatis, nullum gravius est eo quod adversus ipsum corpus justitiæ exercetur. Tyrannis ergo non modo publicum crimen, sed si, fieri posset, plus quam publicum est. Si enim crimen majestatis omnes persecutores admittit, quanto magis illud, quod leges premit, quæ ipsis debent imperatoribus imperare? Certe hostem publicum nemo ulciscitur, et quisquis eum non prosequitur, in seipsum et in totum reipublicæ mundanæ corpus delinquit. » (*Ibid.*, lib. III, c. 15.)

III. « Quos quidem affectus in homine ab initio exstitisse sacræ Scripturæ designat auctoritas, appetitum scilicet justi et commodi appetitum. Quorum alter in voluntate, alter in necessitate consistit, et quanto appetitus justi qui in voluntate est, amplius crescit, tanto melior est et dignus ampliori beatitudine... A priore quidem amor libertatis, amor patriæ et tandem extraneorum amor. Nam libertatem non amare non potest, qui seipsum et patriam amat, et in gradu suo extraneum quicunque sincera charitate diligit proximum. Siquidem in eo consistit charitas ordinata. Ab altero vero cupiditas dominationis procedit et laudis et gloriæ, et adeo invalescit, ut ex opinione multorum, res tamen parum consideratæ examinantium virtutibus connumeretur.... Longe igitur virtus Catonis videtur veritati propinquior fuisse quam Cæsaris. » (*Ibid.*, lib. VIII, c. 5.)

IV. « Est ergo tyrannus, ut eum philosophi depinxerunt, quia violenta dominatione populum premit, sicut qui legibus regit princeps est... Princeps pugnat pro legibus et populi libertate; tyrannus nihil actum putat, nisi leges evacuet, et populum devocet in servitutem... tyrannus pravitatis imago, plerumque etiam occidendus. Origo tyranni iniquitas est, et de radice toxicata, mala et pestifera germinat et pullulat arbor, securi qualibet succidenda. . . . . .

. . . .

Ergo respectus honesti et justi, minimus aut nullus est, in facie tyrannorum, et sive ecclesiastici, sive mundani sint, omnia posse volunt, contemnentes quid potentiam antecedat aut sequatur. Utrisque tamen hoc persuaderi vellem, divinum nondum exspirare judicium, quod primigenis et eorum semini inflictum est : quod, quia noluerunt cum possent, inflictum est, ne possint etiam justitiæ obtemperare, cum volunt. » (*Ibid.*, lib. VIII, c. 17.)

V. « Si ergo inveniri non potest ratio subsolarium, quis plene suprasolarium redditurus est rationem? *Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* (*I Cor.* II, 16; *Rom.* XI, 34.) Constat itaque sic rationem omnium veritatis ardore quærendam, ut pia intentie suam infirmitatem agnoscat... Denique apud philosophos cautum est, talia manere prædicata, qualia sub-

jecta permiserint, omniumque prædicamentalium vim et proprietatem naturalium finibus limitari. Eamdemque, cum ad culmen theologiæ ascenditur, quasi nativo colore destitutam, et robore, alterari Plane deficit vis verborum et intellectus ipse mortalis succumbit, ubi divinæ discutitur immensitas majestatis, et in naturalibus obtinet, his scilicet quæ rerum numerum augent vel minuunt, ut quod fuit non possit non fuisse, aut non præteriisse, quod præteriit, dum tamen quod verum fuit, secum forte lecturum, nihilominus verum non fuisse possit..... Hanc autem humano generi indulget academia antiqua licentiam, ut quidquid unicuique probabile occurrit, suo jure defendat. *Solebat nostri temporis Peripateticus Palatinus* omnibus his conditionibus obviare, ubi non sequentis intellectum, antecedentis conceptio claudit, aut non antecedentis contrarium consequentis destructiora ponit, eo quod omnes necessariam tenere consequentiam velint, etsi nonnullæ sola, dum tam magna sint probabilitate contentæ. » (*Ibid.*, lib. II, c. 22.)

VI. « E diverso nihil homini perniciosius homine et in eis tyrannus sæcularis aut ecclesiasticus, perniciosior est. Sed profecto in utroque genere sæcularem ecclesiasticus antecedit..... Rectissimam eminendi viam docuit Christus, qui discipulos suos regibus gentium noluit conformari, ut dominentur in subditis, et qui potestatem exercent, benefici dicantur, sed qui major est sponte minoretur, et solum... sibi vindicet officium ministrandi. At isti aliam prætulerunt, ascendentes ex adverso fratrum, et ministrandi humilitate rejecta appetunt præ regibus gentium dominari....

« Sic sic, si Ecclesia Dei erigatur in spiritus libertatem; si ministerium sceleris subire detrectet, aut omnino schismata sopientur, aut manente compage unitatis, soli inter se schismatici dimicabunt. Interim contineat Ecclesia manus suas, quoniam gladius Petri, qui sanguinem carnali sitiebat affectu, mandato Domini ad præsens tegitur in vagina, et discipuli eradicare zizania properantes, præcipiuntur messores angelos exspectare. Oret unitatis integritas, ut in se colligat dissidentes lapis incisus, in quo fundatur Ecclesia, quem schismatici reprobant, qui fecit *utraque unum*, et vestem suam in sortem fidelium integram cedere maluit, quam secari... Oret pacem, quærat pacem, et persequatur etiam fugientem... Meminerit ejus qui cum posset producere plus quam duodecim legiones angelorum, exaltatus in crucem omnia acquisivit.... Schismaticos nocentes accipiunt, sed consentientes justos, nocentes faciunt bella sacerdotalia. (*Ibid.*, lib. VIII, c. 23.)

VII. « Quid itaque sibi volunt, qui rempublicam, id est populum Dei, indebito servitutis jugo nituntur opprimere, non video, nisi forte ea de causa potentiam appetant, ut tormenta miseriæ potenter ferant. Si enim regere tantum appeterent, non dominari, onus officii metientes, nequaquam tanta currerent aviditate. Voluntas enim regentis de lege Dei pendet et non præjudicat libertati. At tyranni voluntas concupiscentiæ servit, et legi reluctans, quæ libertatem fovet, conservis jugum servitutis conatur imponere. Docet hæc Scriptura cui contraire non licet. Dixerunt omnes viri Israelis ad Gedeonem: *Dominare nostri tu, et filius tuus, et filius filii tui... Quibus ille ait: Non dominabor vestri, nec dominabitur in vos filius meus, sed dominabitur Dominus.....* (*Judic.* VIII, 22, 23.) Vidi temporibus meis nonnullos sacerdotali se immiscentes officio et humeros temerarie supponentes, ut arcam præriperent ab humeris levitarum... Alios vidi qui libros legis deputant igni, nec scindere verentur, si in manus eorum jura pervenirent aut canones. Tempore regis Stephani a regno jussæ sunt leges Romanæ, quas in Britanniam domus venerabilis Patris Theobaldi, Britanniarum primatis, asciverat. Ne quis etiam libros retineret, edicto regio prohibitum est et Vacario nostro indictum silentium; sed faciente Deo, eo magis virtus legis invaluit, quo eam amplius nitebatur impietas infirmare. Quis autem in tot millibus regnare affectantium, esse vult similis Gedeoni? » (*Ibid.*, VIII, c. 22.)

VIII. « Apud Gnathonicos veritatis eloquium crimen est majestatis. Impetrata tamen venia, unum pro membris in audita capitis insero, non tamen ego, sed Spiritus sapientiæ, Spiritus veritatis, Spiritus sanctus, *qui obturat aurem suam ad clamorem pauperis, ipse clamabit et non exaudietur.* (*Prov.* XXI, 13.) Non enim exaudietur a capite suo, quoniam caput ejus Christus est, et in Christo Deus, et Christus Deus, qui liberat pauperem a potente, et confringit omnia intamentia regna terrarum... eripiens inopem de manu fortiorum ejus, egenum et pauperem a diripientibus eum..... Nec proficit in tortura pauperum, multiplicare vota, et quasi Deus muneribus corrumpi queat, eum simulatis potius quam veris ab impœnitente eleemosynis attentare, cum sapientia protestetur.....; et qui offert sacrificium de rapina pauperis, quasi filium immolat patri..... Non ego, sed Altissimus dicit et facit hæc omnia. Ego quidem non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis arbitror serviendum in omni humilitate et reverentia, fideliter tamen et in cultu potestatis Deum venerandum, a quo est instituta. (*Ibid.*, lib. VI, c. 27.)

L

LIBER DE CAUSIS ET PROCESSU UNIVERSITATIS. — Titre du plus important ouvrage d'Albert le Grand. Nous avons souvent expliqué comment ce docteur était arrivé à son système. Nous nous bornerons ici, comme confirmation de notre théorie sur ce sujet, à citer les passages les plus saillants de ce livre.



« LIBER PRIMUS.

« *De proprietatibus primæ causæ et eorum quæ a prima causa procedunt.*

« TRACTATUS PRIMUS. — *De opinionibus antiquorum.*

« CAPUT I. — *De opinione Epicureorum.*

« Difficultates quæ sunt circa totius entis principia utcunque tangere cupientes, a primis philosophantibus sumendum est principium. De primo enim omnium principio diverse diversa tradidisse videntur Epicuri, et Stoici, et Peripatetici. Epicurus enim et omnia et unum esse dixit, et omnium principia ad materiam retulit : licet quidam eorum addiderunt principium unum motus : quod cum non nisi in materia contemplabantur, primum principium dicebant esse materiam, formas nihil esse dicentes, nisi modos quosdam materiæ resultantes ex ordine et compositione partium. Ex his enim dicebant causari figuras, et ex figuris motus, vegetari, sentire et universaliter vivere : ex motibus autem calidum, frigidum, humidum et siccum. Calidum quidem ex acutis, frigidum vero ex hebetibus componentes angulis: humidus vero, eo quod subtile est, acutis : eo autem quod interminabile est, dixerunt esse per hebetes angulorum resolutum, et præcipue per rotunda quæ volubilitatis motu non terminantur. Siccum autem dixerunt constare ex acutis, ex hebetibus autem comprimentibus, compressos dixerunt esse acutos, ita ut bene teneant et male recipiant. Et hoc modo cœli et elementorum omnium ponebant generationem : materiam primam omnium dicentes esse principium sive sensibilem sive insensibilem : dicentes formam nihil esse de substantia rei nisi tantum resultationem quamdam ex diversitate situs ordinis partium in toto secundum diversitatem figurarum, primis principiis indivisibilibus componentibus omnia. Et hanc opinionem in tantum secutus est Alexander, quod et intellectum dicebat esse in corpore propter actionem ex compositione corporis et complexione resultantem. Toti ex subtilissimis et rotundis et vacuis, componebant intellectum, ut omnia penetraret ex subtilissimis : ut omnibus mobilibus mobilior esset, ex rotundis: ex vacuis, ut omnium esset comprehensivus : ex magnis autem et vacuis et rotundis componebant cœlum, forte propter eamdem causam, nisi quod ex magno dicebant causari continentiam omnium. Ex rectis vero et grossioribus componi dicebant elementa secundum elementorum diversitatem. Vacuum autem et plenum ponebant propter terminos motus, dicentes plenum a quo est motus : vacuum autem ad quod est ; motum autem similiter a casu et fortuna, præter hoc solum quod acutum dicebant moveri sursum, hebes deorsum, rotundum in circuitu. Id quod ab omnibus vacuum est, dixerunt materiam primam, et ideo omnium susceptibilem. Quod vero subtile et vacuum est in rotundis, subtilium omnium dicebant esse susceptivum, sicut intellectum, vel animam. Quod vero in concavis suscipit, dicebant esse locum. Rectum autem, quod rectum angulum, ut in contractu trium diametrorum vacuum est, materiam dicebant esse corporum et elementorum. Et sic de primo universitatis principio enuntiaverunt : propter quod ejusdem rationis dicebant esse receptibilitatem loci et intellectus : et mediante eo quod dicebant moveri species ad intellectum : corpora autem naturalia ad locum, et formæ resultant in materia ex diversa corporum compositione. Species et corpora non dicebant esse nisi ex diversa corporum dispositione, sicut diximus.

« Isti sunt, qui dicebant Deum noym et materiam primam esse ejusdem essentiæ et vere esse substantiam et nihil aliorum, sed omnia alia accidentia et dispositiones substantiæ, nitentes hoc probare duobus rationibus, quarum una est, quod per se et non in alio exsistentium est genus unum : omnium autem quæ sunt ab uno genere, fluxus est ab uno principio indivisibili : Deus igitur et noys et materia ab una fluunt indivisibili substantia. Principium autem eorum quæ non sunt in alio et in quibus omnia alia sunt, non potest esse nisi id cui prima ratio convenit subjecti : hoc autem primo convenit materiæ : illi enim nihil substat, et substat omnibus aliis : principium ergo essentiale omnium eorum quæ sunt in substantia, est materia. Deus ergo qui omnibus præbet vim subsistendi, per omnia diffusus videtur esse : unde noys nota quæ speciebus substat præbens eis esse et subsistere in se, per materiam substantia est : species enim intelligibiles nullum habent esse nisi intellectio. Et hæc ratio Theophrastum duxit in errorem, ut diceret eamdem potentiam acceptionis et materiæ et intellectus. Secunda ratio fuit, quod dicebant, quod Deus noys et materia conveniunt in ratione substandi : unumquodque enim illorum omnibus substat : similiter unumquodque illorum cum altero convenit in ratione principiandi : quodlibet enim illorum universaliter est principium omnium : omnia enim naturalia et opus divinum sunt, et opus intelligentiæ, et determinata per materiam. Similiter hæc tria conveniunt in modo principiandi : quodlibet enim illorum principiat per substantiam, non per accidens, nec invenitur differentia illorum, ut dicunt : idem autem est quod non differt differentia : hæc ergo tria sunt idem : simplicia enim sunt per substantiam unam rationem principii habentia et eumdem modum principiandi. Hæc igitur ratio est Epicureorum.

« CAPUT II. — *In quo excluditur prædictus error.*

« Hic autem error facile destruitur. Motus enim non est sine aliquo movente et aliquo moto : virtus autem moventis et virtus moti contrariæ sunt, et præcipue virtus moventis universaliter et moti universaliter : virtus enim moventis ex hoc perficitur quod est perfecta dispositio agendi vel movendi in aliud secundum quod est aliud; et sic universaliter movens est perfectum in agere ad aliud universaliter : et impossibile

ut in ipsum aliquod agat : propter quod etiam motus secundum quod ab ipso est, est actus perfectus : perfectus autem actus est actus perfecti, ut probatur in iv *Physicorum*. Virtus autem universaliter moti radicatur in potentia recipiendi ab alio motum : et ideo omne universaliter motum, imperfectissimum est : propter quod et motus ejus est actus imperfectus. Substantialiter ergo differunt universaliter movens et universaliter motum, nec ab uno aliquo principio per essentiam fluere possunt. Materia autem prima universaliter motum est. Non potest ergo esse eadem secundum substantiam cum primo movente. Et qui dicunt, quod eorum quæ sunt in genere uno, fluxus est ab eodem principio, hoc quidem verum est, et hoc intelligitur de illis quæ per unum modum sunt in eodem genere. Deus autem in nullo genere est : noys vero et materia non per unum modum sunt in genere uno : sicut nec forma et materia per unum modum sunt in genere uno : propter quod non sequitur, quod ab eodem fluant essentiali principio, sicut nec forma et materia ab uno fluunt essentiali principio, licet sub diversa ratione ad idem genus reducantur. Et quod ulterius addunt, quod idem est a quo non differt differentia : dicendum, quod valde imperfectum est argumentum. Prima enim principia differunt seipsis. Si enim omne quod differt ab alio per aliam a se differentiam differret, cum differentiæ etiam a seipsis differant, oporteret quod differentiæ esset differentia ; et iretur in infinitum. Deus autem et materia prima seipsis et suis substantiis differunt. Noys autem differt ab utroque. Noys autem si primam naturam dicat, dicemus inferius, quod hæc facta est sicut et materia, et quod non fluunt ab uno et eodem proximo principio, quamvis in communi remotum habeant unum principium : et quod non est una ratio subsistendi speciebus intellectualibus et formis materialibus. Et si dicantur hæc tria esse principia, érit æquivoca et non univoca ratio principii in illis. Æquivoca quidam in Deo et materia, per prius autem et posterius in Deo et noy respectu formarum. Quod enim noys constituit formas, et subsistunt in ipsa : hoc est enim per lumen divinum influxum in noym, et non per propriam naturam noys. Similiter quod formæ sunt in Deo per indifferentiam sunt in potentia : in noy autem et a noy differunt. Differunt etiam a se invicem : et hæc clara erunt ubi de intelligentiis faciemus sermonem. Et quod addunt, quod modus principiandi sit idem, noy est verum, nisi valde in communi : et quodlibet istorum per suam substantiam et non per aliud facit formas. In speciali vero isti moti valde differunt. Materia enim facit subsistere per hoc quod est subjectum : noys autem per hoc quod est locus specierum : Deus autem per hoc quod est constitutivus causarum in esse.

« Quod autem motum dicunt a casu et fortuna, valde mirabile est. Eorum enim quæ moventur, quædam semper moventur, sicut cœlum : quædam autem non semper, sed tantum per se et secundum naturam, ut elementa : et horum, ut dicit Avicenna, aut esse motus est ut essentiale, aut aliud de esse ut generatorum, aut consequens esse : propter quod et philosophus dicit, quod motus est a generante, vel ab eo qui removet prohibens : et hoc etiam inferius ostendetur quamvis in naturalibus jam a nobis ostensum sit. Id autem quod est de esse rerum concedere formas, valde irrationabile est : vacuum enim si est, in loco accidit. Receptio autem materiæ et intellectus a receptione loci magnam habent differentiam : loci enim receptio non est de esse loci in actu. Materia autem quidquid recipit, et similiter intellectus sit in actu per receptum : propter quod videtur quod materia, quamvis in potentia ad formam, in actu est per eam : et intellectus autem sit etiam in actu per formam quam recipit. Et si dicatur intellectus locus esse specierum, non hoc dicitur receptionis per similitudinem in loco, sed per similitudinem generantis secundum quod dicimus quod locus generationis est principium quemadmodum et pater : sicut enim perspicuum illuminatum dicitur esse locus visibilium, eo quod perspicuum illuminatum constitutivum est colorum in actu, sit intellectus lumen constitutivum intelligibilium. Non enim constituit perspicuum illuminatum colores nisi in seipso secundum esse colorum visibilium ut visibiles sint : nec lumen intellectus intellectibilia constituit, nisi in seipso. Ex omnibus his patet, quod Epicurus nihil verum tradidit de universali principio. Sicut enim in domo alia est virtus servi, alia domini : virtus enim servi est ut bene moveatur ad domus ordinationem, virtus autem domini ut bene moveat, et principium constitutionis domus est in domino et non in servo : sic est in universali principio, et in universitatis rerum constitutione et esse et ordine in universaliter movente et non in universaliter moto. Epicurus supercurans supra cutem interpretatur : sortitus autem est hoc nomen eo quod primi philosophantes Epicuri nômen supercurantes dicti a plebe quæ non nisi conferentia cogitat : eo quod de supervacuis, ut eis videbatur, rebus scrutarentur, superflua enim reputabantur ; propter quod etiam dicit Aristoteles (lib. vi *Ethicorum*) de Anaxagora et Thale, qui Epicuri fuerunt, quod omnes mirabantur eos tanquam res admirabiles scientes, et de conferentibus ad vitam nullam habentes providentiam. A posteris autem Epicuri quasi super cutem dicti sunt : eo quod quasi in cute, id est in superficie probabantur inquirentes ea quæ in materia apparent, non profundantes perscrutationem usque ad veritatis inquisitionem. Et quia omnia ad materiam retulerunt, propter hoc et delectationem, quæ generatio est in sensibilem animam, summum bonum dixerunt in vita.

« CAPUT III. — *In hoc adducitur positio Stoicorum de universi esse principio.*

« Omnibus autem quæ contra Epicuros inducta sunt, quidam consentientes Stoicorum induxerunt philosophiam. Cujus philo-

sophiæ licet princeps fuerit Socrates, tamen quia non nisi de moribus scripsit, et de inquisitione veritatis et philosophiæ nihil tractavit; ideo Platonis susceperunt tractatum, qui dicta Socratis compilavit, sicut ipse Plato in libro *Phedonis* testatus est. Volentes autem scire quid erat causa rei uniuscujusque, et videntes quod materia prima nullius rei penitus est causa, ut Avicenna ponit, quamvis subjectum sit quod per aliquid aliud secundum esse est vacuum in actu, universitatis principium dixerunt esse datorem formarum, qui primum agens est secundum formam, et qui seipso largitur omnes formas : ab ipsa enim veritate coacti agentem causam esse posuerunt. Cum autem prius sit agens univocum quam æquivocum, primum agens univoce agens esse dixerunt : si enim æquivoce ageret, per accidens ageret, et sic non esset primum principium. Adhuc primum non ponit esse compositum : compositum enim reducitur ad aliud prius per se. Oportet ergo, quod primum agens et formaliter sit agens et simplex, ex quo sequitur necessario, quod primum agens forma est : et cum sit principium, sequitur quod seipso largitur formas, sicut calor se habet in omnibus calidis. Hæc igitur de causa datorem formarum posuerunt. Quia vero primum indeterminatum est, posuerunt etiam secundos, in quos primus dator influit formas, et per quorum ordinem formæ derivantur ad materiam propter quod Plato dicit : *Dii eorum quorum pater opifexque ego*. Et de formis post pauca subjungit : *Harum sementem ego faciam vobisque tradam, vestrum erit exsequi*. Hujus simile dicebant, sicut si diceremus, quod sol non esset nisi lux. Cum enim omnia lucentia luceant a sole, largitio luminis a sole esset essentialis emanatio, et lumen determinatur per ea in quæ fluit usque ad constitutionem colorum in determinatis corporum. Per eumdem modum ponebant esse formatum in anima quæ formatur. Hæc igitur fuit una pars positionis eorum.

« Formas etiam separatas dixerunt esse perpetuas, sicut in *Timæo* Platonis, hac ratione, quia aiunt, quod factum aliquem habet facientem : si autem et illo factus esset, iretur in infinitum, vel oporteret circulum esse in facientibus et factis : oportet ergo, quod factor primus factus non sit. Factor ergo, non factus, perpetuus, et æternus est : factus autem et faciens non casu vel fortuna facit : omne quod facit, ad rationem referens factum. Factor ergo æternus aut refert ad rationem æternam, aut ad mutabilem. Si ad mutabilem, sequitur quod ad mutabile erit ratio factoris æterni in faciendo : quod omnino impossibile est : quia si mutabilis ratio esset, et ipsa facta relata erit ad aliquam quæ est ante se ratio : et sic igitur in infinitum, quod omnis refugit intellectus. Oportet igitur, quod ratio sit res qua constituitur esse rei perpetua sic. Hac ergo necessitate formas posuerunt æternas. Et cum nihil habens esse in materia perpetuum sit, coacti sunt has rationes ponere separatas et consistentes in lumine datoris formarum. Separatum enim esse idem est ei esse quod est esse in lumine intellectus. Harum autem formarum eas quæ sunt in materia, dixerunt esse imagines vel resonantias : imagines quidem sit ad rationis speciem imitantur : resonantias autem si propter mersionem in materiam ab imitatione deficiunt : separatas autem dixerunt quasi quædam etinagia vel sigilla : sigillata enim cera, vel quodlibet aliud, a sigillo non recipit formam nisi secundum esse quod habet in sigillo, et secundum esse quod in cera habere poterit. Et hoc modo dixerunt facta perpetuis quasi a sigillis procedere : cum tamen perpetua immobilia sunt; mobilia autem ea quæ facta sunt. Cujus opinionis Boetius in libro *De consolatione* dicens : *O qui perpetua mundum ratione gubernas, stelliferi conditor orbis*. Et post pauca : *Cui cuncta superna ducis ab exemplo*. Et in *Timæi* c. 2 : *Operi formam dat opifex suus : quippe ad immortalis quidem et statu gemino persistentis exempli formam operis effigiem honestum efficiat simulacrum, necesse est*. Propter quod tria genera formarum esse dixerunt, scilicet formas ante rem, in re, et post rem. Et eas quidem quæ sunt ante rem dixerunt rerum esse principia et imagines : quæ autem post rem, dicebant accidentales esse, sicut sunt formæ abstractionis quando universale abstrahitur a particulari : propter quod has accidentales esse dixerunt : accidit enim eis quæ jam sunt, universaliter accipi per nudationem a materia. Hæc ergo fuit secunda pars positionis eorum.

« Tertia vero pars fuit, quod ponebant numeros : nulla enim forma sigillatur in materia nisi proportione numerorum, quæ sunt principia determinantia formam ad materiam hanc vel illam, et potentias materiæ determinantes ad formæ susceptionem, et sic in omni facto est proportio numerorum. Cum vero duplex sit numerus, scilicet numerans et numeratus, erit etiam duplex proportio : si enim quæratur, quis horum sit ante alium et alterius principium constat, quod numerus numerans principium est numeri numerati : primum enim et principium est a quo non convertitur consequentia : posito enim numero numerato, ponitur necessario numerus numerans, et non convertitur. Numerus ergo numerans, numerati est principium. Cum in numerato constituantur ea quæ fiunt, constat numerum eorum quæ fiunt, esse principium ; propter quod in principio arithmeticæ dicitur arithmeticam esse priorem aliis scientiis quadrivialibus, non solum propter hoc quod ad numerum respiciens, omnia constituit opifex : sed et naturali communia : quia si non sit numerus, non erit triangulus, ut patet, quadratum, neque trigonum, vel quadrata radicatio, nec diatesseron, nec alia hujusmodi. Hoc igitur ratione moti, numeros dicebant esse principia.

« Quarta pars positionis fuit, quod ponebant principia et mathematicas lineas et superficies et corpora, quæ omnia reducebant

ad magnum et parvum : parvum dicentes, quod componitur ex paucis : et magnum, quod ex multis. Hæc dicebant esse naturalia. Cujus positionis hæc est ratio. Quia videbant non tantum proportiones esse in factis et facientibus secundum mathematicos, sed etiam compositionem ad figuram, quæ non secundum proportionem discretorum accipi potest, sicut patet in secundo *Geometricæ* Euclidis; talis autem proportio in factis eum facta sit, suæ factionis perpetuam habet rationem : perpetua autem ratio non nisi in mathematicis est : ratio enim in materialibus consequenter ponit rationem in mathematicis, et non e contra. Positio ergo compositionis in mathematicis principium est compositionis in materialibus. Omnium enim natura constantium terminus est et ratio magnitudinis, quem terminum si transeant, inutilia sunt ad factorum constitutionem. Terminus autem accipitur in magno et in parvo non simpliciter, sed per relationem ad virtutes facientis et facti. Hoc igitur modo omnia producebant ex uno. Lumen autem datoris formæ constituit formam : lumen in proportione collationis formæ constituit numerum : lumen vero idem in compositorum ad terminum rei factæ, constituit mathematica. Prunia igitur constituuntur secundum numerum esse et mensuram. Hæc igitur est Stoicorum positio, et sic probata. Stoicorum autem nomen vel facientes cantilenas, vel stantes in porticibus interpretatur. Et ratio nominis est : quia primi philosophantes in poematibus, et philosophabantur poemata, nulla lege metricantilenarum habebant modum; quia autem maxime facta hominum cantabant, quæ ante porticus in theatris et palæstris cantabantur, propter hoc in porticibus stantes dicebant : propter quod etiam Dyonisius loquitur de theoricis Stoice, Œsopi Figmenta quædam ad mystica theoremata referens per modum poetarum. Hoc autem maxime Plato Stoicorum princeps fecit : ideo principium primum patrem nominavit, prolem vero formam ab ipso procedentem, matereulam autem omnium susceptivam materiam.

« Caput IV. — *De improbatione posi ionis Stoicorum.*

« Admirantur autem Peripatetici talem positionem Stoicorum : per se enim notum esse volunt inter motum et movens nullum esse medium. Si ergo sit primum movens nullo modo tangens id quod movet, sed separatum ab ipso, procul dubio non movebit, quia quod non tangit, non agit : et quod non agit, in acto non inducit passionem : inutile est ergo ad facturam agens separatum. Adhuc id quod de esse rei est, aliquid rei est : si igitur rei nihil sit, sequitur ipsum non esse de esse rei principium : ergo aliquid rei erit separatum, aut nihil rei est : ergo nihil est de esse rei : ex quo sequitur, quod non sit ejus quod est esse principium nisi formæ per actum, sicut sigillum est principium imaginis quæ est in cera. Nos autem quærimus principium ejus quod est esse substantiale. Adhuc eadem sunt principia essendi et sciendi : aliter enim ex propriis et essentialibus non sciretur res : scire enim arbitramur, cum causam cognoscimus uniuscujusque, et quoniam illius causa est, et impossibile est aliter se habere. Si igitur separata inutilia sunt ad constitutionem esse, sequitur quod inutilia sunt ad scire. Ergo nec factum refertur ad ipsa sicut ad principium esse, nec sciens aliquid ad ipsa respondet sicut ad principium cognitionis factorum. Adhuc separatum non conjungitur facto nisi per aliud quod non est separatum : hoc ergo ponere oportebat si perfecta deberet esse doctrina Stoicorum : et sic oportebat ponere plura principia : Adhuc separatum ut separatum nihil est de esse facti : quod autem nihil est de esse facti secundum potentiam vel actum, nulla ratione potest esse principium formale : patet ergo, quod formæ separatæ principium esse non possunt. Præterea quod numeros ponunt, non videtur habere causam : proportio enim quæ in factis est et in factorum potentiis, non in numeratis accipitur secundum quod numerata sunt, sed potius secundum quod relata ad potentiam agentium vel patientium et terminantium et terminatorum : per accidens igitur referuntur ad numerum : numerus igitur non per se principium est, sed per accidens. Similiter etiam impossibile est quod dicunt de mathematicis continuis : ab alio enim habet corpus quod corpus est, et quod corpus naturale est. Ab hyle enim et forma habet quod corpus naturale est : a fluxu autem puncti per tres diametros ad tactum recti anguli se contingentes, habet quod corpus mathematicum est : accidit ergo corpori naturali, quod corpus mathematicum est : mathematica ergo principia naturalis corporis esse non possunt : et quia multa talia in prima philosophia a nobis contra Stoicos dicta sunt : hæc quantum ad dictam opinionem dicta sufficiant.

« Caput V. — *De opinione Avicebron.*

« Avicebron autem in libro qui dicitur *Fons vitæ*, mirabilem tangit positionem circa principium universi esse. Tangit primæ materiæ et primæ formæ investigationem in omnibus per primæ materiæ et primæ formæ, ut dicit, propria. Verbi gratia, quod primæ materiæ est recipere, subjectum primum esse, in se formam tenere, per se exsistere, secundum quod per se exsistere est, id est, non in alio exsistere : formæ autem in alio esse, in actu facere materiam, potentiam materiæ terminare, partem ejus quod est esse, sive substantiæ compositæ. Ex hoc enim procedit ostendens primo materiam esse in omnibus, tam in intellectualibus, quam quantitativis, quam mistis ex contrariis. Et in illa quidem quæ mista est ex contrariis, planum est. Similiter etiam in illa quæ determinata est quantitate. Quod etiam in intellectuali substantia sit, probare conatur per id quod proprietatem materiæ invenit in substantia intellectuali; sic quod substantia intellectualis comprehendit et tenet in se formas omnium. Comprehen-



dere autem et tenere materiæ est : et ubi sunt proprietates, ibi est subjectum. Patet ergo, quod materia prima est in substantiis intellectualibus. Ex hoc dicit, quod materia sit in omnibus præter primum factorem. Quod autem unius generis sit materia, sic probatur; quia quæcunque per divisionem veniunt ab uno primo, ejusdem generis esse videntur. Sustinens autem formam, aliud est sustinens formam simplicem, aliud est sustinens formam determinatam contrarietate : sustinens autem formam et fundans, unius natura est in genere in omnibus his; in omnibus ergo intellectualibus, corporalibus, et ex contrarietate commistis unius rationis in genere materia esse videtur. Adhuc quia materia sustinens novem prædicamentorum accidentia, invenitur non esse prima materia per hoc quod est composita. Subjectum enim accidentis non est simplex, sed compositum. Forma enim accidentalis est compositioni contingens simplici, et invariabili essentia consistens, ut dicitur in sex principiis. Compositum autem non est primum in principiis substantiæ. Oportet ergo, quod ante materiam illam sit alia materia quæ sit subjectum formæ substantialis tantum. Omnis autem materia quæ quantitate determinata est, vel contrarietate, est materia suspiciens accidentia et accidentium genere. Ergo ante illam est alia quæ primæ formæ substantialis est subjectum. Hæc autem non nisi intellectualis est naturæ materia. Materia ergo prima est in intellectuali natura. Adhuc in omni divisione id quod est prius, fundat et sustinet id quod est posterius, sicut patet in esse, vivere, sentire, intelligere. Intelligere enim fundatur in sentire; sentire in vivere, et vivere in esse. Cum ergo materia sustinens prædicamenta accidentium, non sit prima, constat quod fundatur in alia priori : hæc autem non potest esse nisi illa quæ prima substantiali forma determinata est : primam autem formam constat esse intellectualem per quam in esse determinatur intelligentia : prima ergo materia in intelligentia est. Adhuc prima materia potentia est ad omnia : materia determinata contrarietate, non est potentia ad omnia : non enim est possibilis ad comprehensionem intentionum rerum : ergo ante materiam determinatam quantitate est alia prior materia, quæ non nisi intelligentia esse potest. Adhuc substantia non est possibilis ad susceptionem quantitatis, nisi per potentiam partibilitatis, et per potentiam fluxus unius ex altero secundum ordinem positionis in situ : sed fluit linea ex puncto, vel superficies ex linea, et corpus ex superficie; possibilitas ergo partibilitatis et situs est ante potentiam susceptionis quantitatis; ante ergo materiam quæ determinatur contrarietate, quædam materia prior est : et cum hæc sit in actu in rebus universi esse, oportet quod illa materia sit quæ determinatur substantiali forma intellectualitatis in intelligentia. Adhuc quantitas omnis ad terminum determinata est; quantitas ergo prohibet eam quæ ad omnia est communicatio : prima autem materia possibilis est ad omnia : prima igitur materia quantitate non est determinata. Adhuc primi agentis simplicis primus actus non est compositus, sed est primum simplex susceptibile actionis : materia autem determinata quantitate composita est; primi ergo simplicis primus actus non est in eam. Oportet ergo, quod ante hanc alia sit, quæ primum recipiat actum primi generis. Hic autem secundum esse non invenitur nisi intelligentia. Actus enim primi actoris lumen est intelligentiam constituens. Adhuc primum agens constat infinitum esse, quo est omnia agere; susceptibile ergo actionis, necesse est infinitum esse, quo sit fieri omnia; omnia autem fieri non est possibile nisi intelligentia quantum ad eum qui vocatur possibilis intellectus; hoc enim, ut dicit Aristoteles in tertio *De anima*, omnia est fieri : prima ergo differentia materiæ in intelligentia est ante omnem qualitatem et quantitatem. Adhuc agens universale nihil immediate agit in patiens particulare : patiens autem particulare vel particulariter est materia sustinens quantitatem vel contrarietatem : materia ergo talis non immediate subjicitur primo agenti : oportet ergo materiale primum ponere ante hoc : hoc autem non est nisi materia spiritualis. Talibus igitur et similibus pluribus primam materiam probat esse spiritualem, intellectuali forma determinatam.

« Primam autem formam aliquam probat esse per divisionem et resolutionem. Prima enim divisio substantiæ est in corpoream et incorpoream : et constat, quod unum est genus continens utrumque istorum membrorum; nihil est in genere quod non sit in aliqua specierum : oportet ergo, quod incorporea sit quædam substantia ordine prima ante substantias quæ sunt in genere. Factor enim primus in genere non est, sed anima, licet principium generis vel speciei, in genere non est, ut sensus. Oportet ergo, quod ordine prima in genere existens intelligentia sit : intelligentia ergo substantia composita est : prima autem compositio ex materia et forma est : intelligentia ergo substantia composita est : prima autem compositio ex materia et forma est; intelligentia ergo ex forma et materia composita est, et intellectualitas prima est in ordine rerum. Adhuc cum prima materia possibilis sit ad omnia, prima erit forma quæ minime claudit possibilitatem materiæ. Inter omnes autem minime claudit intellectualitas : eo quod intellectualis substantia contentiva est omnium. Prima ergo forma intellectualitas est, et est ante formam cœli et elementi in ordine universitatis formarum : et id quod ante est in ordine, vere principium est ad sequentia : ex intelligentia ergo sicut ex prima forma principiatur quicquid est in cœlis et elementis.

« Talibus ergo inquisitionibus inventa prima materia et prima forma, studet ad inveniendum primum agens, dicens quod et verum est, primum agens simplicissi-

mum esse in fine simplicitatis. Quod autem in fine simplicitatis est, licet sit per se agens, tamen actio ejus non determinatur ad aliud nisi mediante aliquo: determinans autem illud dicit esse voluntatem: voluntas autem inclinativa est ad volitum: et hoc modo dicit agens primum in actione determinari ad materiam primam, ut influat ei primum actum qui est lumen intellectuale, multiforme quidem secundum intelligentiarum diversitatem quæ est ex illo: et postmodum producit id quod habet quantitatem: materia enim prima, ut dicit, actum primum sine motu suscipit: substantia sine motu susceptibilis non est propter eam quæ est a principio primo distantiam, eam dicit potentiam, esse ad motum: et cum moveri non possit nisi quantum, ex hoc dicit produci quantitatem. Cum autem quantum ex hoc quod quantum est, non sit potentia ad formam, incipit, ut dicit, formarum commutabilitas, ita quod rerum potentia est ad formam alterius: et ibi, ut dicit, incipit formarum contrarietas. Et hoc modo ex uno simplici per voluntatem universa dicit procreari. Intellectualia quidem propter simplicitatem penetrare omnia. Quantitate autem determinata, contentiva esse omnium et locorum et universorum. Contrarietate vero determinata mobilia ad locum unum: et sic compleri et perfici et determinari primæ materiæ possibilitatem. Omnis enim forma quæ sicut in archetypo est in motore primo, sicut est potentia in materia prima, et sicut in subjecto suscipiente eam in esse. Ex hoc dicit esse, quod omnes formæ simplices sunt ex comparatione ad causam primam ad simplices substantias in simplici et invariabili essentia consistentes, et non supercompositæ nisi secundum quod in subjecto sunt, quod si simpliciter esset, simplices essent, ut patet in formis intelligentiæ; et quando compositum est subjectum, situm et quantitate accipiunt, et compositionem quamdam, ita quod in majori sunt majores, et in minore minores. Dicit etiam, quod quia omne compositum ex unitatibus componitur, quod formæ relatæ ad simplices substantias uno sunt relatæ, aut ad substantiam multiplicatæ, et sicut unum simplex in duo agitur per esse quod habet in materia, et ex illo producitur in multiplicitatem per majorem et minorem ad materiam determinationem. Et per resolvere hoc modo reduci ad simplicitatem. Hic autem modus principiandi universum esse in omnibus fere cum Plato convenit, nisi quod iste voluntate dicit fieri, Plato dicit factum esse per intellectualem dictionem et præceptum. Secundum hoc enim materia est clara mater omnium, ut dicit Plato et Augustinus. Primum non est nisi primus intellectus formativus omnium per lumen intellectuale, ut dicit Plato: et actus primus non est nisi verbum intellectus inflexum primæ matriculæ, propter quod ipse in effectu conficitur et in esse constituitur.

« Caput VI.—*De improbatione opinionis Avicebron.*

« Hæc autem opinio Peripateticis non placuit propter quinque rationes potissime. Quarum prima est, quia imperfecta est. Non enim dicit bene unde ortum habeat materia quæ quamvis per generationem et corruptionem non producatur in esse, tamen aliquo modo habet esse: et sic vel erit principium. Si autem est ex principio, non potest esse nisi ex primo universi esse principio: actus autem principii completus est, et completivus: oporteret ergo, quod materia completiva quoddam esset, quod iterum falsum est. Neutrum autem istorum Avicebron determinavit. Secunda ratio est, quod prima materia incompletissima est omnium materiarum: eo quod potentia est et ad omnia nihil actu exsistens, et quod incompletissimum omnium, susceptivum sit actus perfectissimi atque hoc quod disponatur ad illum, impossibile est penitus: cum in secundo de cœlo et mundo determinatum sit, quod propinquissima primo perfectiora sunt, et bonitatem ejus susceptiora quam ea quæ distant ab ipso. Tertia ratio est, quod intelligi non potest, quod potentia exsistens ad actum sine motu perveniat ad ipsum, cum motus non sit nisi actus exsistentis in potentia. Irrationale ergo est penitus, quod prima materia actum primi sine motu suscipiat: et tamen de potentia exeat ad actum. Quarta ratio est, quod id quod plus et quoad plura est in potentia, non uno motu, sed pluribus participiat bonitatem primi: maxime autem in potentia est prima materia, et ab actu remotissima: impossibile est ergo, quod nullo motu participet bonitatem primi sive actum ejus quem vocat primum factorem. Quinta ratio est, quod contra omnium philosophiam est, quod dicit principium agere voluntate: de ratione enim primi est per se et per essentiam suam agere absque omni eo quod determinet ipsum ad actionem: et si per medium aget, jam non erit primum.

« Adhuc fortissime objicitur: quia ab uno simplici non est nisi unum. Hæc autem propositio scribitur ab Aristotele in epistola quæ est de principio universi esse, et ab Alpharabio et ab Avicenna, et ab Averra suscipitur et explanatur. Hac autem positione Avicebron duo quædam quorum neutrum mediante alio fluit, inducuntur, scilicet forma prima et materia prima. Materia enim prima formam non facit esse formam. Similiter forma prima materiam non facit materiam, et sic æque prima sunt, quod non capit intellectus. Adhuc improbatum est, quod voluntas ut voluntas accepta universi esse non potest esse principium primum; voluntas enim ut voluntas diversimode disponitur ad volendum diverse: diverse autem ad agendum per diversa disponi primum principium penitus absurdum est. Adhuc agens per voluntatem ante se habet agens aliud quod est agens per essentiam simplicem: agens ergo quod est principium universi esse, non est agens per voluntatem. Adhuc agens in aliud, est agens determinatum actione: et hoc non est

primum : ante se enim habet agens indeterminatum. Adhuc actioni agentis per se et per essentiam accedit, ut actio ejus determinetur ad hoc vel ad illud : et ante illud quod est per accidens, est actio quæ per se est actio : actio ergo in primam materiam non potest esse prima actio.

« Præterea quod dicit Avicenna de proprietatibus materiæ, quæ sunt recipere, sustinere, et habere formam, etc..., non subtiliter dictum est, ut patet bene : hæc enim si concedantur esse intelligibilia et in materia, ut Aristoteles vult in tertio *De anima*. Per hoc autem quod æquivoce est in multis, non probatur, quod una sit natura illatum quæ sit in omnibus illis. Similiter quæ per divisionem exeunt ab uno, non necessario sunt unius generis, nisi univoce exeant ab illo : per talem autem modum univocatorum forma et materia non exeunt ab uno quod est substantia. Et si dicatur intelligentia esse substantia composita, compositio non erit unius rationis utriusque in utrisque, ne ex eisdem principiis intelligentia et substantia corporea. Hæc autem patebunt in sequentibus. Similiter quod dicit, quod materia sustinens prædicamenta, non sit potentia, non est bene dictum : licet enim ordine rationis componens sit ante compositum, non tamen sequitur, quod ordine rerum sit ante ipsum. Si enim ordine rerum esset ante, oporteret quod illa materia esset communicabilis illi et aliis : et sic omnium illorum esset una communis materia. Quarum autem est una materia communis, harum transmutatio est ab invicem, quod valde est absurdum.

« Ulterius quod dicit, quod agens simplex non agit in compositum prima actione, nihil valet penitus : jam enim diximus, quod actioni primi simplicis accidit determinari ad hoc vel ad illud : quantum enim de se est, æqualiter se habet ad omne quod est. Similiter quod dicit, quod agens infinitum non agit in hoc quod est finitum, non considerate dictum est : licet enim agens primum non finitum sit actione quæ terminetur aliquo patiente, quod totam suscipiat actionem ejus; tamen ex hoc quod est agens, requirit patiens infinitum : quia nihil eorum quæ sunt, potest actionem ejus suscipere. Secundum infinitatem ipsius quæ est in ipso : et ideo suscipit actionem ejus secundum modum possibilem sibi : et hoc est quod dicit Aristoteles quod actus activorum sunt in patientibus secundum modum patientium et non secundum modum agentium. Eodem modo est de hoc quod dicit, quod agens universale non agit in particulare patiens. Actioni enim universaliter agentis accidit ut particuletur ad esse patientis. Sicut illuminationi solis accidit, ut ad pervium vel ad corpus terminatum particulariter determinetur ad esse luminis vel colorum. Præterea non eadem causa assignatur susceptibilitatis et intellectualitatis, corporeitatis et contrarietatis. Si enim concedatur, quod materia est susceptibilitatis, et intellectualitatis, et corporeitatis, et contrarietatis, potentia talis susceptibilitatis non erit unius rationis : et hæc rationis diversitas oportet quod non ab uno, sed a diversis teneatur. Hæc autem diversa ab uno primo simplici non causantur, nec ab una simplici materia, nec causari possunt ab una simplici forma : videtur ergo, quod a nullo teneatur. Dictum ergo Avicebron omnino incongruum est.

« CAPUT VII.—*Quod necesse est esse unum primum principium in omni genere causarum.*

« Ad probandum autem unum primum principium in omni genere causarum, licet multæ sunt viæ, tamen una est potissima, scilicet quod in omni genere causarum et rerum in quibus invenitur medium compositum ex extremis, necesse est invenire extrema simplicia. In omni autem genere causarum invenitur, quod est causa et causatum. Similiter probat Aristoteles in libro VIII *Physicorum*, quod si in genere moventium et motorum invenitur movens motum, necesse est invenire movens tantum et motum tantum. Et movens tantum erit primum, motum tantum erit ultimum. Si enim dicatur, quod infinita media moventia et mota, sive causantia et causata, constat quod quodlibet illorum erit compositum ex virtutibus compositio moventis et moti, sive causantis et causati. Omne autem compositum resolvitur in componentia. Causans ergo causatum resolvitur in id quod est ante se ut causans, et in id quod est post se ut causatum. Infinitis ergo exsistentibus secundum principium, et finem mediis, sequitur quod infinitum secundum principium resolvitur in id quod est ante se secundum principium, quod est omnino impossibile. Infinitum enim secundum principium non habet principium : et sic contradictoria erunt simul vera : quia habebit principium, et non habebit principium. Et similiter sequitur ex parte finis : resolvitur enim causans causatum in aliud post se secundum finem. Et cum infinitum secundum finem non habeat finem, sequitur quod idem secundum idem habebit finem, et non habebit finem, quod omnino impossibile est. Impossibile autem ex hoc sequitur, quod causans causatum procedat in infinitum.

« Si autem aliquis instet dicens generationem inquietam et infinitam esse, sicut probatur in II *De generatione et corruptione* : et sic causans et causatum in infinitum procedere. Et similiter objiciat de allatione circuli. Instantia hæc non valet : hoc enim infinitum non est procedens in generante generato secundum causarum speciem, sed secundum materiæ divisionem in singulis, quæ in infinitum est divisibilis, licet secundum speciem generantis et generati necesse est statum esse in primo quod est generans tantum, et in ultimo quod est genitum. Similiter in allatione circuli ex ratione divisionis et circuli in infinitas partes convenit : eo quod quælibet pars circuli pellens est et pulsa : et hæc infinitas per accidens est : et ex illa non sequitur, quin status sit in specie moventium et motorum, et generaliter causan-

tium et causatorum. Patet igitur, quod in quolibet genere causarum est unum primum principium. Et necesse est ultimum esse, in quo finitur virtus principii primi, ita quod ultra illud nihil de virtute ejus extenditur. Adhuc infiniti nec est virtus agendi vel patiendi, nec actio. Si enim detur, quod virtutem habet, cum illa virtus determinatæ sit alicujus causalitatis, oportet quod in illa causalitate finitum sit et determinatum : positum autem erat, quod esset infinitum. Similiter si dicitur, quod actionem habet, cum omnis actio sit operatio alicujus actus, sequitur iterum, quod in actu determinatum est et finitum : et sic iterum relinquitur, quod infinitum est finitum, quod penitus est absurdum. Causans ergo causatum si abit in infinitum, nullam virtutem habebit vel actionem. Quod autem nullam virtutem habet vel actionem, neque causans, neque causatum est. Causans ergo causatum, si abit in infinitum, nec causans erit ullum neque causatum. Adhuc cum omnis diffinitio detur per causans si bona est, si causans causatum abit in infinitum, sequitur quod nec diffiniat nec diffiniatur; si enim diffinit, ex fine diffinit. Dictum est autem, quod finem non habet. Et si diffinitur, ex fine quem accipit, diffinitur, et stat in illo : dictum autem erat quod ibat in infinitum. Adhuc si causans causatum abit in infinitum, nec demonstrat, nec demonstratur. Si enim demonstrat, ex primis ante quæ nihil est, virtutem habet demonstrandi : positum autem erat primum non habere. Si vero demonstratur, ex primis accipit fidem : suppositum autem fuit prima non habere. Si vero dicatur, quod media talia quæ sunt causata causantia, per se invicem demonstrantur. Sicut si *A* demonstraretur per *B*, et *b* per *a*, sequitur quod idem erit prius et posterius seipso *a*; enim demonstrans est prius *b*, demonstratio *a*: vero demonstratum per *b*, posterius est *a*; ergo prius et posterius est ad *b*, et ad seipsum. Idem sequetur si *a* sit diffiniens *b* et sit diffinitum per *b*. Adhuc omne quod fluit ab alio in aliud, necesse est, quod fluxus sui habeat aliquod principium, vel nunquam devenit adhoc vel ad illud : virtus enim causandi in omnibus causantibus causatis, ab uno fluit in aliud secundum ordinem ; necesse est ergo, quod fluxus sui habet principium, vel nunquam devenit in hoc vel illud causans causatum : omne enim hoc vel illud quod sensu vel intellectu accipit, determinatum est : ante autem quodlibet determinate acceptum, in infinitum finita sunt : si enim daretur, quod finita essent ante, sequeretur quod infinitum esset finitum. Si autem fluxus causandi non devenit ad hoc vel illud, sequitur quod hoc vel illud neque causans neque causatum est : hic autem est secundum omnem ordinem causæ : oportet ergo, quod in genere efficientis aliquid sit efficiens tantum, quod est primum : aliud effectum tantum, quod est ultimum : aliud efficiens et effectum, quod est medium. Et similiter in genere causæ formalis necesse est, quod aliquid sit quod est forma tantum, et aliud formatum tantum, et aliud medium quod sit formans et formatum. Et similiter in genere causæ finalis aliquid erit finis tantum, ad nihil aliud referebile : aliquid finitum tantum, quod ad aliud refertur, et non consequitur ultimum finem : et aliquid finis et finitum, finis alicujus quod intendit ipsum, finitum autem per hoc, quod refertur ad aliud, quod per ipsum intenditur. Eodem modo est de materia : aliud enim est omnium materiatorum subjectum : aliud autem et subjectum, et alio determinatum. Status igitur est in omnibus causis. Oportet ergo quod aliquid sit primum efficiens, et omnium, et primum movens et omnium. »

LOCIS THEOLOGICIS (*De*). — Ouvrage très-remarquable composé par Melchior Canus (*Voy.* CANUS [Melchior]), et qui mérita de devenir un des manuels des théologiens du XVIe et du XVIIe siècle. Nous avons déjà dit que ce livre ne se rattache qu'assez indirectement à la tradition scolastique. Les grands problèmes de métaphysique que le moyen âge aborde avec tant d'audace et de puissance n'y sont pas soulevés. Il s'agit pour l'auteur de faire au protestantisme une guerre indirecte, en montrant quelles sont les règles qui doivent présider aux discussions théologiques et comment on peut violer ces règles. Le *De locis theologicis* est donc un traité de logique et non de haute ontologie : c'est l'application des théories péripatéticiennes de la pensée humaine et de ses lois aux problèmes qu'agite le XVIe siècle. On sait qu'Aristote, dans son désir de déterminer les formes générales auxquelles sont soumises les opérations de l'esprit, a recherché, dans un livre spécial, les sources diverses des arguments qu'il est capable de produire. Melchior Canus restreint et spécialise cette recherche : il s'essaie à créer une topique sacrée, en d'autres termes, il se demande à quels principes le théologien doit demander la solution des problèmes qu'il a soulevés, quelles sont les autorités diverses auxquelles il doit se soumettre. Voici du reste en quels termes il explique lui-même son sujet et les diverses parties qu'il embrasse :

« De locis ego theologicis perpetuam orationem habiturus, totam mox in quatuordecim libros partiri constitui. Quorum primus breviter enumeret locos, e quibus idonea possit argumenta depromere, sive conclusiones suas theologus probare cupit, seu refutare contrarias. Decem reliqui erunt, qui fusius et accuratius doceant, quam vim unusquisque locorum contineat, hoc est, unde argumenta certa, unde vero probabilia solum eruantur. In duodecimo et tertiodecimo disseretur, quem usum ejusmodi loci habeant, tum in scholastica pugna, tum in sacrarum litterarum expositione. Nam in concione populari quis eorum sit usus, haud sane difficile dictu est : sed prætereundum tamen, ne ab scholæ instituto aliena videatur oratio. Postremus denique liber, quoniam non omnes loci omni disputationi conveniunt, sigillatim ostendet, quibusnam ar-

gumentis proprie adversum hæreticos, quibus peculiariter adversum et Judæos, et Saracenos, quibus vero tandem adversum paganos transigenda theologo disputatio sit, si quando sit cum his pro fide catholica decertandum. Quæ scilicet cum, favente Deo, plenius absolvero, undique apta atque perfecta erit de locis theologiæ disputatio mea, expletaque omnibus suis numeris et partibus. » (*De locis theologicis*, lib. I, c. 1.)

Plus loin il exprime sa pensée d'une manière plus précise encore :

« Quemadmodum Aristoteles in Topicis proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur, sic nos peculiares quosdam theologiæ locos proponimus, tanquam domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum inveniant. » (*De locis theologicis*, lib. I, c. 2.)

Quels sont donc ces lieux théologiques dont Melchior Canus va s'occuper dans tout son ouvrage? « Le théologien, » dit-il, « doit consulter à la fois l'autorité et la raison : toutes les deux lui sont absolument nécessaires. Les arguments qui rentrent dans le domaine de ses recherches doivent donc s'emprunter à cette double source. » A ce point de vue on peut admettre dix *lieux théologiques*, ou en d'autres termes, dix principales sources de preuves et d'arguments dans les discussions qui portent sur le dogme révélé. Nous laissons ici encore Melchior Canus exposer lui-même sa doctrine :

« Primus igitur locus est auctoritas sacræ Scripturæ, quæ libris canonicis continetur; *secundus*, est auctoritas traditionum *Christi et apostolorum*, quas, quoniam scriptæ non sunt, sed de aure in aurem ad nos pervenerunt, vivæ vocis oracula rectissime dixeris; tertius est auctoritas Ecclesiæ catholicæ; quartus, auctoritas conciliorum præsertim generalium; quintus, auctoritas Ecclesiæ Romanæ quæ divino privilegio et est et vocatur apostolica; sextus, est auctoritas sanctorum veterum; septimus, est auctoritas theologorum scholasticorum; octavus, ratio naturalis est, quæ per omnes scientias naturali lumine inventas latissime patet; nonus, est auctoritas philosophorum qui naturam ducem sequuntur; postremus denique est humanæ auctoritas historiæ, sive per auctores fide dignos scriptæ sive de gente in gentem traditæ, non superstitione atque aniliter, sed gravi constantique ratione. »

On voit, par cette simple division des *Lieux théologiques* quel est le respect profond de Melchior Canus pour la raison et ses nobles prérogatives, puisqu'il ne craint pas d'invoquer son témoignage et celui de la philosophie purement naturelle, dans les discussions théologiques. Sans doute ce témoignage ne peut remplacer celui de l'Ecriture ou de l'Eglise; il doit même leur être subordonné, puisque, supposer que la foi ne dépasse pas la raison, ce serait évidemment la nier. Melchior Canus démontre en passant une vérité aussi simple et aussi incontestable pour quiconque sait se rendre compte de ses propres idées; mais il ne perd pas une seule occasion de venger la nature et la raison des attaques aussi injustes que passionnées des luthériens et des calvinistes. Il est convenu aujourd'hui que le protestantisme a été une première émancipation de la raison et de la philosophie. L'école rationaliste l'a répété sur tous les tons imaginables; et ce qu'il y a de plus admirable, une foule d'écrivains, animés des meilleures intentions et sincèrement catholiques, ont adopté cette théorie sur la parole de leurs adversaires. Dès lors il ne leur restait plus qu'un parti à prendre pour concilier, avec leur foi chrétienne, la thèse historique qu'ils acceptaient, sous bénéfice d'inventaire, des mains des éternels ennemis du christianisme. Ce parti consistait à s'élever contre la raison et la philosophie, à les accuser de tous les malheurs, de toutes les épreuves douloureuses qui sont le prix anticipé des conquêtes de la pensée, et pour ainsi dire, à maudire cette lumière naturelle qui, elle aussi, est sacrée, parce que, suivant le témoignage des saint Augustin, des saint Thomas, des saint Anselme et des Bossuet, elle vient de Dieu. De là cette position fausse et funeste à laquelle tant d'apologistes modernes ont été amenés, en dépit d'eux-mêmes, par la logique et par l'erreur de fait, qui leur servait de point de départ. Chose singulière! on a vu, par suite de cette malheureuse confiance, que des esprits, sincères d'ailleurs, avaient eue dans les histoires du rationalisme, et qui amenait de leur part une défiance plus malheureuse encore contre la science et contre la civilisation, on a vu, dis-je, les pamphlets des protestants contre la raison repris, après un intervalle de trois cents ans, par des Catholiques, et les orthodoxes se mettre sous ce rapport à l'école de Luther et de Calvin. Les esprits sages et tempérés se sont alors observés; une *Revue*, qui a rendu à la cause religieuse les services les plus éminents, a publié, pour défendre la lumière naturelle et les lettres classiques, des travaux qui ont fait comprendre l'imprudence des attaques qu'on leur livrait. Espérons que les défenseurs du catholicisme suivront les sages conseils qui leur ont été donnés dans ces derniers temps; qu'ils se mettront enfin à étudier consciencieusement les sources historiques dont la connaissance aujourd'hui leur fait trop souvent défaut; et que, tout en ayant pour les historiens rationalistes la juste déférence que méritent leurs travaux, leur caractère et leur gloire méritée, ils ne se livreront pas aveuglément à leurs doctrines et à leurs appréciations. Croyons plus à la raison et moins au rationalisme : la science et la foi y trouveront leur compte.

Quand les Catholiques connaîtront mieux les ouvrages philosophiques ou théologiques de l'école luthérienne, et surtout de ses premiers fondateurs, ils ne s'imagineront plus qu'elle a mis tous ses efforts à faire à la raison une plus large part; quand ils

connaîtront mieux les ouvrages de ses adversaires, ils ne se laisseront plus persuader que leurs pères dans la foi luttaient, au XVe siècle, contre la philosophie aussi bien que contre le protestantisme. Oui, sans doute, il y eut, à cette époque, une ardente et longue polémique entre ceux qui défendaient et ceux qui attaquaient la philosophie et la pensée humaine; seulement ceux qui les attaquaient, c'étaient les protestants; ceux qui les défendaient, c'étaient les Catholiques. Que ceux qui voient dans le protestantisme une émancipation de la philosophie et de la raison arrangent, comme ils le pourront, leur théorie avec l'*histoire vraie:* cette histoire ressort des textes les plus incontestables.

Nous devons donc trouver dans Melchior Canus, de cela seul qu'il est un adversaire du protestantisme, et qu'il le connaît à fond, une *apologie* de la philosophie, au point de vue religieux; nous la trouvons, en effet, dans son *De locis theologicis;* et nous en citerons ici de nombreux et longs fragments, pour que nos lecteurs puissent apprécier à sa juste valeur le préjugé historique qui a été accrédité d'abord par les rationalistes, et accepté ensuite par les écrivains les plus catholiques.

C'est dans les livres IX et X de son grand ouvrage (car il n'a pas consacré moins de deux livres entiers à l'examen d'une question aussi grave) que le théologien du concile de Trente établit la légitimité de la raison et la rigoureuse nécessité, au point de vue religieux, des études philosophiques.

Après avoir rappelé les arguments des adversaires de la lumière naturelle et de la philosophie, il ajoute :

« CAPUT III.—*Memorati erroris architectos ac sectatores percenset.*

« His argumentis nituntur illi, qui in hoc errore fuerunt. Nam fuisse quosdam testatur Clemens Alexandrinus primo *Stromatum* libro in hæc verba : *Non me autem latuerunt ea, quæ ab aliquibus imperite tumultuantibus jactantur, qui dicunt oportere in his versari, quæ fidem continent, externa autem, et quæ sunt supervacanea transilire, quæ nos frustra conterunt, et detinent in iis, quæ ad fidem nihil conferunt. Alii autem etiam philosophiam ex malo ad hominum perniciem existimant in vitam esse ingressam, ut quæ profecta sit a maligno aliquo inventore.* Et rursum eodem libro : *Nonnulli*, ait, *qui se putant esse ingeniosos, nec philosophiam attingere volunt, nec dialecticam, sed nec contemplationem discere naturalem, sed solam et nudam fidem requirunt, perinde ac si cum nullam vitis curam gesserint, velint ab initio statim botros accipere. Dicitur autem dominus vitis allegorice, a quo cum diligentia et agri colendi arte, quæ fit ratione, ac sermone, fructus est vindemiandus*, etc.

« Lutherus etiam, qui omnes omnium hæreticorum hæreses in unam fecit camerinam confluere, non modo asseruit philosophiam esse theologo inutilem et noxiam, verum etiam omnes speculativas disciplinas errores esse. Scilicet morum philosophiam novus hic Socrates mirifice complexus est : quæ in contemplatione versatur, eam solum damnat. Cornelius quoque Agrippa vir post hominum memoriam vanissimus, in suo illo libro, qui *De vanitate scientiarum* inscribitur, non sicut Zethus ille Pacuvianus, philosophiæ solum, sed omnibus humanis disciplinis, atque adeo divinis bellum indixit. Atque horum hominum ingenium quale esse soleat, non est necesse disputare : est enim in promptu. Facile siquidem intelligitur, quamobrem isti discipulos suos a facultatibus, quæ ratione constant, alienos esse velint.

« Quemadmodum enim Epicurus rejicit dialecticam, Alfaquini etiam Machumetis Saracenos procul ab omnibus disciplinis abducunt, quoniam intelligunt disciplinas, artesque omnes rationales doctrinæ perversæ esse contrarias : ita Lutherani, nequando a discipulis errores sectæ absurdissimi deprehendantur, cupiunt eos ab omni cognoscendi ratione sevocare. Sed enim cum veritas veritati nunquam adversetur, consentiat semper, et subserviat, jure ac merito scholæ nostræ auctores nobilissimi humanas omnes scientias tanquam ancillas, ad arcem et ministerium veræ sapientiæ advocarunt. Id, quod Julianus invidens, Christianis lege interdixit studiis bonarum artium. Socrates libro tertio *Historiæ ecclesiasticæ*, cap. 12 et 16; Sozomenus libro VI *Historiæ tripartitæ*, cap. 37. Quapropter mirari non desino, morem ejiciendi humanas rationes, cum in theologia disseritur, in quibusdam etiam catholicorum gymnasiis insertum esse, haud parva certe jactura ecclesiasticæ disciplinæ, si illa consuetudo invalescat. Erunt enim ii, si ita res procedit, optimi, præstantissimique theologi, qui plurima loca memoria tenuerint, et, quod jurisperitis objicitur, qui elenchi fuerint librorum et indices. Id, quod in Germania, regnante Luthero, accidit, ut sutores, qui Novum Testamentum memoriæ mandarant, magni et præclari theologi haberentur; atque adeo mulierculæ quoniam Evangelia, et *Paulinas epistolas* memoriter recitare poterant, omnium academiarum theologos ad disputandum provocarent, auderentque viris concurrere non virgines, sed mulieres corruptissimæ.

« Talis scilicet est Lutherana theologia, in qua quoniam nullum acumen, nullum ingenii specimen est, optimo quisque, splendidissimoque ingenio, quamlibet acie mentis, et veri perspicientia polleat, quamlibet rerum et divinarum, et humanarum ordinem ac connexionem teneat, quamlibet omnium causas, effecta, antecedentia, consequentia non animo solum perlustrarit, sed etiam comprehenderit, nullo tamen apud istos habeatur in pretio. Sed hæc alio loco forte tempestivius dicentur. Nunc ad id, quod erat institutum, revertamur.

« CAPUT IV. — *In quo recensitus error refellitur.*

« Aures itaque ad naturæ rationes occludere, si quando a theologis afferantur, id

nos in errore maximo ducimus. Si enim cadit in theologum aliquando, ut de rebus humanis philosophetur, quod profecto cadit, nisi ex eo exstirpatam humanitatem arbitremur, quænam rogo causa est, cur naturales argumentationes a theologia pellamus, ne, ut quæ divina sit, humanis adminiculis eguisse videatur? Non egeat his, esto : cum suis, hoc est divinis quasi lineis continetur. At volumus ne nos theologum, qui solum divina calleat, in humanis erret, labatur, cæcutiat, hallucinetur? Quid autem interest, ratione animi sublata, non dico inter rusticum et theologum, sed inter theologum et pecudem, aut saxum etiam, aut truncum, aut quidvis generis ejusmodi? Quæ vero ista sit mens, vel quæ hominis ratio potius, si nec philosophiam nec dialecticam habeat, nec ullam omnino humanæ rationis disciplinam? Intelligendum est autem, Christianæ doctrinæ professores duabus quasi indutos esse personis. Quarum una est communis, ex eo, quod omnes participes sumus rationis, a qua omnis argumentatio naturæ trahitur, et ex qua ratio inveniendi argumenti naturalis exquiritur: Altera autem, quæ proprie theologis est attributa, unde argumenta exspectantur, quæ propria sunt theologicæ facultatis. Deponat igitur theologus personam hominis, si ita placet, cum divina tractat; cum vero tractat humana, quænam rogo stultitia erit, hominem ex homine tollere? Quanquam in quacunque disputatione, sive de humanis, sive de divinis disseratur, utramlibet personam deponere, stultissimum erit. Quid enim stultius esse potest, quam vel pedem adjicere, cum caput munus suum explet, vel caput tollere, *cum pes munere suo fungitur*? Nam nec *pes capiti* officit, nec caput pedi. Quin etiam, ut Apostolus monet, non potest caput dicere pedibus, *Non estis mihi necessarii*. (*I Cor.* XII, 21.) Sic nimirum, cum nec humanarum rerum intelligentia divinarum cognitioni obsit, nec divinarum cognitio humanarum intelligentiæ, neutram debemus in alterius propria functione abjicere, nisi volumus esse stulti. Porro qui theologiam sic instituit, ut nihil habeat cum naturæ ratione conjunctum, omniaque egregiæ disciplinæ dogmata sola Scripturarum fide metitur, hic, si in ea opinione persistat, et non interdum naturæ bonitate vincatur, nec theologiam colere, tuerique possit, nec fidem, nec humanitatem. Non humanitatem, sæpe enim dicendum est, quia sine ratione humanitas exstirpatur : qui autem rationales disciplinas theologo auferunt, hi suam illi rationem eripiunt. Quoniam si veritatem, quæ in disciplinis cernitur et hominis intelligentia, a ratione tollas, jacebit profecto, vel nulla erit potius. Nec fides rursum se ipsa sola sine doctrina et ratione tutari potest. Nam philosophia, et omni ratione disputandi sublata, cum fide sancta rusticitas manet, quæ, ut Hieronymus ad Paulinum scribit, quantum prodest vitæ merito, tantum simplicitate nocet, si adversariis non resistat. Itaque vacillabit fides, nisi fidelis, quod Petrus ait, paratus sit reddere rationem, id quod sola fide sine ratione fieri non potest. Theologia denique citra naturæ rationem non constat. Cum enim sit homo rationalis, est illi ingenita ratiocinatio, sive agat secum quid, sive cum altero, sive velit humana, seu divina cognoscere. Quare ubi homines disserent, rationem naturalem repellere nec debent, nec vero possunt, nisi homines esse desierint. Ratio enim res omnes continet, quoquo te verteris, præsto est, nulla disputatione excluditur.

« Quamobrem qui naturalem rationem ab usu theologiæ remotam esse volunt, ii omnem a theologia disputationem excludunt : sine qua tamen, quid in unaquaque re verum sit, discerni et comprehendi non valet. Quocirca hoc quidem constat, ut opinor, theologis inter theologos necessariam esse rationem : quæ est disputationis cujusque fons a natura constitutus. Quid? quod gratia non tollit naturam, sed perficit, nec natura gratiam repellit, sed suscipit? sacra igitur theologia, humanæ naturæ rationem non abjiciet. Multa etiam in theologiæ principiis continentur, ut alio quodam loco diximus, quæ nisi naturali ratione, et discursu interveniente, intelligi, et explicari non possunt : in principiis vero ipsis hærere, a consequentibus, et repugnantibus oculorum aciem sevocare stultum erit. Rationem item si a theologia submoveas, theologia ipsa et rem amittet et nomen. Nec enim quidquam aliud est theologia, si interpretari velis, quam sermo, ratioque de Deo. Si autem rem ipsam quæras, est, ut a veteribus theologis definitur, rerum divinarum scientia. Scientia vero, ut Aristoteles demonstravit, non nisi per syllogismum quæritur. Quod si etiam illud addimus, quod recte addi potest, nihil esse fere, cujus in Scriptura sacra mentio non fiat, non angelum, non animam, non aerem, non ignem, non aquam, non cœlum, non terram; concedatur profecto verum esse, si ornate et erudite hæc theologus explicare velit, philosophiam, hoc est, rerum hujusmodi intelligentiam eum habiturum. Maximum itaque ornamentum theologiæ tollit, qui ex ea tollit philosophiam, qua Scriptura etiam ipsa divina, nedum humana ratio excolitur. Ac mea quidem sententia, omnis institutio theologiæ humanæ rationis adjumenta desiderat, sed illa in primis, in qua de rebus naturæ disseritur. Disseritur autem de hujusmodi sæpe numero. Atque ut illud omittam, quod sacra doctrina mores naturæ moderationi consentaneos præscribit, vitia rationi contraria refutat : quo loco sive in scola de hisce definias quidquam, sive populo in concione persuadeas recta, prava dissuadeas, naturæ, rationis, philosophiæ opem contemnere, amentis erit : hoc tamen expeditum est, multa in sacris Litteris haberi, quæ sine philosophiæ, arithmeticæ, geometriæ, geographiæ, astronomiæque subsidiis expediri non queunt. Pleni exemplorum sunt sacri Libri, cum sæpe alias, tum maxime, ubi rerum naturalium quasi miracula, quæ in disciplinis

humanis explicantur, a Salomone, Davide, Job, et cæteris prophetis, in divinæ vel potentiæ, vel sapientiæ commendationem efferuntur. Quod quoniam in tertiodecimo libro fuse sumus ac diligenter persecuturi, non libet in præsentia exponere. Nunc enim satis est fuisse demonstratum, rationes humanas homini theologo non solum utiles, sed etiam necessarias esse. Homo quippe, rationem omnem tollens, theologus, ex auctoritate omnia statuens, esse certe nullo modo potest. Quo etiam magis vituperanda est rei maxime necessariæ tam noxia reprehensio. Una est enim philosophia in rebus humanis, de cujus utilitate Ecclesiæ scriptores eodem omnes ore consentiunt, quanquam a Lutheranis ipsa contemnitur, et fallacia quædam atque ostentatio esse dicitur. Qui autem hoc dicunt, aut nihil contra naturæ rationem existimant se dicere, aut censent se gigantum more bellare cum diis, id est, naturæ repugnare. Si nihil existimant dissonum rationi se docere, quid cum illis disseras, qui rationem naturalem homini theologo eripere, non intelligunt rationi esse contrarium? Sin adversari quidem rationi putant, errant in eo turpiter, quod homini rationali errorem rationi adversum suadere se posse credunt. Abeant igitur, et quoniam cum hominibus homines nec ratiocinari, nec philosophari volunt, ei qui sit ex pecudum genere, sunt enim quidam homines non re (sed nomine) se suamque theologiam insinuent.

« Caput V. — *Philosophiam theologo necessariam ostendit.*

« Porro ut ad illud, quod de ecclesiasticorum auctorum consensu diximus, revertamur; Clemens Alexandrinus (*Stromat.*, lib. I) et a nobis stat, et multas etiam causas affert, cur philosophia sit theologo necessaria : Unam ad philosophos edocendos. Simili enim edocemur simile. Sicut ergo Apostolus Hebræis Hebræus factus est, atque adeo omnia omnibus, ut omnes lucrifaceret (*I Cor.* IX, 19) : ita theologiæ professor fiat necesse est philosophus philosophis, ut hos convenientius faciliusque lucretur. Exhibenda enim cuique sunt, quæ ei conveniunt, et quæ sunt familiaria, ut per propria ad fidem veniat veritatis. Atque hanc etiam causam (*Stromat.*, lib. V) resumit. Alteram affert, ad refellendos sophistas. Nam quo pacto fallaces philosophorum argutias refutare possumus, nisi arguendi et refellendi artem prosequamur? Tertiam, quod varia ac multiplex præceptoris doctrina et delectat, et admirationem adfert, atque adeo auditores captat. Quod varie item multiformi argumento suadetur, id firmius hæret animis discipulorum. Apostolus quoque docere se ait in omni sapientia, ut exhibeat omnem hominem perfectum in Christo : *In omni*, inquit, *sapientia*, hoc est, divina et humana, ut cujusvis generis homines afficeret perficeretque in Christo. (*Col.* I, 28.) Astitit præterea Regina a dextris Christi, circumdata varietate. (*Psal.* XLIV, 10.) Ad hæc, quomodo ferri ac silicis concussione ignis, sic hominum doctissimorum conflictu, et disputatione veritas elicitur. Quam ob causam Peripateticorum morem de omnibus rebus in utramque partem disserendi Cicero sibi dicit placuisse. Disputationes autem inter homines humanæ disciplinæ imperitos solent esse ineptissimæ. Quod si inutilis est sapienti philosophia, quorsum Deus Salomoni philosophiam indidisset? Dedit autem illi Deus horum, quæ sunt, scientiam veram, ut sciret dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum, divisiones temporum, stellarum dispositiones, naturas animalium, vim ventorum, differentias virgultorum. Si igitur Dominus harum rerum scientiam docet, est vero Deus, qui utilia docet, ut Esa. ait, certe illa non potest esse theologo noxia, sed erit potius accommoda. Et si hæc scientia vera est, ut dicit Salomon, quid dicet Lutherus, qui speculativas omnes disciplinas errores esse affirmat, inanesque fallacias? Pergit Clemens argumentari ex eo etiam, quod athleta, qui non se prius instruxit ad certamen, jure contemnitur. Qui ergo ad certandum cum fidei adversariis multiformibus, non est etiam multiformi disciplina instructus is, non est dignus, qui in perfectis theologis habeatur. Insuper dividere, inquit, voces, quæ in Scriptura efferuntur ancipites, theologo necessarium erit, ne ex amphibolia et eludat et eludatur. Hoc autem præstare, sine grammaticæ artis auxilio non poterit. Quod si grammatica semel admittitur, quid ni dialectica? quid ni philosophia? An volunt grammatici sibi solis theologiam vindicare, cæteros omnes, dialecticos, physicos, astronomos, geometras, ab illius participatione secludere? Id quoniam constat esse vanissimum, fateamur necesse est, humanas disciplinas theologo esse perutiles. *Quod si non sunt*, inquit Clemens, *adhuc necesse est illas addiscere, ut rite valeant damnari. Qua enim fronte de his sententiam ferimus, quæ perspecta, et cognita non habemus?* Hactenus Clementem Alexandrinum secuti sumus, non ut interpretes, sed, ut solemus reliquos, judicio arbitrioque nostro quantum quoque modo videtur, e fontibus eorum haurientes.

« Origenes autem, ut Eusebius auctor est libro sexto *Ecclesiast. hist.*, cap. 15, philosophiæ studia detrectantibus respondet, se huic quidem operam navasse diligentem, sed non absque virorum gravissimorum exemplo : Panthæni, Heraclæ, aliorumque similium qui cum essent doctores apostolici, nihilo secius philosophorum libros legere, et in philosophiæ studiis exerceri solebant. Refert etiam Eusebius Origeni morem istum fuisse, ut si quos nostrorum adolescentulorum ingeniosos videret, traderet eis etiam ea, quibus philosophi discipulos suos velut primis elementis imbuere solent : dicere vero solitum, non parum ad intelligentiam Scripturarum emolumenti fidelibus conferri, si in liberalibus et philosophicis litteris exercerentur : nostræ enim philosophiæ partes Græcos antevertisse, nec debere partes suas

omittere veritatem, quia eas sibi præveniens falsitas vindicasset. (*Vide* etiam Eusebium, lib. iv, cap. 7; et Sozomenum, lib. iii *Hist.*, c. 15.)

« Theodoretus quoque lib. viii *Hist. tripart.*, c. 8, Didymum refert grammaticam, rhetoricam, arithmeticam, geometriam, astronomiam, syllogismosque Aristotelis didicisse, quod adversus mendacium arma veritatis exsisterent. Fortiter enim expugnantur hostes, quando adversum eos ipsorum armis utimur. (Socrat. lib. iii, c. 16; et Damascus, lib. iv, c. 18.) Neque statim prava opinione fallaris, contra hostes hoc esse licitum, in aliis disputationibus dissimulandum ? quia, ut Hieronymus ad Magnum ait, omnes pene omnium doctorum Ecclesiæ libri ejusmodi eruditionis plenissimi sunt. Quod autem ibidem Theodoretus ait, hujusmodi disciplinis veritatem, nempe fidei, non erudiri, id significat, non his Evangelium quasi tignis fulciri : aut inde catholicæ veritatis probationem pendere. Alioqui viri gravissimi ad ea etiam suadenda, quæ fidei nostræ ac religionis propria sunt, naturalia argumenta inseruerunt. Exemplo nobis sunt Eusebius libro tertio *Hist. eccles.*, cap. 25, et lib. ix, cap. 8; Melito rursum apud eumdem lib. iv, cap. 26; Justinus quoque eodem Eusebio referente, lib. iv, cap. 8; Tertullianus præterea in *Apolog.*, id quod Eusebius etiam retulit, lib. ii, cap. 24; Lucianus denique martyr, et summa eruditione vir, eodem Eusebio auctore, lib. ix, cap. 6. Non hic refero Damascenum, lib. iv, cap. 4; non Epiphan., hæres. 76; non Aug., lib i, *De mod. eccles.*, et toto primo adversus Cresconium libro, *qui ut grammaticus dialecticam in Augustino damnabat*; et *De util cre.*, c. 67; et *contra epist. Fundan.*, c. 4 et 18; *De civ.* c. 41. Non Bedam, 27, d. c., *Turbatur;* non Hieron. ea d. c. *Si quis artem*, etc., *qui de mensa;* non syn. Eugen. Papæ, cap. *De quibusdam;* non Clement., c. *Relatum.* Hæc inquam, et alia plura non refero, quoniam libris sequentibus hujusmodi argumentum sum diligentius persecuturus. Id modo constat, clarissimos viros, non solum ad ea suadenda, quæ rationi naturæ consentiunt, sed etiam ad ea, quæ lumen naturæ superant, humanis rationibus usos esse : eisdemque ab ethnicis calumniantibus Christianam religionem asseruisse.

« Caput VI. — *Apostolos, aliosque sanctos viros, naturæ etiam rationibus usos evincit.*

« Sed quoniam hæreticis proclive est veterum Patrum usum auctoritatemque contemnere, ostendam deinceps, ipsorum quoque apostolorum doctrina, et exemplis rationes naturales in theologiam invectas : his adductos exteros ad fidem, confirmatos fratres, invitatos dociles, repulsos repugnantes. Adducuntur primum ratione exteri ad fidem, et quasi præparantur. Deus quippe, fide in mortalium mentes inducenda naturæ incitamentis utitur, ut primo loco fusius explicatum est. Hinc enim et resurrectionis suæ oculatos testes protulit, et miracula doctrinæ conjunxit. Nimirum, ut apostoli non solum per verbum, sed etiam per ipsum opus persuaderent fidem audientibus, ut Epiphan., lib. ii, hær. 51, docet, et Ambr. in *Comm. Epist ad Rom.*, cap. i : *Testis*, ait, *doctrinæ virtus est, ut quia quod prædicatur, incredibile mundo est, gestis fieret credibile*; et Beda, lib iii in *Luc.*, c. vii : *Concessa*, inquit, *primo potestate signorum misit prædicare regnum Dei, ut fidem verbis daret virtus ostensa.* Signis ergo et miraculis via fidei, per sensus et rationem sternitur. Sic enim Sergius Paulus vir prudens, cum vidisset factum, credidit admirans super doctrina Domini. Sic centurio videns quod factum fuerat, glorificavit Deum dicens : *Vere Filius Dei erat iste* (*Marc.* xv, 39). Petrus etiam ac Paulus quo suavius audientes ad fidem resurrectionis allicerent, ratione naturæ ostendunt, locum illum Scripturæ : *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem* (*Psal.* xv, 10), de David intelligi non posse, ac proinde de Christo intelligendum. Ac Petrus ipse alio iterum loco, Christi resurrectionem insinuat audientibus ; primum testium oculatorum certissimo testimonio, deinde evidentia miraculi editi. *Nos*, ait, *testes hujus sumus.* Et mox : *In nomine ejus*, inquit, *hunc, quem vos videtis et nostis, Deus confirmavit, et dedit integram sanitatem istam in conspectu omnium vestrum.* (*Act.* iii, 15, 16.) En Petrus, sensus ipsos citando testes clarissimos veritatis, Christi resurrectionem suadere conatur. Nec frustra tamen, multi enim audientium crediderunt.

« Confirmantur deinde ratione naturæ fratres. Non enim ait, præcedentibus, sed *sequentibus signis :* nec sermonem inferente, sed confirmante, Marci ultimo cap. Ita Hieronymus in octavum Matthæi caput annotat, Dominum post sermonem illum montis, egregium miraculum edidisse, ut per hoc præteritus apud audientes sermo firmaretur. Petrus insuper persuasurus fidelibus conclusionem illam de legalibus, de qua in concilio erat controversia, *Viri fratres*, inquit, *qui novit corda, Deus, testimonium perhibuit, dans illis Spiritum sanctum* (*Act.* xv, 8), et cæt. Et protinus tacuit omnis multitudo, et audiebant Barnabam et Paulum narrantes, quanta Deus fecisset signa in gentibus. En quæ acciderant externa et sensuum testimonia referuntur, in controversia etiam fidei apud Catholicos dirimenda. Atque in concilio illo, legem de abstinendo a sanguine et suffocato, idolothyto et fornicatione apostoli nullo modo tulissent, nisi rationem naturæ sequerentur. Testimonia siquidem nulla suppetebant, quæ ea lege probanda idonea viderentur. Non modo igitur ad externos, qui naturam ducem solam habent, sed etiam ad eos, qui intra ecclesiam sunt, humanis rationibus theologo licet uti. Id vero eo loco magis, ut ante jam diximus, ubi res naturæ lumine cognoscibiles, sive alienis seu nostris persuadere cupit. Hac enim via Barnabas et Paulus ingressi sunt, ut *Act.* xiv legitur. Nam cum sacerdos et populus Barnabæ et Paulo sacrificare vellent, quod erat naturæ rationi contrarium, naturali quoque

ratione ipsi contradixerunt. *Viri*, inquiunt, *quid hæc facitis? et nos mortales sumus, similes vobis homines, annuntiantes vobis converti ab his vanis ad Deum vivum, qui fecit cœlum, et terram, et mare, et omnia quæ in eis sunt*, etc. Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, bene faciens de cœlo, dans pluvias et tempora fructifera, etc. Quia ergo res naturales testimonium perhibent Deo, quemadmodum hoc loco Apostolus asserit, non est absurdum, quin etiam est maxime consentaneum, ut theologus de divinis quoque disserens, hujusmodi etiam naturalium rerum testimoniis utatur. Nam et *Act.* XVII, 28, Paulus idem probat, Deum non indigere aliquo, quod cœli et terræ sit Dominus, et det ipse omnibus vitam et inspirationem et omnia. Probat item, Deum non esse longe ab unoquoque nostrum, quoniam *in ipso vivimus, movemur, et sumus*. Ac Propheta, *Psal.* CXXXVIII, ostendit Deum cognoscere nos et intima nostra, qui formavit nos, et posuit super nos manum suam. Quod idem naturale argumentum habes et *Psal.* XCIII. Quibus ex rebus breviter disputatis intelligi potest, id quod ante ponebamus, dociles quidem, si infideles sunt, ratione allici invitarique ad fidem; sin vero fideles, confirmari; utrosque autem in his quæ naturalia sunt, persuaderi. Quod si indociles sunt et repugnantes, ut evincantur, ratio quoque naturæ valet, principes enim et seniores videntes Petri constantiam et Joannis, comperto quod homines essent sine litteris et idiotæ, admirabantur : hominem quoque videntes stantem cum eis, qui curatus fuerat, nihil poterant contradicere. Cæcus quoque ille apud *Joannem*, I, 30, Judæos Christo adversos, naturæ ratione eludit inquiens : *In hoc mirabile est, quia vos nescitis unde sit, et aperuit meos oculos*. Dominus item, *Matth.* XII, eos, qui calumniantur, quod in Sabbato curasset ægrotum, naturali et ratione et exemplo refellit; et *Matth.* XXII, Sadducæos refutat duobus principiis positis.

« Quorum unum erat *Exodi* testimonium illud, *Ego sum Deus Abraham, Isaac et Jacob:* quo posito, et adversariorum consensu approbato, alterum Christus e ratione naturali assumpsit, nempe non esse Deum mortuorum, sed viventium. Quo syllogismo collegit, Abrahami, Isaaci et Jacobi animas vivere, quod Sadducæi repellentes, resurrectionem mortuorum ex consequenti negabant. Rationes itaque naturales contra fidei adversarios multum valent. Nec sunt arma Saulis, quæ pugilem Christi magis gravent, quam juvent, ut quidam inepte per allegoriam argumentantur : sed si allegoriis agendum est, sunt potius gladius Goliath, quem cum ipsi e manibus extorseris, suo illum gladio jugulas. »

Les termes de Melchior Canus sont d'une clarté et d'une précision qui nous dispense de tout commentaire. On sent qu'il était en face d'une de ces opinions qui révoltent l'âme tout entière, lorsqu'il critique cette théologie luthérienne qui, par haine de la nature, se croyait obligée de faire une guerre implacable à la science. On sent que dans cette tentative d'abrutir l'homme et de l'arracher à lui-même en lui arrachant la pensée, il voit plus qu'une erreur, mais une folie à la fois dangereuse et honteuse; et nous ne sachons rien de plus éloquent à la fois, et de plus vrai que cette exclamation qui lui échappe, en présence des fureurs des protestants contre la raison:

« Sin adversari quidem rationi putant, errant in eo turpiter, quod homini rationali errorem rationi adversum suadere se posse credunt. Abeant igitur, et quoniam cum hominibus homines nec ratiocinari, nec philosophari volunt, ei qui fit ex pecudum genere (sunt enim quidam homines, non re, sed nomine) se suamque theologiam insinuent! »

Du reste, dans d'autres passages encore du même livre, l'auteur du *De locis* est encore plus explicite, sinon plus énergique. Il ne combat pas seulement Luther et Mélanchthon, mais quelques Catholiques peu clairvoyants, qui imitaient les hérétiques dans leur haine de la raison, et dont malheureusement il ne nous donne pas les noms; il leur adresse les plus justes remontrances, les plus salutaires avertissements, et peut-être, pour plus d'une cause, ne sera-t-il pas inutile de les proposer ici à la méditation de nos lecteurs :

« Mirum est, cur Lutherus, Philippus, et alii, quos, quoniam adhuc in Catholicis habentur, nolo hic nominatim cum hæreticis lacerare, eloquentiam, et omnem sublimem dicendi characterem non reprehenderint. Absurdum est enim, ut quibus verborum disciplinæ placent, his rerum cognitio displiceat: sed periculosa curiositas (nam hoc dicit quidam) et nimia indefiniendis rebus obscuris audacia, e philosophiæ studio sunt nobis natæ. Atque idem excusatione summæ stultitiæ, summæ improbitatis odium deprecans adjicit, se non in totum philosophiam damnandam putare. Hoc autem calumniandi genus, quale sit, et cujus hominis, quis non videt? Certe non aperti, non simplicis est, non ingenui, non justi, non viri boni : sed versuti potius, obscuri, astuti, fallacis, malitiosi, callidi, veteratoris vafri. Non nascuntur, mihi crede, e studio philosophiæ vitia, sed ex errore et ignorantia nascuntur. Quid enim philosophiæ magis contrarium esse potest, quam aut vana, periculosaque sectari, aut quod non satis exploratum sit et cognitum, id sine ulla dubitatione definire? Quid vero sibi vult oratio illa, se non in totum philosophiam damnandam putare? Quam igitur partem philosophiæ damnat? An, ut Lutherus eam, quæ contemplatur, et cernit? Explicet, atque excutiat intelligentiam suam, ut videat quæ sit in ea species, forma, et notio philosophiæ. Nos enim non more vulgi doctrinam Stoicam, aut Platonicam, aut Pythagoricam, aut Aristotelicam, philosophiam appellamus: sed, ut homines definiendi periti, si interpretari volumus, studium sapientiæ, si rem ipsam quærimus, rerum humanarum, ac di-

vinarum, terrestrium atque cœlestium scientiam. Quam non dico in totum, sed ne in partem quidem damnare, vel insignis stultitiæ est, vel malitiæ manifestæ. Augustinus porro libro primo *De morib. Eccles. cathol.* cap. 21, curiosam naturæ inquisitionem, et nimium quemdam amorem terrenæ sapientiæ cavendum intelligit, non veram philosophiam, quæ est amor sapientiæ moderatus. »

On voit, par ce texte curieux et significatif, qu'aux yeux du théologien éminent du concile de Trente, les Catholiques qui déclaraient la guerre à la philosophie prise en elle-même, avaient presque cessé de l'être, et n'étaient pas très-loin de l'hérésie : *et alii, quos, quoniam adhuc in catholicis habentur, nolo hic nominatim cum hæreticis lacerare.* C'est ainsi que les docteurs orthodoxes faisaient la guerre à la raison! Oh! si nous connaissions bien notre passé, nous Catholiques, si nous savions le comprendre et le faire comprendre, que de préjugés tomberaient dans la science et dans les âmes!

Nous regrettons que l'espace nous manque pour citer les expressions justement dédaigneuses que l'auteur du *De locis* emploie contre les sophistes et les hérétiques qui s'arment contre la philosophie des raisons frivoles ou des textes interprétés à contre-sens que chacun a entendu répéter. On sait que l'Écriture, en maint endroit, condamne cette fausse science qui enfle au lieu d'éclairer; les luthériens s'emparaient avidement de ces condamnations divines et ne manquaient pas de les prendre dans un sens absolu et universel. Ils rappelaient que Grégoire de Nazianze avait enseigné que la doctrine chrétienne est essentiellement une doctrine pythagoricienne, c'est-à-dire, qui se transmet par voie d'autorité (orat. 1, *in Julianum*), que saint Jérôme avait comparé les fidèles qui se confient aux raisonnements humains, à ces voyageurs qui ne s'appuient que sur des roseaux (*in Matth.*, x); que saint Augustin avait déclaré aux manichéens, orgueilleux de leur science, que le Saint-Esprit veut des Chrétiens et non des mathématiciens. (*De actis cum Felice Manichæo*, lib. I, cap. 10.) Ils s'armaient aussi d'une décision du concile de Carthage interdisant aux évêques une étude trop absorbante des livres profanes. Melchior Canus n'a pas de peine à établir que les condamnations des Pères et de l'Écriture ne s'appliquent qu'aux abus de la science et non à la science elle-même. Les autorités saintes, suivant sa juste observation, condamnent les savants de la même manière qu'elles condamnent les riches et les dépositaires du pouvoir; non pas qu'elles regardent les biens temporels comme un mal, et leur possession comme un vice, mais elles les déclarent incapables de constituer la fin dernière de l'homme et elles nous apprennent qu'aidés de Dieu et même indépendamment du secours qu'ils nous prêtent, les fidèles peuvent accomplir leur mission. Cette interprétation des textes divers allégués par les luthériens est la seule qui nous permette de les concilier avec une multitude d'autres textes, parfaitement authentiques, qui font ressortir la haute nécessité, au point de vue religieux, des études philosophiques. Et d'ailleurs, à prendre la question en elle-même, la science n'a-t-elle pas une origine divine et ne découle-t-elle pas, elle aussi, d'une révélation supérieure et sacrée? *Vera autem et naturalis philosophia, non hominum traditione, sed Dei revelatione habita est* (74). N'est-elle pas, indépendamment de ce point de départ dans une révélation qui est sa condition première d'existence, n'est-elle pas découverte par cette lumière naturelle qui vient, elle aussi, du *Père des lumières?* A ce titre, Melchior Canus ne craint pas de dire que les attaques systématiques contre la raison et la philosophie constituent non-seulement des actes de folie, mais de véritables sacriléges :

« Evidentes itaque sunt, atque adeo firmæ naturales quædam argumentationes. Non ergo speculativæ disciplinæ, quæ ex hujusmodi argumentationibus conflantur et efficiuntur, errores sunt, inanesque fallaciæ. Quod Lutherus non stulte modo, verum impie etiam asseruit. Quod enim humana scientia atque sapientia omnis a Deo sit, non solum illo Apostoli testimonio, quod modo posuimus, ostenditur, sed aliis etiam, quæ a Clemente Alexandrino referuntur. Unum est illud : *Omnis sapientia a Domino Deo est.* (*Eccli.* I, 1.) Alterum illud : *Vocavi ex nomine Beseleel, et implevi eum sapientia et intelligentia ad excogitandum quidquid fabrefieri potest*, etc. (*Exod.* XXXI, 2.) Fabrilis igitur ars, atque omnis proinde humana disciplina ad Deum tanquam ad fontem, et primum sapientiæ cujusque principium referenda est. Ex quo, et multis aliis intelligi debet, qui philosophiam errorem esse inanemque fallaciam aiunt, eos non solum stultitiæ, sed etiam impietatis esse damnandos. Deus quippe veritas est, et ab eo error est nullus. Qua ex re facile etiam intelligitur, cum philosophiæ rationes a divina veritate sint sumptæ atque petitæ, qui illas rejiciunt, hos Dei veritati, qua illæ subsistunt, refragari. Nec quod tali fundamento nititur, imbecillum esse aut infirmum potest. Quocirca frustra homines vani conabuntur philosophiæ, naturæque rationes evertere. Utrumque enim lumen et naturæ et fidei, quorum altero naturalia, altero supernaturalia videre dicimur, a Deo est. Illa enim : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem* (*Joan.* I,

(74) Il est malheureux que Melchior Canus n'ait fait qu'indiquer en passant cette idée qui est d'une grande justesse et d'une grande profondeur. N'oublions pas qu'il résulte des aperçus de MM. De Maistre et De Bonald et des admirables découvertes de M. Buchez dans la logique, que la science ne peut se concevoir sans une révélation préalable. — *Voy.* les articles INDUCTION, SYLLOGISME, RÉVÉLATION, ROGER-BACON, etc.

9); et : ***Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*** (*Psal.* IV, 7), ad naturalem etiam mentis illustrationem referuntur. Ita non minus a Deo falleremur, errantes in naturæ lumine, quam si per fidei lumen erraremus. Luminis igitur naturalis ducatum, investigationem, argumenta repellere non modo stultum est, quod Augustinus *De Trinit.*, lib. IV, docet, verum etiam impium, quod hoc nos loco abunde docuimus. »

On ne contestera pas, espérons-le, en présence de ces vigoureuses expressions, que les Catholiques savent aussi bien que les rationalistes défendre les prérogatives de la philosophie. Et comment en serait-il autrement? Ne doivent-ils pas la défendre deux fois, et au nom de la raison et au nom de la révélation? Car, ainsi que le remarque l'auteur du *De locis* après saint Clément d'Alexandrie (*Strom.*, lib. I), l'intelligence, dans l'ordre ordinaire de ses opérations, s'élève de degré en degré jusqu'à la plus haute d'entre elles, qui est l'adhésion ferme et soumise au dogme révélé; et de même que celui qui veut être philosophe, doit commencer par des études moins élevées qui le préparent à la dialectique, de même celui qui veut être théologien, doit s'initier à l'étude de la sagesse divine par la connaissance de la sagesse humaine (75).

Et que l'on ne s'imagine point que Melchior Canus se contente d'un amour abstrait pour la philosophie, et qu'il essaie de le concilier avec une défiance profonde des philosophes. Il sent parfaitement que si la philosophie se rattache à une révélation primitive et si elle a une fonction providentielle à remplir dans l'organisation générale du monde de la pensée, Dieu ne l'abandonne pas à des erreurs sans remèdes et à des révolutions sans fécondité qui feraient douter de la raison! Sans doute il la gouverne suivant sa nature qui est d'être humaine, c'est-à-dire faillible, mais il la gouverne et c'est assez pour que nous devions avoir confiance, sinon dans les systèmes particuliers qu'elle présente à tel instant donné, du moins dans sa direction générale; il la laisse tomber, mais il la relève; et, dès lors, la tradition philosophique puise dans son ensemble son enseignement et son autorité. Cette autorité, Melchior Canus la défend contre les luthériens avec une énergie singulière, et il ne craint pas de dire que ceux qui la contestent mériteraient d'être enfermés comme étant tombés en démence :

« Multa a philosophis prudenter fuisse et graviter disputata, multa etiam breviter et commode dicta, multa denique ingeniose et luculenter exposita, qui negaverint, ii non sunt verbis et ratione, sed vinculis et carcere fatigandi! »

On comprend sans peine que si l'auteur du *De locis* défend avec tant d'énergie les sources purement naturelles des preuves théologiques, il montre encore plus explicitement l'autorité des sources surnaturelles qui sont, en matière religieuse, les principales, celles auxquelles on doit subordonner toutes les autres. Nous parlerons ailleurs (*Voy.* les articles AUTORITÉ, EGLISE, etc.) de la doctrine spéciale des scolastiques en général et de Melchior Canus en particulier sur cette grande question. Disons seulement ici que pour prouver l'autorité de l'Eglise, l'auteur du *De locis* ne croit pas nécessaire d'insister sur la faiblesse de la pensée humaine : il parle uniquement, dans sa démonstration, du fait reconnu par tous les Chrétiens d'une Eglise ou d'une société spirituelle, unie surnaturellement au Christ et par le Christ à Dieu; et il établit que cette notion de l'Eglise implique nécessairement en elle un caractère d'infaillibilité et l'existence d'une autorité qui juge souverainement en matière de foi (*De locis*, lib. IV). C'est de la même manière encore qu'il montre que le concile général confirmé par le Souverain Pontife ne peut faillir. Ce mode de démonstration, remarquons-le en passant, a pour premier avantage de laisser de côté une question fort difficile à résoudre, celle des rapports de la raison et de la foi; et, de plus, il présente un caractère frappant d'analogie avec le mode de démonstration que l'on emploie dans les sciences relatives à la société temporelle. Nous croyons donc que, sous ce rapport, il y aurait quelque utilité à ce que les défenseurs du catholicisme se missent à étudier, de nos jours, les premiers livres du *De locis*.

En résumé, on le voit, cet ouvrage est un de ceux que les Catholiques, dans l'état actuel de leurs recherches et de leurs dispositions intellectuelles, consulteront avec intérêt et avec fruit. La lecture en est facile et agréable. Melchior Canus, bien que très-versé dans la scolastique et peu disposé à la laisser sacrifier tout entière, a compris ce qu'il y avait de chrétien et de légitime dans ce grand mouvement qui emportait son siècle vers l'étude des littératures classiques et de l'histoire. Son latin atteste une lecture assidue et parfaitement soutie des grands modèles; il est clair, limpide, élégant, quelquefois même un peu trop élégant. De temps en temps il le relève par des expressions énergiques, pittoresques, pleines de vie. Le

(75) Citons encore un passage significatif du livre de Melchior Canus :

« Quid enim stultius esse potest, quam aut in Scriptura sacra liberales omnes disciplinas traditas credere, aut hujusmodi disciplinis existimare hominis rationem non bene et utiliter institui? quod si philosophia theologo utilis et bona est, eam autem nisi philosophorum libris adjutus consequi non potest, non utique sunt ei philosophi negligendi. Cum autem herbarum, lapidum, animantium, arborum, elementorum, aliarumque rerum terrestrium cœlestiumque cognitio, sacris Litteris intelligendis sit magnopere necessaria, quemadmodum Augustinus, lib. II *De doctrina Christiana*, docet, nosque etiam sumus idem in XII hujus operis libro fusius demonstraturi, insanus profecto erit, qui in harum rerum cognitione paranda eos auctores neglexerit, qui et summo ingenio, et magna pervestigatione, et multi temporis experimentis, in his cognoscendis elaborarunt. »

De locis est un livre qui devrait se trouver dans toutes les bibliothèques.

LOGICA DOCENS, logique théorique.

LOGICA UTENS, logique appliquée.

LOGICA EST SCIENTIA NON REALIS, SED RATIONALIS. — Formule que nous trouvons dans un auteur scotiste, Columbus, et qui peut ainsi se traduire : La logique n'a pas pour objet les choses elles-mêmes, mais les conceptions de l'esprit. Nous citons cette phrase, car elle réfute ce qu'a dit M. Hauréau au sujet de cette thèse scotiste que la logique est une science et non un art : thèse qu'il regarde comme équivalant à cette formule ultra-réaliste : Tout ce que la logique étudie, c'est-à-dire tout ce que la raison connaît est réel.

LUTHER ET LA SCOLASTIQUE. — Tout le monde sait que Luther attaquait avec une grande fougue l'Université de Paris et la scolastique. Mais l'opinion généralement accréditée est qu'il lui reprochait de faire à la raison humaine une part trop restreinte et qu'il revendiquait avec excès, contre une théorie qui substituait partout l'ordre surnaturel et la grâce aux droits de la nature et de la liberté. La vérité est qu'il croyait au contraire que l'Eglise laissait à la raison, à la nature, à la liberté, une trop large place ; il l'attaquait comme entachée de ce que nous appellerions aujourd'hui le *rationalisme*. L'école nominaliste s'était fondue au XVIe siècle, surtout dans l'ordre de saint Augustin, avec une sorte de mysticisme dont Tauler peut être regardé comme le représentant le plus illustre. Gerson, Cusa, Clemangis avaient frisé cet écueil, mais n'y étaient pas tombés. L'école de Tauler y tomba pleinement. Luther, il l'avoue lui-même, est de l'école de Tauler. Suivant lui « il y a plus de solide et sincère théologie dans les discours de J. Tauler, écrits en langue germanique, que dans toute la scolastique réunie *de la captivité de Babylone.* » Luther n'est donc nullement un défenseur des droits de la raison et de la nature humaine; c'est tout le contraire, c'est un nominaliste illuminé, qui, au lieu de transporter son mysticisme sur le terrain de la science où il peut renouveler les doctrines par ses erreurs mêmes, le porta sur celui de la théologie où il est toujours funeste. Le protestantisme ne fut donc pas seulement une erreur religieuse, il fut un dérivatif malheureux à la grande révolution scientifique dont il était contemporain. Il retarda de plusieurs générations la rénovation de la science et l'éclosion de la raison moderne. Luther, à beaucoup d'égards, est non pas le pendant, mais l'antithèse de Descartes.

Nous savons que cette opinion paraîtra paradoxale à beaucoup d'esprits ; mais nous en trouvons la confirmation dans une pièce curieuse qui a été citée par Du Boulay (*Hist. universit. Paris*) : c'est l'ensemble des articles de Luther condamnés en 1521, par l'Université.

Bien entendu l'université défend la scolastique, c'est-à-dire, se défend elle-même ; mais quels sont les points principaux où elle témoigne de son désaccord avec le promoteur de la Réforme? Ceci est curieux à étudier ; on verra par cette étude qui défendait la nature et la raison humaine de Luther ou des théologiens qui s'opposaient au protestantisme.

Parmi les articles condamnés, il en est qui sont le patrimoine commun et éternel de toute hérésie, quelle qu'elle soit. Toute hérésie nie nécessairement l'Eglise, sa hiérarchie et les sacrements, du moins quelques sacrements. Nous laissons de côté cette part des erreurs du protestantisme qui ne le caractérisent point, puisqu'on les retrouverait dans l'arianisme, dans le manichéisme, dans l'hérésie albigeoise ; nous voulons mettre en lumière ce qu'il eut de spécial.

Or voici les principaux articles ou ce côté spécial éclate et que condamne l'Université de Paris :

Omnes virtutes morales et sientiæ speculativæ non sunt veræ virtutes et scientiæ, sed peccata et errores.

Liberum arbitrium non est dominus actuum suorum.

Liberum arbitrium dum facit quod in se est peccat mortaliter.

Liberum arbitrium ante gratiam nihil valet nisi ad peccandum, non autem ad pœnitendum.

Illud verbum Christi Matthæi v, 39 : « *Qui te percusserit in maxillam dextram*, etc. ; » *et illud, ad Rom.* XII, 19 : « *Non vos defendentes charissimi* » etc., *non sunt consilia, sicut etiam multi theologi errare videntur, sed præceptum.*

Requirere coram judice de injuria reparationem Christianis prohibitum est.

A la suite de cette proposition, l'Université met la note suivante : *Hæc propositio est falsa, scandalosa, juri divino naturalique dissona.*

Spes non provenit ex meritis.

Justus in omni bono opere peccat.

Omne opus bonum optime factum est peccatum veniale.

Quod non omni tempore pœnitemus et resipiscimus, vitium est.

Qui negat Deum nobis impossibile jussisse pessime facit.

Pessime docent theologi quando dicunt nos nescire quando sumus in charitate.

Opera quæcunque ante charitatem sunt peccata damnabilia et indisponentia ad gratiam.

Opera nihil sicut coram Deo aut omnia sunt æqualia quantum ad meritum attinet.

Tota efficacia sacramentorum novæ legis est ipsa fides.

Nous ne pousserons pas plus loin cette analyse. Elle prouve que, suivant Luther, l'ordre divin est tout entier contenu dans l'ordre surnaturel, et c'est pourquoi son système est fondamentalement un scepticisme complet vis-à-vis tout ce qui est de l'ordre naturel, c'est-à-dire la justice naturelle, l'œuvre humaine, la raison, la science et la liberté. En d'autres termes, il est pré-

cisément dans la voie contraire à celle qu'on lui attribue, surtout depuis l'invasion de l'ultra-traditionalisme.

Nous ne répéterons pas les injures que Luther adressa plus tard à la raison et à la science, elles sont d'une licence de parole et d'un cynisme rabelaisien qui ne leur laissent pas de place dans un dictionnaire de cette nature. Du reste c'est là encore un trait de ressemblance entre Luther et les illuminés de tous les siècles qui veulent faire rentrer dans les ombres de leur illuminisme l'orthodoxie chrétienne. Ils aiment ces mélanges de sacré et de profane, du style évangélique et du style cynique qui révoltent les Chrétiens sensés et raisonnables. En se défendant, Luther invoqua d'un côté l'Esprit-Saint, dans un langage meilleur, et de l'autre appela l'Université de Paris, ***prostituée, lèpre, porte d'enfer, lits de fornication*** et autres épithètes de ce genre : nous citons les plus douces.

Son reproche le plus grave aux scolastiques, c'était donc la croyance qu'ils professaient aux droits de la nature et de la raison humaines, et dès lors à la légitimité de la science et à l'efficacité de l'œuvre, du moins dans un certain ordre et dans une certaine mesure.

Aussi ce qu'il attaque dans Aristote, ce n'est pas sa physique et son astronomie, c'est sa morale.

Philosophia Aristotelis de virtute morali, de objecto, de actu elicito talis est quæ nec in populo doceri possit, nec est ad Scriptura intelligentiam utilis.

On voit par cette proposition que la science morale lui semblait devoir être une simple déduction de l'Ecriture sainte. Aussi l'Université prend-elle contre lui la défense de la science humaine en général, et elle dit après avoir cité l'article qui précède :

Hæc propositio quantum ad omnes suas partes, loquendo de philosophia Aristotelis, in his maxime in quibus a fide non discedit, est falsa, et tanquam ab inimico scientiæ arroganter ac insipienter asserta.

L'Université de Paris n'essaye pas une défense absolue et intégrale d'Aristote : elle se borne à dire qu'on ne peut le proscrire entièrement sans dire anathème à la science humaine, ce qui est une arrogance intolérable.

Ailleurs encore, Luther revint contre la morale d'Aristote ; c'est sur ce terrain qu'il concentra la lutte ; néanmoins, nous l'avons dit, il était nominaliste, et voilà pourquoi nous trouvons un mot de lui contre les formes substantielles. Mais après avoir abordé cette question capitale, il la déserte bien vite pour se jeter sur un autre terrain, plein d'abîmes (76).

Le luthéranisme ne fut point une idée nouvelle, une vraie révolution ; il fut seulement un accident dans le développement d'une révolution qui le précède et qui fut par lui déviée et retardée.

M

MATERIA, matière. — On sait qu'il faut prendre ce mot de matière dans une acception toute spéciale et qui n'a rien de commun avec celle aujourd'hui admise. D'éminents esprits, notamment M. Guizot, s'y sont trompés, et c'est ce qui avait conduit cet historien à répéter cette absurdité révoltante que la plupart des Pères de l'Eglise ont affirmé la matérialité de l'âme. — La ***matière*** des anciens n'est ni corporelle, ni incorporelle; elle est l'absence de toute détermination et de toute actualité; la possibilité logique transformée en élément de la substance. — ***Voy.*** INTRODUCTION et articles PHYSIQUE, CATALOGUE, etc.

MATERIA PRIMA, matière première. — C'est ce que l'esprit connaît par-dessus toute détermination et toute actualité. La ***matière seconde*** est la ***matière première*** revêtue de ***quantité;*** la matière troisième est ce dont une chose est faite, par exemple, l'airain que sculpte le statuaire; dans cet airain la matière seconde serait l'étendue arbitrairement considérée ; et la matière première la ***possibilité logique*** pure.

MATIÈRE. — ***La matière est-elle le principe d'individuation?*** ou en d'autres termes, les anges qui sont de pures formes sont-ils tellement répartis qu'il n'y a qu'un ange par espèce angélique? Nous avons souvent remarqué l'importance de cette question, et les débats qui furent suscités par elle aux XIVe et XVe siècles.

Nous mettons ici sous les yeux du lecteur la justification des thomistes par les thomistes eux-mêmes :

« ***Utrum species habens unicum tantum individuum possit fieri universalis.***

« Quæstio procedit de natura, quæ ita unicum habet individuum, ut plura realiter habere non possit, qualem supponimus esse naturam angelicam, de qua proinde præcipue procedit difficultas. Nam in doctrina D. Thomæ, angeli omnes specie differunt, ita ut impossibile sit dari duos angelos ejusdem speciei. Cæterum natura, quæ licet unicum habeat individuum, plura tamen habere potest, sine controversia, fieri potest universalis, ut natura phœnicis : si tamen verum est unicum solum esse phœnicem, qui sibi superstes, ex propriis cineribus iterum generetur, postquam exstinctus est. Hanc autem celebrem quæstionem duplici complectemur paragrapho in quorum primo

(76) Luther n'était pas plus favorable à Platon qu'à Aristote : « In theologia mystica (Dionysius) « perniciosissimus est, platonizans. »



proponetur, resolvetur, et probabitur conclusio; in secundo solventur argumenta.

« § I. — *Proponitur, et probatur sententia divi Thomæ.*

« Nota ex Cajetano (1 p. quæst. 13, a. 9). Quod cum universale sit unum communicabile multis, dupliciter natura potest esse communicabilis multis : uno modo secundum rem et rationem quando scilicet talis natura de facto a parte rei reperitur in multis, aut saltem potest reperiri : alio modo secundum rationem tantum, quando scilicet aliqua natura ex parte rei nec actu, nec possibiliter est in multis; ex modo tamen concipiendi apprehenditur ut quodammodo, quantum est de se, communicabilis pluribus. Neque mirum esse debet, naturam esse communicabilem secundum rationem, quæ tamen non est communicabilis secundum rem : plura enim conveniunt rebus in ratione nostra, quæ non conveniunt ipsis a parte rei. Sic attributa divina distinguuntur secundum rationem nostram, et tamen actualiter in re non distinguuntur. Sic naturæ Petri a parte rei non convenit esse sine singularitate, et tamen in ratione nostra denudatur a sua singularitate. Horum autem omnium ratio est, quia intellectus sæpe apprehendit rem solum inadæquate, aut modo tali rei non proprio : plura autem convenire possunt rei inadæquate, et improprie conceptæ, quæ non conveniunt ipsi, ut est modo proprio et adæquate in seipsa. Hoc posito, quærimus utrum species, quæ secundum rem non est communicabilis multis individuis, qualem supponimus angelicam, possit tamen apprehendi ut communicabilis et sic fieri universalis secundum rationem. Negant plures extranei, affirmat vero D. Thomas cum omnibus Thomistis, cum quibus

« Dico : Natura angelica, licet unicum tantum habere possit individuum, attamen potest per rationem fieri universalis.

« Probatur ratione D. Thomæ. Universale est unum communicabile multis : sed natura angelica ex modo concipiendi est una communicabilis multis; ergo ex modo concipiendi est universalis. Probatur minor natura, quæ concipitur a nobis sine singularitate, est ex modo concipiendi communicabilis multis, sed natura angelica concipitur a nobis sine singularitate; ergo ex modo concipiendi est communicabilis multis. Minor patet : ut enim docet D. Thomas, 1 part., quæst. 13, art. 9, natura angelica (sicut et aliæ formæ simplices) eodem modo concipitur a nobis, quo consuevimus concipere naturas corporeas, id est, considerando naturam specificam sine individuis et ab omni singularitate præcisam. Major vero probatur. Natura enim angelica non prohibetur communicari pluribus ex parte sui, sed ex parte individui, et singularitatis. Ergo hoc ipso, quod est præcisa a suo individuo et a singularitate, remanet, quantum est de se communicabilis multis. Consequentia patet : remota enim causa, removetur effectus; ergo, si causa, cur natura angelica prohibetur communicari multis, est singularitas et individualitas, remotis illis, removebitur etiam incommunicabilitas : Antecedens vero est D. Thomæ *Quæst. de spiritualib. creaturis*, art. 8, ad 4. Ubi sic ait : *Sicut hæc albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, sed ex hoc quod est in hoc (id est, alligata huic subjecto) ita natura hujus angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subjecto quod pertinet ad rationem individui.* Et præterea idem antecedens probatur ratione ab eo desumpta : nam omnis forma, quantum est de se, est communicabilis pluribus, ut expresse dicit D. Thomas 1 parte, quæst. 3, art. 2, ad 3, et 1 *Metaph.*, lect. 5. Unde si non communicetur, hoc non est defectu sui, sed defectu recipientis : atqui natura angelica est forma : ergo, si consideretur secundum se præciso individuo, est quantum est de se communicabilis pluribus; ac proinde ex parte sui non prohibetur esse in pluribus, sed solum ex parte individui.

« Explicatur magis hæc ratio, et simul aperitur fundamentum conclusionis et solutionis objectionum. Humanos intellectus pro hoc statu alligationis ad corpus est omnino assuetus naturis corporeis, veluti objecto sibi connaturali, ut dicit D. Thomas 1 part., quæst. 85, artic. 1, et aliis in locis : unde sicut rusticus divertentem ad se regem, licet noverit esse regem, non tamen ipsum excipit modo regio, sed modo rustico (est enim incapax aulicæ illius urbanitatis, qua solent reges a politioribus excipi) ita pariter, licet noverimus angelos esse incorporeos, attamen eos apprehendimus eodem modo, quo consuevimus corporalia intelligere, id est, abstrahendo naturam a singularitate, seu considerando naturam specificam sine individuo. Hæc autem natura angelica sic apprehensa sine individuo, libera est ab omni singularitate, cui veluti alligabatur : ideoque sic sumpta incipit indifferens esse uni vel pluribus, saltem quantum est de se et ex modo concipiendi; unde sic sumptam possumus illam comparare ad suum individuum, sicut comparamus alias naturas corporeas ad sua individua, id est, tanquam aliquid superius, et quantum est de se prædicabile de multis, si darentur : si autem non habeat exercitium talis communicabilitatis et prædicabilitatis, hoc non est defectu sui; sed defectu illorum multorum, quæ non sunt possibilia. Cæterum ita a nobis intelligitur, ut si illa multa non repugnarent, posset ipsis de facto communicari, et de illis prædicari; quod sufficit, ut dicatur ex modo concipiendi, et secundum rationem universalis.

« Res exemplo declarari amplius potest. Unus pater tres habet filios; duo ei moriuntur. Relatio patris, licet ad unicum superstitem filium terminetur, ex se tamen apta est plures filios respicere, etiam illos, qui mortui sunt. Quia tamen naturaliter impossibile est mortuos reviviscere, ideo illos

actu non respicit, non defectu sui, sed defectu ipsorum; quia amplius non sunt : ita quoque natura angelica semel præcisa ab individuo, de se non est amplius alligata uni, sed communicabilis pluribus, licet talis communicatio non exerceatur nisi in uno, quia plura non sunt possibilia.

« Respondebis : Ad hoc ut natura angelica sit universalis non sufficere, quod ex parte sui sit communicabilis, si de facto non possint concipi multa individua, saltem possibilia, quibus communicetur.

« Sed contra : Nam ut natura angelica sit universalis, sufficit eam quantum est de se et ex modo concipiendi esse communicabilem; licet defectu individuorum, quæ non sunt possibilia, de facto non habeat exercitium illius communicabilitatis; ergo nulla responsio. Probatur antecedens, tum ratione, tum exemplo : ratione quidem, qua universale non est unum actu respiciens multa, sed unum, quantum est de se communicabile multis; ergo ut natura quædam sit universalis, sufficit eam quantum est de se multis esse communicabilem, licet per accidens non habeat exercitium illius communicabilitatis, defectu illorum multorum, quæ non sunt possibilia. Tum demum exemplo : sic enim virtus Dei dicitur absolute et actu infinita; quamvis non possit producere effectum actu infinitum, eo quod talis effectus repugnet, non quidem ex defectu virtutis in Deo, sed defectu ipsius creaturæ, cui repugnat infinitas. Ergo et a pari natura angelica dicetur absolute universalis, saltem secundum rationem, si ex parte sui, et ex modo concipiendi, sit communicabilis pluribus, licet defectu illorum plurium non possit habere exercitium suæ communicabilitatis : quia quod de facto non communicetur, non est defectu illius, sed defectu individuorum, quæ non sunt possibilia : sicut oleum Elisæi fluere desiit non defectu fecunditatis, sed defectu vasorum, in quibus reciperetur.

« Confirmatur primo : Nam natura, v. g. primi seraphini, concipitur a nobis sine individuo suo, et ut superior ad ipsum; ergo etiam ut universalis. Antecedens videtur certum : nam concipitur ad modum naturarum corporearum, quæ dum abstrahuntab individuo, concipiuntur ut superiores ad illud. Probatur consequentia : nam universalitas consistit in relatione naturæ ad sua individua, ut superioris ad inferiora.

« Confirmatur 2 argumento ad hominem : Nam illa natura, quantum est de se, est communicabilis pluribus, de qua rationabiliter dubitari potest, utrum habeat de facto plura individua : sed natura angelica, ut a nobis concipitur, rationabiliter dubitari potest, utrum habeat plura individua; ergo quantum est de se, et ex modo nostro concipiendi, est communicabilis pluribus individuis. Major est certa : si enim naturæ angelicæ, ut a nobis concipitur, repugnaret ex parte sui habere multa individua, absurdum est dubitare utrum de facto habeat plura individua. Minor vero patet ex ipsis adversariis : nam in theologia grandem quæstionem movent : utrum natura angelica possit habere multa individua, et quidam ex ipsis affirmant posse habere; quidam vero cum D. Thoma id negant; ergo convincens signum est, quod naturæ angelicæ, ut a nobis concipitur, non repugnet habere plura individua.

« § II. — *Solvuntur objectiones.*

« Objicies primo : Natura divina concipitur a nobis etiam ad modum rerum corporearum, ut insinuat D. Thomas 1 p., q. 13, art. 9, et tamen propterea non est universalis etiam secundum rationem : ergo a pari licet natura angelica concipiatur a nobis ad modum rerum corporearum, non erit propterea universalis.

« Respondeo negando consequentiam et paritatem : Disparitas est, quia natura divina est impræcindibilis a singularitate, saltem implicita; siquidem in omni conceptu naturæ divinæ involvitur essentialiter singularitas : Deus enim essentialiter est supremum omnium entium, cui proinde essentialiter repugnat habere socium, alias non esset supremum entium; et ideo quomodocunque a nobis concipiatur, repugnat ipsi communicari pluribus : at vero angelus potest præscindi ab omni prorsus singularitate, quia singularitas angeli non est de ejus primario conceptu, sed de secundario tantum, seu, ut loquitur D. Thomas supra relatus, non consequitur angelum ex parte naturæ specificæ, sed ex modo individuandi. Adde præterea quod Deus, cum sit actus purissimus, non potest habere rationem generis nec speciei, ut sæpe repetit D. Thomas, nec proinde fieri universalis.

« Instabis : Atqui singularitas non imbibitur in natura divina, ut a nobis concipitur; ergo nulla solutio. Probatur subsumptum; nam multi dubitaverunt, utrum essent plures dii vel unicus; ergo signum est quod unitas et multitudo non includitur in natura divina, ut a nobis concipitur.

« Respondeo negando subsumptum : Ad probationem dico, idem prorsus est dubitare an sint plures dii vel unicus; et dubitare sitne aliquis Deus, vel nullus. Qui enim plures deos asserit, nullum Deum ponit; nam pluralitas deorum nullitas deorum est, ut optime notat Athanasius *Orat. contr. idol.* Deus enim essentialiter significat supremum mundi monarcham : unde, sicut qui plures in regno supremos principes ponit, monarchiam destruit; ita qui plures in mundo deos asserit, Deitatem tollit. Unde etiam gentiles, qui plures deos ponebant, ipsa veritate victi, unicum supra omnes alios collocabant, qui omnium Pater et Dominus esset, ac proinde solus vere Deus; adeo unitas est de conceptu Dei etiam imperfectissime cogniti. Hinc præclare Tertullianus notat, antiquos in suo Jove deorum patre testimonium Deo nostro reddidisse.

« Urgebis : Quare ergo D. Thomas, 1 p., q. 13, art. 9, dicit, Deum secundum rationem esse aliquid communicabile multis?

« Respondeo, divum Thomam solum velle



quod Deus est aliquid communicabile multis secundum rationem, non quantum ad naturam ipsam recte et philosophice intellectam, sed solum quantum ad nomen et grammaticaliter, vel saltem quantum ad errorem gentilium. Licet enim nomen Deus sit commune, ideoque habeat plurale; attamen natura per illud nomen significata essentialiter est singularis; ita ut si velimus eam concipere communem, aut a singularitate saltem implicita præcisam, eam totaliter destruamus, ut jam dictum est : at vero natura angelica, v. g. primi seraphini, licet concipiatur a nobis sine ulla prorsus singularitate, sed tantum præ se quatenus est prima natura spiritualis ; non destruitur propterea, quia singularis non est, quatenus est natura, sed ex solo individuandi modo.

« Objicies 2° Universale est unum communicabile multis; sed natura angelica non est communicabilis multis; ergo non est universalis.

« Respondeo distinguendo minorem. Natura angelica non est communicabilis multis, secundum rem, concedo; secundum rationem, nego : licet enim pro illo statu quem habet a parte rei et ut alligata uni individuo, in quo totaliter exsistit, non sit communicabilis multis; attamen secundum rationem, seu prout a nobis concipitur, est indifferens ex parte sui ad unum vel ad plura individua.

« Instabis: Atqui nec secundum rationem est communicabilis multis; et ergo nulla solutio. Probatur antecedens. Natura angelica etiam secundum rationem non est communicabilis individuis impossibilibus : sed illa plura sunt impossibilia; ergo non potest illis communicari.

« *Respondeo* negando subsumptum : Ad *probationem* distinguo majorem : natura angelica non potest communicari individuis impossibilibus, absolute et secundum rem, concedo ; conditionate et secundum modum concipiendi nego : licet enim non possimus dicere : natura Gabrielis habet plura individua, quod est communicari pluribus absolute; attamen possumus dicere; natura, quæ est in Gabriele, ex modo quo a nobis concipitur abstracta ab individuo, quantum est de se est indifferens ad plura, et ita respicit Gabrielem, ut plura alia respiceret si darentur.

« Urgebis : Ex hac solutione sequitur naturam angelicam esse solum conditionate universalem ; ergo nulla solutio. Probatur antecedens : quia eo modo est universalis, quo est communicabilis pluribus : atqui non est communicabilis pluribus nisi conditionate ; ergo non est universalis nisi conditionate.

« Respondeo negando subsumptum : Ad probationem, distinguo majorem : natura angelica eo modo est universalis quo est communicabilis, ex se, concedo ; ex parte individuorum nego. Et ad minorem : natura angelica non est communicabilis pluribus nisi conditionate, distinguo, ex parte sui, ita ut defectus actualis communicationis oriatur ex ipsa natura, nego; ex parte individuorum, ita ut talis defectus oriatur ex ipsis individuis, quæ non sunt possibilia, concedo : et nego consequentiam. Explicatur solutio aperto exemplo. Quis enim neget Deum absolute esse infinite participabilem, quamvis nulla creatura ipsum infinite possit participare ? Quia scilicet defectus qui impedit infinitæ communicationis exercitium, non se tenet ex parte Dei, sed ex parte creaturæ : ita pariter dicimus naturam angelicam ab individuo abstractam, esse quantum est de se communicabilem pluribus : quia quod de facto communicari non possit, non oritur ex parte naturæ angelicæ, sed ex parte individuorum, seu ex modo individuandi.

« Dices : Ex quocunque capite illa plura repugnent, natura angelica nullo modo est universalis ; ergo nulla solutio. Probatur antecedens : nam ex quocunque capite tollatur terminus universalitatis, tollitur universalitas ; sed illa multa sunt terminus universalitatis ; ergo ex quocunque capite repugnent tollitur universalitas. Et confirmatur : quia nos idem argumentum urgebamus supra contra Scotum, ad probandum, quod licet per accidens natura esset divisa a parte rei, non erat amplius una in multis ; ergo etiam ex quocunque capite non possit communicari multis, non est universalis.

« Respondeo negando subsumptum : Ad probationem distinguo minorem : terminus universalitatis sunt multa, absoluta et in re, nego ; conditionata, et in ratione, concedo ; nam universale secundum rationem tantum, differt ab universali secundum rem et rationem, quod istud respiciat plura actu, vel possibiliter exsistentia, universale autem secundum rationem tantum, respicit solum plura conditionata, et ex modo concipiendi ipsi non repugnantia : seu ut dicit Joannes a sancto Thoma, universale secundum rationem tantum, debet ita respicere unum, ut quantum est de se, sit capax respiciendi multa si darentur.

« Ad confirmationem respondeo nos recte processisse contra Scotum ; cum enim unitas sit de intrinseco conceptu universalis ex quocunque capite tollatur unitas in natura, tollitur universalitas : at vero multitudo in re et absoluta non est de constitutivo universalis secundum rationem, sed solum multitudo conditionata et non repugnanter connotata ex parte ipsius naturæ.

« Objicies tertio : Natura angelica non potest etiam a nobis concipi sub aliqua ratione sibi repugnante : sed communicari multis, repugnat naturæ angelicæ ; ergo non potest concipi ut communicabilis multis.

« Respondeo jam datis solutionibus, distinguendo minorem : Communicari multis repugnat naturæ angelicæ, secundum rem, concedo ; secundum rationem, nego : vel absolute, concedo ; conditionate, nego : vel etiam, repugnat communicari multis, defectu sui, nego ; defectu illorum multorum, concedo : solutiones patent ex dictis.

« Instabis : Atqui etiam repugnat naturam angelicam conditionate, secundum rationem, et ex parte sui communicari multis ; ergo

nulla solutio. Probatur antecedens : ei, quod est essentialiter immultiplicabile, repugnat etiam secundum rationem communicari multis; sed natura angelica est essentialiter immultiplicabilis ; ergo repugnat ipsi communicari multis etiam secundum rationem. Major patet : nam quod est de essentia, semper rem sequitur, et si ab ea removeretur, non esset præcisio, sed destructio. Minor vero probatur : quod essentialiter caret principio multiplicationis, est essentialiter immultiplicabile ; sed natura angelica essentialiter caret principio multiplicationis ; ergo est essentialiter immultiplicabilis. Probatur minor : ut enim dicitur in *Metaphysica*, principium multiplicationis individualis est materia ; sed angelus essentialiter caret materia; ergo essentialiter caret principio multiplicationis.

« Respondeo negando antecedens : Ad probationem, nego minorem ; ad cujus probationem, nego iterum minorem : ad probationem, distinguo majorem. Materia est principium multiplicationis realis et absolutæ, concedo : est principium multiplicationis conditionatæ, et secundum rationem, nego. Explicatur solutio. Principium multiplicationis realis et absolutæ est materia, qua, sine dubio, caret angelus; et ideo non est multiplicabilis absolute et realiter, sed principium multiplicationis conditionatæ, et secundum rationem est cognitio alicujus naturæ ad modum rerum materialium, et cum præcisione a singularitate : cum ergo angelus possit concipi ad modum rerum materialium, et cum præcisione ab omni singularitate, mirum non est, si concipiatur etiam ut quantum est de se, et ex modo intelligendi communicabilis pluribus, ac proinde ut universalis saltem secundum rationem.

« Objicies 4° et simul urgebis contra datam solutionem : Angelus non potest abstrahi a singularitate; ergo nullo modo potest fieri universalis. Probatur antecedens : quod est essentialiter singulare, non potest abstrahi a singularitate, sed angelus est essentialiter singularis ; ergo non potest abstrahi a singularitate. Probatur minor : quod est essentialiter irreceptibile in materia, est essentialiter singulare; sed natura angeli est essentialiter irreceptibilis in materia (est enim angelus forma subsistens sine ullo materiæ, et corporis consortio, ut dicitur in *Metaphysica*) ; ergo est essentialiter singularis. Probatur major : nam irreceptibilitas in materia est causa singularitatis, et individuationis, ut sæpe docet D. Thomas ; ergo quod est essentialiter irreceptibile in materia, est essentialiter singulare.

« Respondeo negando antecedens : Ad probationem, nego minorem ; ad cujus probationem, nego majorem ; ad ejus probationem, distingo antecedens : irreceptibilitas in materia est singularitatis causa proxima, nego ; remota, et radicalis, concedo. Id est, verum quidem est, naturam angelicam ex hoc quod caret materia, esse consequenter ita singularem, ut realiter sit immultiplicabilis ; attamen ipsa irreceptibilitas in materia non est ipsa formalis singularitas : unde possumus concipere naturam angelicam ut irreceptam in materia, et tamen nondum singularem : ideoque singularitas non est nisi ad summum proprietas angeli.

« Respondeo 2° cum Joanne a S. Thoma, distinguendo idem antecedens : Irreceptibilitas est causa singularitatis irreceptibilitas præcise ut constitutiva speciei, nego ; irreceptibilitas ut individuativa, concedo : nam irreceptibilitas angeli duo habet munera, constituere speciem, et naturam individuare considerata secundum primum munus, non est causa singularitatis, ideoque possumus concipere naturam angelicam, ut irreceptibilem, et tamen nondum singularem; sicut quamvis in via D. Thomæ materia sit individuativa naturarum corporearum, possumus tamen considerare naturas corporeas ut materiales, et absque eo, in illis consideremus singularitatem, quia materia non solum illas individuat, sed etiam pertinet ad earum specificam constitutionem; ideoque potest considerari secundum unum munus, alio non considerato.

« Instabis : Quod opponitur proprietati angeli, non potest attribui angelo : sed universalitas opponitur proprietati angeli ; ergo non potest attribui angelo. Major constat : nam quamvis possimus concipere rem præcisam a sua proprietate, non possumus tamen aliquid proprietati repugnans de re affirmare : ut, v. g. possum quidem concipere ignem sine calore, non tamen possum frigus de igne affirmare. Minor vero probatur : nam singularitas est proprietas naturæ angelicæ; sed universalitas est opposita singularitati ; ergo universalitas non potest attribui naturæ angelicæ.

« Respondeo, concessa majori, distinguendo minorem : Universalitas opponitur proprietati naturæ angelicæ, universalitatem secundum rem, quam secundum rationem, concedo : universalitas secundum rationem tantum, nego. Proprietas enim naturæ angelicæ est quod sit singularis secundum rem, cui proinde solum opponitur universalitas secundum rem, id est, esse de facto in multis a parte rei : hoc autem non impedit quin secundum rationem possit esse universalis ; et declaratur aperto exemplo : sic enim simplicitas et summa indistinctio in re est proprietas et attributum Dei ; et tamen distinctio et divisio secundum rationem tribuitur a nobis ipsi Deo, dum ejus attributa per intellectum distinguimus : sicut ergo simplicitas secundum rem compatitur distinctionem rationis in Deo ; ita quoque in angelo singularitas secundum rem compatitur universalitatem et communicabilitatem secundum rationem.

« Objicies ultimo: Multitudo illa, quæ ex modo concipiendi convenit naturæ angelicæ est mere fictitia ; ergo non sufficit ad universalitatem. Probatur antecedens : quia nullum habet fundamentum in natura angelica ; ergo est mere fictitia. Probatur antecedens ; natura enim angelica est potius fundamentum singularitatis quam multitudinis.

« Confirmatur. Natura enim habens unicam speciem non potest, etiam ex modo concipiendi, esse communis multis et fieri generica : ergo etiam species habens unicum individuum non potest concipi ut communicabilis pluribus, nec fieri universalis.

« Respondeo ad argumentum negando antecedens : Multitudo enim illa non est ficta, sed conditionata. Ad probationem nego antecedens : ad cujus probationem, distinguo : natura angelica est potius fundamentum singularitatis quam universalitatis, si concipiatur modo sibi proprio, sicuti cognoscitur ab angelis ipsis concedo : tunc enim concipitur cum sua singularitate et individuatione ; si concipiatur ad modum rerum corporearum, sicuti a nobis cognoscitur, nego ; tunc enim, sicut concipitur ad modum naturæ corporeæ, ita quoque easdem fundat intentiones logicales, quas fundare consueverunt ipsæ naturæ corporeæ : sicuti si Deus conciperetur ut est in se, nullo modo distingueretur etiam per rationem a suis attributis : sed quia cognoscitur a nobis imperfecte et per analogiam ad creaturas, ideo concipitur cum distinctione.

« Ad confirmationem, nego paritatem. Disparitas est, quia nullum est fundamentum concipiendi naturam in unica specie existentem ut communicabilem pluribus speciebus ; bene tamen naturam in unico individuo, ut quantum est de se communem pluribus : quia hoc ipso quod natura specifica abstrahitur a sua singularitate, quantum est de se est indifferens ad plura : at vero hoc ipso quod natura aliqua concipitur in unica specie vel sine ulla specie, non concipitur propterea capax plurium differentiarum, et *ut communis* pluribus speciebus. Profundiorem adhuc rationem disparitatis affert *Joannes* a sancto Thoma. Quia genus communicatur differentiis et speciebus per modum potentiæ, species vero communicatur individuis per modum actus : actus autem est de se communicabilis suique diffusivus : potentia vero non est communicabilis nisi ratione actus, unde natura potentialis quæ concipitur sine differentiis, non concipitur ut communicabilis, quia ab ipsis emendicat communicabilitatem. At vero natura specifica hoc ipso quod non concipitur restricta per singularitatem, concipitur ut communicabilis.

« Dices : Non possumus concipere naturam angelicam aliter quam sit in se ; ergo nec ad modum rerum corporearum. Probatur antecedens : nam concipere rem aliter quam sit in se, est errare.

« Respondeo negando antecedens : Ad probationem distinguo : concipere rem aliter quam sit in se est errare ; si *aliter* se teneat ex parte modi cognoscendi, nego : si se teneat ex parte rei cognitæ, concedo. Solutio est D. Thomæ 1 part., quæst. 85, art. 1, ad 1 Explicatur ex ipso sancto doctore : intellectus esset quidem falsus si intelligeret rem aliter esse in se quam sit in se ; v. g. si intelligeret angelum in se ipso corporeum et realiter multiplicabilem : at vero non est falsus, licet alius sit modus rei in intelligendo, quam sit in essendo ; ita ut v. g. res intelligatur cum præcisione, vel cum abstractione, vel cum distinctione ; vel cum relatione prædicati, subjecti, universalis, etc. Quæ tamen omnia non competunt rei, ut est in se ; sed adveniunt secundum quod est in ratione nostra : sic absque falsitate distinguimus Deum a suis attributis ; hominem dividimus in genus et differentiam ; naturam præscindimus a singularibus : sic attribuimus Petro relationem subjecti, quam non habet in se, etc. Ex quo patet, quod sine falsitate possumus concipere rem aliter quam sit in se, ex parte modi cognoscendi. Luculentius exemplum habetur in privationibus et negationibus ; de quibus ita loquimur sicuti si essent vera entia. Dicimus enim tenebras occupare aerem, cæcitatem excludere potentiam visivam, mortem esse terribilissimum omnium malorum, et tamen constat, mortem, cæcitatem et tenebras nihil esse in se ipsis, quamvis illa concipiamus, et de iis disputemus, quasi essent vera entia. Quidni ergo a pari licebit concipere naturam angelicam, quasi esset natura corporea, ipsique attribueret universalitatem, sicut consuevimus attribuere naturis corporeis ? » (GOUDIN, *Logica.*)

METAPHYSICA, *Métaphysique.* — La science qui a pour objet l'Être réel.

MÉTAPHYSIQUE. — A l'article ONTOLOGIE et en divers autres endroits de ce Dictionnaire, ainsi que dans notre Préface, nous montrons comment la notion d'*être* s'est développée au moyen âge, et sous l'influence interne de quels dogmes elle est arrivée à cette éclosion de plus en plus splendide qui a permis la rénovation des sciences. Ici nous nous bornerons à indiquer quelques-unes des questions les plus spéciales qui étaient agitées dans le chapitre métaphysique des cours de philosophie au moyen âge.

Ce qu'on va lire n'est donc que la pure et simple analyse de quelques discussions empruntées à ce chapitre. Nous l'extrayons de Columbus qui a écrit, entre autres ouvrages, un cours complet de philosophie scotiste.

Fragments de métaphysique scolastique.

1. Nous nous sommes appuyé, dans une de nos précédentes démonstrations, sur ce principe que le concept d'être s'appliquait d'une manière univoque aux êtres et aux espèces compris sous cette commune dénomination (77). Ce principe est nié par saint

(77) « Instabis : Quod est in Deo induit ejus proprietates, nihil enim exsistit in Deo, quin sit ipsemet Deus : proprietates autem Dei sunt infinitas, independentia... Ergo ens quod est in Deo est infinitum, independens... Et e regione quod est in creatura est finitum, dependens... atque ideo ens ab his omnibus prædicatis prærecensitis non præscindit. Dico id totum verum esse realiter, non autem formaliter : atque ut ens est contractum ad Deum, non vero in se spectatum et præcisum ab eo et

Thomas (*Contra gentes*, c. 32), et par son école. Il s'agit de le démontrer.

Scot le démontre uniquement par cette considération que ce concept, pris dans sa réalité objective, précède et explique tout acte de l'intelligence; dès lors, il est un en lui-même; et on ne saurait feindre qu'il y a une simple analogie entre l'être de la substance et l'être de l'accident, l'être de la créature et l'être du Créateur.

Les thomistes soutiennent, à la vérité, qu'il est nécessaire que l'universel, pris d'une manière univoque, soit également participé par tout ce qui en participe. Or Dieu n'a-t-il pas plus d'être que la créature, la substance que l'accident? Non, répond le scotisme, la même nature d'être convient à tout ce qui est : *Eadem ratio et natura entis æqualiter competit Deo, creaturæ*, etc. En effet le concept d'être, ne pouvant être résolu dans aucun concept supérieur, constitue une notion essentiellement simple (*simpliciter simplex*) : on ne peut donc connaître l'être ou l'ignorer, l'affirmer ou le nier que tout entier. Or Dieu et les créatures jouissent également de ce quelque chose qui ne peut leur être attribué sous un rapport et nié sous un autre.

D'ailleurs on ne peut nier l'Etre : ne peut-on pas nier ou Dieu ou la créature?

En troisième lieu, l'objet d'une science est toujours pris d'une manière univoque, lorsqu'on peut en démontrer des qualités intelligibles. Donc, etc. (78).

Et qu'on ne dise pas que rien n'est plus simple que Dieu et que l'Etre aurait sur lui l'avantage de la simplicité, s'il ne s'appliquait pas à ces espèces en vertu d'une simple analogie : car l'être est en quelque sorte resserré dans l'Etre divin par l'infinité et par conséquent il constitue un concept plus général que celui de Dieu. Il faut remarquer que l'on joue ici sur le mot de simple. La simplicité de l'être consiste à exclure toute possibilité de se résoudre dans quelque chose de plus général. La simplicité de Dieu consiste dans l'exclusion de toute composition ou possible ou réelle.

Une autre question non moins importante se rattache à celles que nous venons d'examiner.

Scot se distingue de saint Thomas en ce qu'au lieu de faire reposer sa métaphysique sur deux principes qui s'unissent et se limitent (matière et forme, — espèce et individu), il fait intervenir, sous le nom d'hæccéité, un troisième élément qui joue un rôle capital. Nous trouvons ici un exemple des modifications profondes que cette espèce de découverte philosophique devait introduire au sein des questions agitées par la scolastique.

Les thomistes admettaient que l'Etre essentiel se détermine par la création, et devient ainsi une chose particulière. Dès lors le principe spécifique est en quelque sorte confondu avec le principe individuel (à moins que l'on ne dise que l'Etre s'affirme des êtres d'une manière essentiellement équivoque, ce qui est sortir du réalisme). Les scotistes au contraire tiennent avant tout à démêler ces éléments primordiaux de l'Etre. Aussi déclarent-ils qu'il y a d'abord l'être en soi, et ils ont soin de distinguer cette notion de l'être pris en soi de cette idée vague de l'être qu'on peut appliquer à tout ce qui n'est pas le néant; au-dessous de l'être en soi les différences qui constituent et se résolvent en différences dernières; au-dessous de ces différences enfin, les hæccéités qui s'en distinguent profondément (79).

Si ces trois principes sont réellement distincts, il faut évidemment que l'être pris en soi ne puisse pas s'affirmer des différences dernières. C'est aussi ce que le scotisme essaye de prouver contre la doctrine thomiste. De là ce théorème de notre auteur : ***Ens non prædicatur in quid de differentiis ultimis*** (80).

Pour démontrer ce théorème, Columbus rappelle une proposition importante qu'il a établie dans sa logique (II, v. 3), à savoir : que les différences supérieures ne s'affirmaient pas essentiellement, mais d'une manière purement dénominative des différences inférieures. En effet, si une affirmation de

creatura. Unde Scot subjungit ens in se, nec esse finitum, nec infinitum, sed ab utroque abstrahere, quod de reliquis modis, attributis et prædicatis est astruendum : esse vero infinitum, ut est ad Deum determinatum, et finitum, ut est contractum ad creaturam. Arguere vero ab abstractione præcisiva ad divisivam, non tenet consequentia. Itemque a superiori ad inferius affirmare est sophisma consequentis... Corroborari potest de relationibus originis quæ ex se nec sunt finitæ, nec infinitæ formaliter : realiter vero, ut identificantur cum divina essentia, sunt infinitæ... Exemplificari quoque potest et substantia. »

(78) Cajetan avoue que l'être n'est pas pris de ses espèces équivoquement; et il ne veut pas qu'il soit pris d'une manière univoque. N'y a-t-il pas là, dit Columbus, une flagrante contradiction?

(79) « Juvat maxime ad hanc controversiam... repetitio acceptionis entis allatæ et explicitæ *in hoc libro*, *art.* 3 *huj. quæstionis*, scilicet pro quidditate communi et primo transcendente, cui accommodantur passiones reciprocæ et disjunctæ, univoco omnibus inferioribus, deque illis prædicabili, quod statuitur objectum primum et totale metaphysicæ. Atque pro omni eo quod est positivum et extra nihil. quod consequitur ens primo modo sumptum, sive sit passio ejus, sive modus, sive ultima differentia, sive aliquid aliud extra quidditatem et essentiam entis abstractissime et præcisissime capti » (L. II, qu. I, art. 5.)

(80) « Certum est fere apud omnes ens prædicari univoce et in quid de Deo, creatura, substantia et accidente : atque de cunctis iis quæ directe in prædicamentis collocantur. Jugium vero exstat non modicum inter Thomistas et Scotistas utrum ens prædicetur de suis passionibus ac de ultimis differentiis. Partem affirmantem tuentur Thomistæ, nominatim Cajetanus, lib. *De ente et essentia*, qu. 3; Soncinas IV *Metaph*, qu. 19; Suarez, disput. 2 *Metaphys.*, sect. 5, num. 16; Hurtad., *ibid.*, sect. 4, § 57, et alii permulti. Partem vero negantem amplectuntur : Scot, *ibid.*, 3, quæst. 3, art. 1, *Ad quæstionem igitur*; F. Viger-Lychet, *ibid*; Sirectus, *Tract. formal.*, art. 1, *principali*; Tromb. Brulif, Vallo, *ibid*; Rada, Contr. 21, art. 2, pa [illegible] »

cette nature avait lieu, la différence spécifique contiendrait formellement le genre subalterne (ce genre étant constitué par une différence subalterne), et toute définition deviendrait puérile, puisqu'en plaçant le genre avant la différence, on n'ajouterait rien à celle-ci (81).

Il rappelle en second lieu qu'il existe des formes subordonnées et intermédiaires; que par exemple il y a dans tout être animé à côté de l'âme elle-même une forme de la corporéité. — Columbus ne s'appuie point sans doute sur ce principe; mais ce principe est une application remarquable de son théorème. Le corps devient en effet dès lors une véritable substance et l'âme revêt aussi ce caractère. Ajoutons que c'était entrer dans la voie où l'âme et le principe vital devaient aussi être distingués (82).

Columbus fait remarquer enfin que la différence est prise ou de la forme ou de la dernière réalité constitutive de la forme. De ces différences, la première est loin d'être simple et elle contient plusieurs réalités qui soutiennent entre elles certains rapports d'analogie. Mais la seconde est essentiellement simple et ne saurait se résoudre en aucune autre. Elle est dans son genre ce que l'idée de l'être en soi est dans le sien. Suarez se récrie en vain que cette première espèce de différence est chimérique et qu'il n'y a de différence dernière que ce qui constitue l'individualité. Il faut bien, répond Columbus, qu'il y ait dans les êtres quelque chose d'essentiel et de formel par quoi ils se touchent et se rapprochent, et quelque chose par quoi ils diffèrent! Dans la forme, considérée sous un premier point de vue, il entre une foule de réalités; par exemple, cette réalité à laquelle toutes participent et qui les constitue comme formes; par exemple, ces réalités exprimées par les catégories et qui peuvent en être affirmées. Toute forme, pour spécialiser et éclaircir cette proposition, n'est-elle pas une réalité substantielle? Mais à considérer les choses sous un autre point de vue, il y a, on ne saurait le nier, des genres supérieurs, subalternes et derniers (*genera suprema, subalterna et infima*); et chacun de ces genres a ses différences qui le divisent et aux moyens desquelles ses espèces sont constituées. Il faut donc admettre une différence dernière qui a sa source dans la réalité dernière (*differentia ultima desumpta ab ultima realitate*) qui constitue les choses. Autrement tout se confondrait en un immense chaos et se ramènerait à une inflexible et rigoureuse unité, à moins que pour échapper à cette dernière conclusion, on ne se jetât dans l'erreur opposée et que l'on ne soutînt que tout ce qui est genre ou espèce n'est qu'une invention de l'esprit, une création de l'intelligence, une chimère comme tout ce qui n'est pas individuel (83). En vain voudrait-on confondre les différences dernières avec ces qualités *sui generis* qui font qu'un individu est un individu. Les unes sont communicables à une multitude d'êtres, les autres sont essentiellement incommunicables. Il ne faut donc pas s'imaginer que toutes les différences entre les êtres ont pour origine ce prin-

(81) L'espèce contenant le genre et la différence, *qui sont ses parties constitutives*, là où est renfermé le genre subalterne est aussi renfermée une différence subalterne. Quant aux différences inférieures, elles ne renferment point formellement le genre et par conséquent elles ne renferment point la différence qui le constitue : par exemple, raisonnable ne renferme point formellement animal, ni sensible qui est la différence constitutive d'animal. La raison en est que le genre et la différence sont des parties distinctes du tout métaphysique. (*Log.*, II, § 3.)

(82) « An præter animam detur forma corporeitatis in animato. Partem negantem amplectuntur D. Th., I, p, q. 76, n. 4; Cajet., *ibid.*; Ferrariensis, II *Contra gentes*, c. 58; Argent., IV, dist. 3, q. 1, art. 1; Greg., II, d. 17, quæst. 2, aliique plures docentes in quolibet vivente et animato solam animam informare materiam nullamque formam corporeitatis præsupponere. Illi autem sunt bipartiti : quidam enim ut D. Th., II *animæ*, ad tex. 4, tuentur animam informare materiam affectam organis, ad vitæ opera administranda : alii vero putant animam informare materiam, connotando idonea organa ad functiones vitæ exercendas. Partem autem affirmantem defendunt Scot, ejusque discipuli : sic Mayr, Bacon, Piccolom. Zabarel, aliique non pauci. »

(83) « Ergo concedenda est differentia intermedia et ultima, desumpta ab ultima realitate vel a tota re, totaque forma : secus omnia confunderentur et in unum legerentur, cum tamen prædicamenta sint impermixta et distincta, ac omnia quæ in ipsis capiuntur, propriis et distinctis sedibus gaudeant ac in eis locentur : aut cuncta forent fabricata ab intellectu, nihilque foret reale, præter singularia et individua. »

Cette théorie de Scot, que Columbus appelle *valde subtilis et firmo pura fundamento*, et que Suarez combattait au nom de la doctrine thomiste, se peut résumer en quelques mots. S'il n'y a pas de différences dernières qui déterminent l'espèce des choses, toute spécialisation s'évanouit. Dès lors, toutes les choses ne forment plus qu'un immense chaos, à moins que l'on ne soutienne que l'être s'entend d'une manière non univoque... mais cette assertion serait, au fond, la ruine de tout réalisme. Ainsi, le thomisme est placé dans l'inexorable alternative d'aboutir à la négation de ce qui est général ou à la négation de ce qui est individuel.

Voici, du reste, comment Columbo exprime la théorie qui permet d'échapper à cette alternative :

« Nota... differentiam decerpi a forma vel ab ultima realitate formæ. Prior differentia quæ a forma desumitur non est simpliciter simplex, quia cum forma includat plures realitates et formalitates, convenit in communi ratione formæ, nec non in communi concepto objectivo substantiæ, proindeque in communi conceptæ entis. Quare sicut forma participat suam essentiam a cæteris distinctam, sic pariter sortitur suam differentiam qua ab aliis differt. Itemque secundum pluralitatem realitatum, quas in se continet, sortitur quoque pluralitatem differentiarum, quibus hujusmodi realitates ab aliis dissident, ut penes rationem formæ distinguitur a materia, penes rationem substantiæ differt ab accidente et sic de reliquis. Posterior vero differentia est simpliciter simplex; primo diversa et irresolubilis in aliam, veluti est conceptus entis ab inferioribus abstractus et præcisus. » (*Log.*, II, 1, 5, § 51.)

cipe quel qu'il soit, qui donne aux êtres leur dernier degré d'existence et leur véritable actualité (*non cunctæ differentiæ petuntur ab ultimo gradu et postremo actualitate*). En d'autres termes, à moins de tout confondre ou de n'admettre que de simples individualités, il faut distinguer les différences dernières et les hæccéités; il faut reconnaître trois degrés distincts dans l'être réel.

Ceci posé, Columbus prouve que l'être ne saurait s'affirmer essentiellement des différences dernières par les deux arguments qui suivent. Entre deux choses absolument différentes il n'y a rien de commun (*inter diversum et idem non intercipitur medium*). Or, les différences dernières et l'être diffèrent absolument, puisque l'être est indéterminé et que les différences dernières le déterminent. C'est ainsi que diffèrent la nature et la forme, le genre et la différence, la puissance et l'acte. De plus, n'oublions pas que l'être se prend d'une façon univoque : si les différences dernières sont de l'être, il faut qu'il y ait en elles à côté de cet être qui est en elles, quelque chose par quoi elles diffèrent et qui les constitue des différences; mais ce quelque chose sera t-il oui ou non de l'être? Si oui, on pourra recommencer la même série de questions indéfiniment. La sagesse commande donc de s'arrêter à des différences dernières qui diffèrent entre elles par elles-mêmes et qui par conséquent ne peuvent *être* essentiellement être appelées de l'*être*.

Le composé métaphysique se comporte donc comme le composé physique. Dans celui-ci, il y a et des premiers et des derniers principes qui diffèrent d'une façon absolue; il en est de même dans le tout métaphysique (84).

Au fond, ce qui est déterminé et ce qui détermine (*contrahibile, contractum*) sont dans le même rapport que l'acte et la puissance; ils sont dans une opposition mutuelle et réciproque. Pour emprunter une expression caractéristique au langage de la géométrie moderne, nous dirions qu'ils sont l'un vis-à-vis de l'autre symétriques. De même donc qu'en remontant l'échelle de la logique nous trouvons un dernier déterminable, qui est l'être en soi, de même nous devons trouver un dernier déterminant qui est la différence en soi. Le dernier déterminable n'a rien en lui-même de ce qui caractérise la différence; le dernier déterminant ne peut rien avoir en lui-même de ce qui caractérise le déterminable; en d'autres termes il ne saurait participer à l'être.

Enfin la logique ne nous apprend-elle pas que les différences inférieures ne renferment point les différences supérieures? Et ne s'en suit-il pas rigoureusement que les dernières différences ne sauraient renfermer le premier terme transcendental ou l'être?

Si l'être ne s'affirme point formellement (84*) des différences, s'affirme-t-il de ses passions ou de ses modes? Cette question a en outre une certaine importance : car si l'être s'affirme de ses passions, on pourra se demander s'il est bien certain que l'être s'affirme toujours d'une façon univoque.

Tous les arguments de Columbus pour prouver que la question doit se résoudre d'une manière négative se ramènent à ce... que les passions de l'être découlent ... et peuvent en être considérées co...

(84) « Obviam fiunt adversarii, nominatim Suarez... et aiunt comparationem et similitudinem de principiis physicis cum metaphysicis non valere, quandoquidem supra composita et principia metaphysica sunt ens et reliqua transcendentalia, quæ referantur et prædicantur quidditative de illis. Verum, in physica, supra ejus principia, nihil reperitur, quod in eis includatur, deque eisdem in quid prædicetur, ideo nulla est paritas : nullaque ratio Scoti ad corroborandam præpositam assertionem. Contra, paritas et proportio præfata consistit in hoc, quod sicut ultima realitas principiorum naturalium est simpliciter simplex et in aliam irresolubilis : at vero materiæ et formæ, quæ sunt principia prima rerum naturalium, exstant ultimæ realitates prænominatæ, puta recepfibilitas et receptivitas, in se non continentes alias realitates, a seipsis distinctas, ergo idipsum affirmandum est de ultimis differentiis ad metaphysica pertinentibus. Sicque reperitur paritas. » (II, qu. 1, art. 5, § 58.

Objections à ce principe :

Ex III *Met.*, t. X. — « Si ens aut unum foret genus, nulla foret differentia : ens autem non est genus, ergo essentialiter includit differentiam, tam ultimam quam non ultimam. — Respondeo, præterquam quod quod ibi Arist. non loquitur assertive sed problematice ut bene advertit doctor in expl. ejus text. si ens esset genus, non haberet differentiam, de qua prædicaretur in quid, sed in quale. Est enim differentia extra formalem rationem generis. »

On faisait, du reste, à cette doctrine une objection assez spécieuse :

« Differentia ultima substantiæ, ut rationale, est substantia, ergo ultima differentia est ... liter — ... — satisfit si dicatur, si differentia rationalitatis desumatur, concedatur ant., ... ultima ejus realitate, negatur, ut abunde su... net explicitum et decisum. »

La réponse est-elle bien suffisante? Ce que Columbus soutient pour prouver sa théorie n'est-il point combattu par ce qu'il dit sur les formes substantielles? Il y a des formes substantielles, dit Scot, parce que la substance se composant de matière et de forme, il faut bien que ses deux éléments constitutifs soient quelque chose de substantiel. L'être métaphysique ne se compose-t-il point de même du genre suprême et de la différence dernière? Et comment sera-t-il une substance, si ces deux éléments ne sont pas substance?

C'est là, nous le croyons, une grave difficulté pour le scotisme. Elle vient de ce que le scotisme malgré les trois principes qu'il admet, tend, avec toutes les traditions scolastiques, à faire résulter l'être tout entier de deux éléments qui s'opposent et se complètent. Scot, pour résoudre cette objection, devait distinguer dans le mot de substance deux sens aussi séparés que ceux du mot être. Alors, l'être en soi et les différences dernières seraient de la substance au même titre qu'ils seraient de l'être; en d'autres termes, ils ne seraient pas de la substance en soi. Il est vrai qu'alors l'être en soi ne pourrait être regardé comme un degré, mais comme une forme de l'être, pris dans sa plus grande extension.

(84*) Le mot de *passion* est pris ici dans son sens scolastique.



effets; dès lors la notion de l'être n'entre dans la définition de la passion que d'une manière toute descriptive (85). L'être s'affirme de la passion, suivant le second mode d'affirmation; en d'autres termes il ne s'en affirme pas formellement.

La passion de l'être, il ne faut pas l'oublier, est réciproque avec l'être lui-même; elle en est la dépendance, comme ce qui est produit est la dépendance de ce qui produit: or l'effet n'entre pas dans l'essence de la cause. L'être ne saurait sortir de l'être; donc la passion de l'être, qui en est l'émanation, n'est pas formellement de l'être.

Que conclure de là? La passion de l'être est dénominativement identique avec l'être, comme la puissance est dénominativement identique avec ce dont elle est la puissance (86).

Telle est la première partie de la théorie de l'être de Scot. L'être est considéré comme le premier degré de la chose ou comme la réalité indéterminée. C'est la base sur laquelle viennent se placer les différences dernières et les hæccéités. Scot semble souvent encore embarrassé des difficultés qui pèsent sur la doctrine des deux principes; cependant il en admet trois fort distincts. Seulement il est gêné encore par la théorie de la matière et de la forme, à laquelle il emprunte de nombreuses analogies. L'être se présente même assez volontiers dans le scotisme comme la matière métaphysique que les différences et les hæccéités viennent modifier à différents degrés. Voilà même pourquoi les degrés sont introduits dans l'être. Toutefois un pas immense était fait par Scot; et du reste sa doctrine apparut comme assez nouvelle pour qu'on lui fît de cette nouveauté même un sujet de critique (87).

Examinons maintenant en détail ce que sont ces propriétés ou ces passions de l'être (88).

1° Les passions de l'être sont-elles quelque chose de réel? Les thomistes qui soutenaient que l'être était toujours pris d'une manière équivoque devaient soutenir aussi, en vertu de ce demi-nominalisme qui les caractérise, que les propriétés de l'être ne sont pas des réalités positives, mais de négations, ou des manières de le concevoir, ou des déterminations toutes extérieures (89).

Les scotistes répondent que les relations purement subjectives des objets dépendent de l'esprit qui les invente, que les négations ne sont rien: elles ne peuvent donc constituer de véritables propriétés qui émanent de l'être comme les rayons émanent du soleil, comme les courants sortent de leur source. D'ailleurs une négation ou un être de raison ne sauraient se convertir dans l'être. Fonseca, dit en vain que la visibilité est une propriété de la couleur et que cependant elle ne lui ajoute aucune réalité positive. Il n'y a aucune assimilation possible, car la visibilité est un rapport de la

(85) « Quod ponitur in definitione passionis per additamentum, non ingreditur essentiam ejus, cum definitio per additamentum non sit quidditativa, sed descriptiva. Ens autem ponitur in definitione suæ passionis, cum sit subjectum ejus a quo profluit. Ergo ens essentaliter et quidditative non claudit suam passionem. Corroboratur: propositio per se secundi modi non convertitur in propositionem per se, sed per accidens (*renvoi à la logique*, § 3), ut homo est risibilis et risibile est homo — cujus ratio est, quia in prima propositione, subjectum est causa prædicati, in secunda vero, nequaquam, unde ostendi (*ibid.*) in primo modo dicendi per se prædicatum esse de essentia subjecti, ut homo est risibilis: ista autem propositio ens est unum est secundi modi dicendi per se, ergo .. » (*Ibid.*, 59.)

(86) Dans la logique du moyen âge, le mot de cause a un sens assez différent de celui que les temps modernes lui ont assigné. La cause est toujours différente par l'effet, sinon réellement, du moins formellement. En d'autres termes, l'effet n'est pas une simple détermination de la cause. Il faut encore attribuer cette manière d'envisager la cause e l'effet au point de vue métaphysique où s'était placée l'antiquité. Il s'ensuivait que la vraie notion d'individualité ne pouvait être retrouvée. — Les passions de l'être sont-elles de véritables effets de l'être? Au point de vue actuel du mot effet, non; — au point de vue ancien, elles ne sauraient guère être autre chose. — Tout ce passage se ressent de cette signification fausse et embarrassée du mot de cause.

(87) « His rationibus convictus Fons., non audet huic parti contradicere: reprobat autem præcedentem assertionem utpote consequentem ex univocatione entis, quam vocat novam et periculosam, propterea quod veteri tradenti entis analogiam repugnat. Verum doctrina nova, firmæ rationi innixa et veritati consona, nec fidei orthodoxæ opposita, non est spernenda. Nam Christi Domini lex et doctrina in suo principio erat nova... Unde merito Tertullianus (*Contra gentes*) arguit eos qui orthodoxam religionem, tanquam novam contemnebant... adde Arist., I *Phys.*; I et II *Metaphys.*, et alibi, rejicientem veterum sententias et suam rationibus probantem et confirmantem, cujus vestigiis inhærens Scot pariter priorum Scholasticorum placita refellens, firmissimis fundamentis et acutissimis rationibus statuit et munit, modeste tamen, ut solet, his verbis. 1, dist. 3, quæst. 2, ante B: *Secundo non asserendo, quia non consonat opinioni communi: potest dici Deum et creaturam convenire in conceptu entis, non analogo, sed univoco.* Atque non incongrue a recentibus usurpatur illud Anastasii Sinaitæ, l. II. epist. 35: *patet omnibus veritas, nondum est occupata, multum ex illa futuris relictum est* (§ 59). »

(88) Tout ce qui suit est emprunté à la question 2.

(89) « Primo autem usurpatur passio pro rei proprietate, cum ipsamet re convertibili, ex cujus principiis essentialibus emanat, sic visibilitas est passio hominis, hinnibilitas equi... » *Log.*, III, q. 8, art. 3.

L'affirmative est soutenue par Scot, IV *Metaph.*, t. 1; Ant. Andr., I *Met.*, q. 1, concl. 4; Bonet, (*et alii ejusdem classis*). — La negative est soutenue par les thomistes, quos allegant et sequuntur, Suarez, disput. 3, *Met.*, sect. 1; et Fons., IV *Met.*, sect. 3, qu. 5, cap. 2.

« Passiones entis per Arist. ipsi enti per se insemet ipsumque concomitantur et cum eodenmet reciprocantur. — Præterea idem philos. subjungit, IV *Met.*, t. 1, c. 2. Sicut numerus solidum et cætera hujus modi gaudent propriis passionibus in scientiis specialibus consideratis; ita ens participat veras et proprias passiones, quæ de ipso in met. demonstrantur. »

chose à l'esprit : les propriétés de l'être, au contraire, existent en elles-mêmes indépendamment de l'esprit.

De plus, n'est-ce point soutenir que la métaphysique n'a pas d'objet réel que de soustraire toute réalité positive aux attributs de l'être (90) ?

En troisième lieu, les choses auront-elles des propriétés si l'être en est privé ? et toute science, comme la métaphysique, ne sera-t-elle pas réduite à une vaine série de propositions qui n'auront qu'une valeur toute logique?

Enfin, si les propriétés contraires (*passiones disjunctæ*) de l'être ont quelque chose de réel, à plus forte raison les propriétés conjointes, qui en sont plus rapprochées, ne sont-elles pas de pures négations ou des êtres de raison (91).

2° Si les propriétés de l'être sont quelque chose de réel, il s'ensuit qu'il y a entre elles et l'être une distinction formelle. Suivant les thomistes au contraire cette distinction doit être purement celle qu'ils appellent *rationis ratiocinatæ.*

Columbus prouve le théorème que pose l'école scotiste en remarquant que la propriété se trouve en dehors de l'essence du sujet dont elle émane. Or si la propriété en général se distingue formellement de son sujet, à plus forte raison une distinction de cette nature aura-t-elle lieu entre les propriétés de l'être, considérées dans leurs rapports réciproques et dans leurs rapports avec l'être. D'ailleurs est distinct formellement tout ce qui peut recevoir des descriptions ou des définitions différentes. Or c'est ce qui a lieu dans la question (92).

Enfin, les inclinations, les capacités, les aptitudes naturelles des choses ne sont point de vaines créations de l'esprit. Or de l'aveu même de Suarez les propriétés de l'être sont ses capacités et ses aptitudes : formellement distinctes de leur sujet, comme ce qui est produit est distinct de ce qui produit.

3° L'être a trois attributs : l'un, le vrai, le bien. — En effet tout ce qui vient de l'être (*ab ente emanat*) est ou indivis en soi et séparé de tout ce qui n'est pas lui, — ou conforme à ses principes, — ou entier et parfait (*integrum et perfectum*). De là ces trois propriétés : un, vrai, bon. Que l'on cherche bien, il ne saurait y en avoir ni plus ni moins (93).

Mais dira-t-on et la propriété d'être premier? et celle d'être déterminé? et l'intelligibilité? (*primitas, contrahibilitas*) pourquoi les oublier? C'est que la première appartient aux dix premiers genres, la seconde à tous les genres, supérieurs, intermédiaires ou derniers, voire même aux espèces que déterminent les différences individuelles; la dernière n'est pas le propre de l'être en général, mais appartient à chaque être en particulier. Les trois attributs sont seuls des propriétés du quatrième mode (94).

Maintenant qu'est-ce que l'unité, la vérité et la bonté ajoutent à l'être?

4° *De l'unité.* — Il faut distinguer l'unité qui est le principe du nombre et qui se trouve comprise par conséquent dans le prédicament de la quantité, et l'unité qui est un attribut de l'être et qui plane au-dessus des prédicaments. C'est de cette dernière seulement qu'il s'agit. L'un à ce titre est, comme l'a remarqué Aristote, IV *Mét*, t. 3.

(90) On objecte à cette conclusion que si les propriétés de l'être sont réelles, elles sont de l'être, « quod enim reale est a parte rei est ens. » Ce qui est contraire à ce que nous avons précédemment démontré, à savoir que l'être ne s'affirme point formellement de ses propriétés. — Cette objection se résout par la distinction si souvent employée dans l'école scotiste entre l'être réel et l'être formel.

(91) Autre argument pour prouver la même assertion : « Passio prædicatur de suo subjecto in 2 modo dicendi per se, ut, homo est risibilis; negatio autem non prædicatur in secundo modo dicens per se, de eo, cujus est negatio : et passio entis sic prædicatur de ente, puta, ens est unum, ens est bonum : non autem dicitur, ens est negatio. Igitur, quod addit passio supra ens est quid positivum reale formaliter ab eo dissitum. »

(92) « Ens autem et passiones ejus diversimode describuntur : ens quippe describitur conceptus objectivus præcisus a suis inferioribus deque ipsis prædicabilis. Unum quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio. — Verum quod conformatur suis principiis : et sic de cæteris. Ergo ens ejusque passiones inter se formaliter discriminantur. »

Les passions sont aussi appelées par Columbo *attributa.*

Objection. — « Inter causam et causatum adest distinctio realis : passio autem causatur a subjecto, cujus est passio, ergo inter ens ejusque passiones cadit distinctio realis. — Distinguo majorem : se causa agit per motum, et mutationem, concedo; si vero per simplicem emanationem, seu si causatum prodeat per naturalem resultantiam, ut in præsenti, nego. »

Les autres scolastiques reconnaissaient-ils des causes *per emanationem*. Cette définition, si proche de la véritable, n'est-elle pas opposée à la manière générale de concevoir l'être et la cause au moyen âge?

(93) « Vulgus dialecticorum sex tradit transcendentia insinuata voce illa *Reubau* in qua singulæ litteræ singula transcendentia significant, puta, ens, unum, verum, bonum, aliquid res... Bonetus vero etsi non recedat a quinario numero passionum entis : attamen duas ultimas præfatas omittit et alias duas addit in abstracto quæ sunt primitas et contrahibilitas. Cæteri autem, quos sequuntur Fons et Suarez tres tantum, » etc.

« Omne entis attributum vel importat habitudinem et respectum indivisibilitatis in se et est unum : aut relationem conformitatis cum suis principiis et est verum : aut relationem integritatis et est bonum. Nihil autem aliud restat, quo passio entis respiciat aliud... »

(94) « Quatuor esse modos proprii : 1° namque proprium sumitur pro eo quod convenit soli sed non omni; 2° quod convenit omni sed non soli; 3° quod convenit omni et soli sed non semper; 4° quod convenit omni et soli et semper ut risibilitas homini... Et hoc appellatur vero proprium quarto modo, quod cum eo cujus est proprium reciprocatur ut omnis homo est risibilis et omne risibile ut homo. Logice autem proprium ut est quartum prædicabile describi potest, unum aptum prædicari de multis in quale convertibiliter. » — (Epitom 1, qu. 3, art. 6, n. 13.)



ce qui est indivis en soi est séparé de tout ce qui n'est pas soi. Il ne faut pas entendre par là avec Fonseca, que l'être est un en tant qu'il ne renferme point plusieurs choses séparées. Les parties d'un contenu ne sont pas séparées et elles ne constituent pas une unité réelle. De même pour la blancheur de la muraille et la muraille elle-même, pour la matière et la forme.... Cette définition d'Aristote implique une double négation; en vertu de laquelle une propriété réelle et positive est introduite au sein de l'être : propriété qui fait que l'être est *indistinct en soi* et distinct de toute autre chose, de même façon, que la propriété de rire fait que l'homme peut rire. Cette unité n'est nullement contraire aux éléments qui entrent dans toute chose, genre et différence. L'homme est un par l'unité spécifique de l'humanité qui le distingue et par l'unité transcendentale de l'être qui constitue le premier degré de son existence (95).

Les thomistes se trompent donc lorsqu'ils veulent que l'unité transcendentale ne soit formellement qu'une *négation; un* sujet réel ne peut avoir que des attributs réels. En second lieu, ce qui mesure quelque chose de positif ne peut-être que positif : or l'unité n'est-elle pas formellement la mesure du nombre? D'ailleurs une privation pure est une imperfection et une imperfection qui ne peut, comme telle, admettre ni plus ni moins : or ne peut-on pas dire que le simple est plus un que le composé (96)? Dira-t-on que ces arguments ne prouvent qu'une chose, à savoir, que l'unité est quelque chose de réel en vertu de l'être qu'elle modifie, mais non formellement et par elle-même? Le fondement de l'unité c'est l'être; si donc l'unité était la propriété de l'être, parce qu'elle se fonde sur l'être, la même chose serait en elle-même la propriété : ce qui implique. En d'autres termes l'unité ne saurait puiser sa réalité dans l'être dont elle est la propriété (97).

Les scotistes dans cette question de l'unité n'avaient pas seulement à faire avec les thomistes, mais encore avec les mystiques qui soutenaient que l'unité ne diffère de l'être qu'en vertu d'une distinction créée par l'esprit [*Sola ratione institutus* (98)].

Le mysticisme tend toujours à effacer les différences.

Columbus leur répond que l'unité naît de l'être et l'accompagne comme son attribut, et cela en soi, et indépendamment de tout acte intellectuel (99) [IV *Metaph.*, 1].

Du reste, le rapport que les scotistes assignent entre l'être et ses attributs, est-il plus conforme à la vérité que celui que reconnaissait saint Bonaventure? Ne retrouve-t-on pas, là encore, cette fausse notion de cause qui égara la métaphysique ancienne?

5° *Du vrai.* — La vérité n'est pas la *quiddité* même de l'être; elle n'est point non plus constituée par un simple rapport avec l'intelligence créée ou incréée. Bien loin que ce rapport constitue la vérité, c'est au contraire la vérité qui rend possible ce rapport. Détruisez toute intelligence, la vérité demeure, puisqu'elle est l'attribut de l'être. Et d'ailleurs la vérité précède toute intelligence : *Deum verum de Deo vero.* Ce n'est point l'idée de la chose, soit en lui, soit en Dieu, que regarde le peintre : c'est la chose elle-même (100).

Le vrai est cet attribut de l'être qui lui

(95) « Dico in primis hominem esse unum ab unitate humanitatis, quæ est unitas specifica, et esse unum unitate entitativa et transcendentali, quatenus est ens, quia unitas major, ut est unitas specifica, infert unitatem minorem, qualis est transcendentalis. Tametsi ens simpliciter dividatur in substantiam et accidens, in increatum et creatum. Ratio est quia unitas non decerpitur a membris dividentibus, sed a toto diviso, puta ab ente, ab homine et sic de reliquis : alioqui, nulla foret unitas, sed multitudo, cum omne divisum scindatur in membra dividentia. »

(96) « Insuper, positivum non conflatur ex negationibus et privationibus, ut patet; numerus autem qui est quidpiam positivum, componitur ex unitatibus... ergo unum est formaliter positivum. »

(97) On objecte que l'incorruptibilité, l'immatérialité et l'immortalité qui sont des négations à un point de vue formel, ajoutent cependant des qualités positives à l'être qui en est revêtu et qui en devient le fondement; qu'il pourrait bien en être ainsi de l'unité. De sorte qu'on pourrait dire :

« Unum quidem formaliter negationem importare : fundamentaliter vero esse ipsum ens reale positivum, cum prorsus sint idem ejusdemque naturæ, ut scribit Arist., IV *Met.*, t. III. »

« Non, répond Columbus, la négation est dans le mot, non dans la chose; l'immatérialité... est quelque chose d'aussi réel que la matérialité. Et puis, il n'est pas vrai que l'unité soit au fond la même chose que l'être, car l'effet a une réalité positive, distincte, de celle de la chose. »

(98) Il y avait trois opinions sur cette question : « 1° Unum nihil aliud enti addere quam negationem sive privationem divisionis rei in se et divisionis a quocunque alio. » (AVER., D. TH., MAYRON, AVR., FONS, SUAREZ.) — « 2° Unum formaliter importare quid positivum sola ratione ab ente dissitum » (ALENSIS, J. BON., VASQUEZ.) — 3° Unum esse passionem entis realem positivam formaliter; ab ipsomet ente distinctam. » (SCOT, ANT. ANDR., TATAR., BONET., VIGET, aliique non pauci ejusdem familiæ.)

(99) D'après Aristote, si Columbus dit vrai, l'être et l'unité se suivraient comme le principe et la cause... Or, le principe et la cause se distinguent formellement, le principe se fondant sur une simple primauté, et la cause étant ce qui donne l'être. (*Metaph.*)

(100) « Artifex sibi ante oculos proponens aliquod exemplar imitandum, sicuti est, extra ipsius intellectum (ut pictor imaginem beatæ Virginis ut eam delineavit S. Lucas) non aspicit ideam ejus, quam in mente habet, vel ideam, quam habet Deus in suo intellectu, sed prout extra vere ipsi objicitur et repræsentatur... Unde Arist., I *Ethic.*, in fine, cap. 6, inquit, ad veras res præstandas, non ideas Platonis esse contemplandas et earum cognitiones persolvendas, ut medicus ad medendum ægrotum non est necesse conspiciat et conceptum ejus quem in sua mente gerit, sed ipsam sanitatem quam cupit inducere in infirmum, imo hanc sanitatem, in hunc hominem ægrum, spectare debet. »

Autrement, ajoute Columbus, il faudrait donc que l'artiste, lisant tout dans l'intelligence humaine ou dans la pensée divine, fût philosophe ou théologien...



ajoute quelque chose de positif en vertu duquel il peut être connu; du reste il y a toujours entre l'être et le vrai une distinction formelle. La première partie de cette proposition est fondée sur cette assertion d'Aristote, I *Metaph.*, tract. 4. *Sicut res se habet ad esse, ita ad cognosci.* Il y a donc équation entre l'intelligibilité et la vérité : la première étant posée, la vérité transcendante de la chose est également posée (101). Il semble qu'il y ait contradiction entre les deux parties du théorème : et que si la vérité est identique à l'intelligibilité, elle est fondée sur un rapport avec l'intelligence ou créée ou incréée. Columbus répond que la vérité emporte non pas un rapport conçu et tout subjectif, mais une relation d'aptitude transcendantale, laquelle peut-être conçue sans aucun terme (*respectum realem aptitudinalem transcendentalem*) existant (102). De sorte que une chose peut n'être point vue et n'avoir aucune conformité avec quelque pensée que ce soit et cependant rester vraie. Sans doute la vérité, étant constituée par une consonnance de la chose à l'intelligence, semble n'être plus qu'une relation, oui, mais c'est une relation transcendantale, et toute propriété est-elle autre chose que cela (103) ?

Scot ne se prononce pas d'une manière précise et catégorique ; mais ce simple soupçon est beaucoup. Le dogme de la Trinité est probablement l'origine de cette théorie : et cette théorie elle-même pouvait amener à une doctrine de l'être toute nouvelle.

6° *Du bien.* — (Columbus avertit qu'il traite du bien surtout en morale.) Le bien est l'attribut de l'être (104.) Aristote l'a bien vu, lorsqu'il a dit : « Le bien se convertit dans l'être; tout ce qui est est désirable.» De plus tous les attributs de l'être se convertissent dans celui dont nous parlons, et l'on forme de cette manière des syllogismes qui sont légitimes et nécessaires (105).

Le bien est vis-à-vis la volonté ce que le vrai est vis-à vis l'intelligence (106). Il ajoute quelque chose à l'être qu'il détermine; mais ce qu'il ajoute ce n'est point quelque chose d'absolu (107) ; c'est une relation réelle de convenance, formellement distincte de l'être lui-même. Le bien n'est pas quelque chose d'absolu (108), car il implique une relation avec quelque chose qui n'est pas lui. Si ce bien désignait formellement quelque chose d'absolu, le mal opposé désignerait l'absence de ce bien ; et cependant il ne désigne qu'une chose qui ne convient pas à l'être où elle se trouve (109).

Suarez, ne voulant pas admettre que le bien est quelque chose de relatif et voyant bien qu'il n'est pas absolu, avait cherché entre ces deux termes une sorte d'intermédiaire, et il disait que le bien implique la connaissance de quelque chose de différent de lui (*connotat*), mais non pas une relation avec ce quelque chose. Mais, au contraire, s'il implique cette connaissance, c'est qu'il implique cette relation. D'ailleurs, il n'y a pas de milieu possible entre le relatif et l'absolu ; et le bien n'est pas absolu (110).

On dira que chaque chose, prise en ellemême, a sa bonté. Nous avouons qu'il y a

(101) « Hæc enim reciprocantur et adæquantur ad invicem ens verum, ens cognoscibile, entitas, veritas et cognoscibilitas. Denuo posita cognoscibilitate rei ejusque adæquatione, ponitur veritas rei transcendens eaque ablata removetur. »

Vallo est désigné, par Columbo, comme auteur *Tract. formalitatum.* (*Log.*, III, q. 6, art. 11, n. 97.)

(102) « Aptitudines et rerum proprietates ex Scoto sunt relationes reales, aptitudinales et fundamentales, quæ reipsa identificantur cum rebus quarum sunt proprietates : sed hujusmodi respectus aptitudinales possunt esse absque suis actibus et terminis, ut risibilitas sive potentia ridendi absque risu sive actu ridendi.. Insuper accidentia eucharistica habent aptitudinalem inhærentem ad sua subjecta... in quibus sic divinitus separata, actu non inhærent, habent tamen aptitudinem in eis inhærendi... Non me latet geminos scotistas (*qui étaient du parti de Soncinas et d'Arriaga, et qui, dans d'autres questions encore, se rapprochaient des thomistes*), arbitrans has relationes esse reales formales et actuales, quia omnes passiones quæ consistunt in hisce respectibus aptitudinalibus ad actus, eis conformes sunt reales. Atque potentia materiæ, prout respicit formas possibiles adducendas, est realis formalis et actualis. »

Cette théorie tendait à mettre quelque activité dans la matière. « Verum istorum opinio... Scoto, Scotistis præcipuis et rationi pugnat... Non ens non potest esse fundamentum vel ratio fundandi aliquam rationem realem. » (*Log.*, II, qu. 6, art. 11, n. 91, 96, 97.)

L'opinion ici soutenue est celle des scotistes et de la plupart des thomistes. Cependant Leminat s'en éloigne ainsi que *Gemini Scotistæ.*

(103) « Satisfit si dicatur esse relationem non prædicamentalem sed transcendentalem, et de omnibus passionibus entis insinuare videtur. » (SCOT., Iv, d. 49, q. 4, § *Juxta hoc.*) — On ne saurait trop remarquer ce passage.

(104) Cette proposition est admise par tous les scolastiques, hormis un seul.

(105) *Objection.* — La matière, en tant que puissance pure, ne saurait avoir aucune bonté : Réponse. « De materia dico eam esse bonam bonitate transcendentali, quia est ens et potitur actu entitativo. » — *Autre objection :* « Divinæ relationes entitatis compotes sunt; bonitatem vero et perfectionem non sortiuntur... Dico relationes originis esse bonas bonitate entitativa, non autem graduali, ut demonstrar. Tract. de Deo trino Disp. 5, qu. 5. »

(106) Cette opinion, soutenue par Scot et Dar, était combattue par Suarez et par d'autres encore.

(107) Columbus ajoute : *Nec connotatum.*

(108) « Si bonum formaliter designaret absolutum, malum ei oppositum privativum præ se ferret carentiam talis absoluti... minor ostenditur... calor febrilis est malus homini, non quia denotat carentiam ejus caloris, sed quoniam ipsi homini est disconveniens. »

(109) 3e argument pour soutenir la même proposition : « Bonum ex æquo bipartitur in transcendentale et morale : utrumque enim participat communem et generalem rationem bonitatis : morale autem bonum non est absolutum, cum describat id quod competit voluntati, in ordine ad rationem rectam. » (*Ibid.*)

(110) « Faber (COLUMBO, *Philos. moralis.*, II, 1, 3), paraît avoir enseigné : Bonum præ se ferre tantum relationem rationis convenientiæ unius ad alterum. »

deux espèces de bontés, la bonté de l'être pris en soi, la bonté de l'être dans ses rapports avec quelque chose qui n'est pas lui; mais dans les deux cas la bonté est un rapport de convenance. Ainsi une chose, même considérée à part, est bonne en tant que rien de ce qui convient à sa nature ne lui manque (111).

II. Où faut-il prendre le principe d'individualité? Dans la matière? Mais l'être engendré et l'être en dissolution constituent deux individualités distinctes. De plus, un principe essentiel, quel qu'il soit, est spécifique et ne saurait être individuant.

La forme ne peut davantage être considérée comme le principe d'individuation. Partie nécessaire de l'essence des êtres, elle est invinciblement participable par plusieurs êtres; il est au contraire de la nature intime de la différence individuelle de ne pouvoir se communiquer. D'ailleurs, l'unité étant l'attribut de l'être, et la forme ayant une réalité complétement distincte de tout ce qui n'est pas elle ne peut puiser ni dans la nature, ni dans ce composé, son unité spécifique ni son unité numérique. Elle est constituée dans son être numérique par son unité numérique et sa différence individuelle. Comment donc serait-elle elle-même principe d'individuation? Qu'on ne dise pas : la forme distingue les êtres. Oui, formellement et spécifiquement; matériellement et individuellement, non. Suivant Faber (112) et quelques scotistes, il fallait chercher le principe d'individuation dans ce qu'ils appelaient la dernière réalité de la forme. Ils croyaient pouvoir interpréter dans ce sens une phrase assez obscure de D. Scot (113). *Les scotistes* purs répondaient que Scot, *considérant* la différence individuelle comme le sujet et la matière par conséquent de tous les autres éléments de l'être (114), ne pouvait placer dans la dernière réalité de la forme le principe d'individuation (115) Ils se faisaient forts de plus grave raison théologique : la matière et la forme pouvaient être divinement séparées. Mais l'entité et l'individualité de toute chose sont inséparables de cette chose. Ce n'est donc point dans la forme qu'il faut voir la cause de l'individuation (116).

Que résulte-t-il de toutes ces réfutations successives?

C'est que le principe d'individuation doit être cherché dans la dernière réalité de l'être ou de la différence individuelle qui est appelée hæccéité.

Tout ce qui est *inférieur* contient nécessairement quelque chose que ne contient pas le supérieur et qui détermine celui-ci : l'espèce doit donc être déterminée à s'individualiser en vertu d'un principe à part et qui constitue l'individualité.

Scot raisonne ici dans les rapports de l'espèce avec l'individu, comme on raisonnait du genre avec l'espèce.

Le cardinal Cajétan avait essayé de ruiner l'argumentation des scotistes par l'objection suivante : toute forme particulière présuppose une matière particulière. L'hæccéité est un acte singulier. Elle exige donc avant elle une puissance singulière qu'elle détermine et actualise. Mais cette puissance étant la nature même ou du moins étant dans la nature de l'individu, la nature de l'individu est donc déjà individuelle avant toute hæccéité. Columbus répond que l'acte individuel premier et par soi n'exige point une puissance de cette nature : car il est bien moins individuel, qu'il n'est la raison même de l'individualité, de même que la rationalité est moins l'espèce de l'homme que ce qui constitue cette espèce (116*)

On voit que par cette distinction Columbus

(111) Opp. : « Bonitas transcendentalis competit tam Deo quam creaturæ : in Deo autem bonitas non distinguitur ab ejus essentia, utque communis tribus personis, veluti essentia. Ergo idem affirmandum est de bonitate creaturæ. Eo magis, quia nulla relatio in Deo invenitur, quæ tribus personis conveniat... bonitas autem tribus personis adoptatur; ergo nullo modo a Deitate distinguitur, ac proinde formaliter non relativum sed absolutum importat. Concedo majorem; nego minorem : identificatur quippe realiter cum divina essentia, a quo formaliter dissidet, velut aliæ rationes. Ad id quod subjicitur, nego, non esse relationes reales communes tribus suppositis, ut docet Scot quodlib. 6, et ego, tract. *de Deo trino*, disp. 5, art. 6.

(112) Faber, theor. 90, 2 et 10.

(113) Voici cette phrase : « Ita entitas (puta individualis) non est materia, nec forma, nec compositum, inquantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia, vel quod est forma, vel quod est compositum. » (II, dist., qu. 6.) Cette dernière réalité de l'être, « quæ si est materia, nuncupatur ultimo realitas materiæ, si formæ, ultima realitas formæ, si vero compositi, ultima realitas compositi, quam universe sumptam post modum Nostrates unico nomine complexi sunt vocantes hæcceitatem. »

Columbus justifie ensuite son interprétation : Cum igitur illa tria enumeret et disjunctive loquatur, evidenter sequitur, ipsum nequaquam velle, ultimam realitatem formæ esse universale principium constitutivum cujuslibet individui.

(114) C'est ce que Scot appelait, dans ses interprétations d'Aristote, *materia totius*, en opposition avec la matière proprement dite ou *materia par is*. — Cette distinction allait assez clairement contre la grande distinction de la matière et de la cause. La théorie antique périssait entre les mains de Scot!

(115) In scola Scoti principium individuale nominatur materia.

(116) « Materia specifice capta est contrahibilis per suas differentias individuales, non autem per ultimam realitatem formæ, quia forma ejusque realitas distinguitur realiter a materia et divinitus potest spoliari ab omni forma (ex assertis lib. II *Phys.*, q. 2, n. 8), ergo ab ultima realitate formæ non accipitur communis ratio individuationis cujuscunque rei. Ut enim reliquæ res a forma non mutuantur suam entitatem, sic nec suam entitatem et differentiam individualem. »

(116*) « Respondeo : concessa majore, distinguendo minorem, de actu singulari qui habet rationem quod, concedo; de actu singulari per se et primo, qui proprie habet rationem quo, nego : quive proprie non dicitur singularis, sed potius singularitatis ratio, imo ipsamet singularitas, qua singulare con-



tend à détruire la théorie de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte. L'hæccéité ne correspond point à une puissance, bien que ce soit un acte; Ockam a dû faire son profit de cette assertion de son maître. Il restait cependant encore un pas à faire. Cette hæccéité était à la fois la dernière réalité de la matière, la dernière de la forme et la dernière du composé, celle-ci étant le résultat des deux autres (117). Le principe d'individualité n'était pas encore posé dans toute son indépendance; mais un pas de plus et il était là, et la vieille théorie disparaissait.

Le réalisme de D. Scot n'aboutit point toutefois à un véritable platonisme, et il a soin lui-même, ainsi que ses disciples, de se séparer nettement de l'école de Henri de Gand. Henri de Gand et François de Mayronis soutenaient que toute essence ou quiddité est éternelle et que tous les êtres sont créés seulement quant à leur existence. Les scotistes se joignaient à saint Thomas, à Ockam, à saint Bonaventure pour combattre cette opinion (118).

L'essence, c'est en quelque sorte le fond de l'être, suivant les scolastiques. Comme l'être, on peut donc la concevoir et en puissance et en acte. L'être en puissance, c'est l'être relatif et objectif (*objectivum et secundum quid*); l'être en acte, c'est l'être absolument parlant, l'être réel (119).

Il suffit qu'une chose soit intelligible (120) pour qu'elle soit connue, que d'ailleurs elle soit réellement ou en puissance. Une chose qui n'a ni essence ni existence, en tant que possible, peut être connue par Dieu, de même qu'une pure essence peut être connue par notre esprit, tout incapable qu'il est de la produire, de cela seul qu'elle est intelligible. Si donc Dieu connaît les choses de toute éternité, il ne s'ensuit point qu'elles ont des essences éternelles, mais seulement que leur être est éternellement connu. Chercher avec Poncius je ne sais quel intermédiaire entre l'être réel et l'être de raison pour expliquer ce reflet éternel des choses qui sont dans l'intelligence suprême, c'est poursuivre des chimères. En dehors de ces deux termes, il n'y a rien (121). D'ailleurs cet intermédiaire sera participé ou imparticipé, créé ou incréé, par soi ou par un autre, absolu ou relatif. Il faut donc que l'être qui est éternellement connu, au lieu d'être en soi, n'ait qu'une réalité *secundum quid*. D'ailleurs Poncius lui-même l'avoue (122). Ce n'est donc point une réalité en soi. Enfin, en vertu de son identité (123) avec ce qui est connu, il tient son être ou de l'intelligence créée ou de l'intelligence incréée. Poncius nie la première de ces hypothèses, admettra-t-il la seconde? Toutes ces théories qui posent un être à créer qui est indépendant et nécessaire ne sont que des rêveries que l'on a honte de réfuter (124) (*quod piget amplius refellere*).

Les essences des choses ne datent donc point de l'éternité, mais de l'instant même où Dieu voulut les produire et les créer avec leurs existences. Les choses ayant été créées n'ont pu l'être qu'avec tous leurs éléments, c'est-à-dire avec l'essence comme avec l'existence. Autrement il n'y aurait pas véritablement création *ex nihilo* (125).

stituitur in esse singulari, veluti rationalitas non est species hominis, sed principium constitutivum in esse specifico. »

(117) « Opponcs tertio : Si vera esset opinio Scot in quolibet individuo materiali et corporeo forent hæcceitates, puta materia formæ et compositio : hoc autem repugnat, quia unum individuum foret triplex individuum, ergo et illud. Respondeo esse suas hæcceitates partiales et unam totalem ex eis coalitam. Non tamen sequitur esse triplex individuum completum, ex duobus partialibus et incompletis conflatum. » — La difficulté est bien peu résolue. Mais Columbus remarque lui-même qu'elle ne se présente que pour les objets sensibles. Il devait bientôt devenir évident qu'il fallait se placer, pour résoudre les difficultés métaphysiques, à un point de vue qui n'était pas celui des objets sensibles.

« Instabis : Si materia et forma unita composito gaudent suis hæcceitatibus, utique guttæ conjunctæ toti aquæ, vel ab ea divisæ participant suas hæcceitates, proindeque plura sunt individua, id autem falsum videtur ergo et istud. Major est conspicua. Minor ostenditur, quia eadem aqua, quibusdam ab ea demptis guttis, vel additis et iterum ei conjunctis, amitteret suam hæcceitatem, aut eam recuperaret, atque ita modo foret hæc, modo non hæc, quod involvit contradictionem. — Dico esse dispositatem, quæ prælatæ guttæ simul junctæ faciunt unum unitate homogena et integrali : at vero materia et forma constituunt unum unitate compositionis essentialis, ab utraque realiter distinctum, ut dixi, lib. II *Physic*. — *Vid*. etiam tract. *De angelis*, disp. 1, qu. 6, per novem §, in quibus, de omnibus et singulis, tam corporeis quam incorporeis, quæ individuari queant discernit. »

(118) 1° Première opinion : *Eternité des essences*: — HENRIC., *Summa*, art. 2, quæst. 23; FRANCISCUS DE MAYRONIS, 1, dist. 42, qu. 1, quolibet. 8.

2° Deuxième opinion : *Les essences sont créées*: — SCOT, 2 rep., dist. 1, qu. 2; dist. 36, qu. un; LYCHET, VIGER., BARG, VORRILONG.; S. BONAV., *idem*, art. 1, qu. 1; RIC., dist. 19, qu. 3, art. 3; OCHAM., dist. 36 qu. unic; AUR., CANON., SUAREZ. HURT., etc. — Il faut ajouter Ponc. à la première école.

(119) « Sicut ab eo, quod est sapere, dicta est sapientia, ita ab eo, quod est esse, dicta est essentia. »

(120) « Discrimen autem adest inter hoc : intellectus (divinum et humanum) quia divinus intellectus prius intelligit, quam humanus, quod Scot. vocat productionem in esse cognito et secundum quid istud autem esse intelligibile et esse cognitum non prærequirit esse rei simpliciter improductum aut producendum : quia sicut intellectus noster ad hoc ut intelligat, non præexigit illud esse simpliciter, sic et intellectus divinus, ut intelligat res ad extra, non præsupponit ullum esse earum essentiæ vel existentiæ. »

(121) Nam, « membra dividentia bonæ divisionis sunt opposita. »

(122) « Insuper tale ens est diminutum et secundum quid... Ergo nulla modo, est ens simpliciter... » (*Ibid*.)

(123) « Denique ens prædictum cum sit idem ac ens cognitum, » etc.

(124) Il renvoie à son *Traité de la création*, disp. 1, qu. 6.

(125) Cette assertion est appelée par Columbus *Communis*. — Saint Augustin a dit (*De civit.* lib.

Les adversaires s'appuyaient ici précisément sur le réalisme de Scot. Scot, disaient-ils, n'admet-il pas une nature commune, laquelle ne peut être engendrée, puisqu'il n'y a production que des êtres particuliers? Columbus répond qu'en vertu de l'union inséparable de cette nature commune et des différences qui la resserrent, en vertu même de leur identité non point formelle à la vérité, mais réelle, la génération et la corruption atteignent la nature commune par accident (*mediate et per accidens producitur et generatur ut patet...*)

Une autre raison qu'allègue Columbus, pour soutenir sa thèse, est celle-ci : Dieu produit-il les essences avec ou sans intelligence? Dans le premier cas, elles sont connues avant d'avoir leur être d'essence, et on le place gratuitement à côté de l'éternelle science de Dieu. Dans le second, Dieu produit d'une façon toute naturelle, comme le feu produit la chaleur, ce qui est impossible (*quod videtur absurdum de omni eo quod ipse Deus ad extra producit*) (126).

Mais, dira-t-on, sur quoi se fonde cette connaissance divine? La vérité ne suit-elle pas l'être? Des vérités éternelles n'entraînent-elles pas des choses éternelles? et alors ne faut-il pas d'éternelles essences? — Columbus répond que la vérité suit l'être, mais l'être objectif (127) et non l'être d'essence ou d'existence (128).

Quel est donc le rapport de l'essence et de l'existence? Les thomistes enseignaient que l'essence et l'existence sont réellement distinctes; d'autres (129) croyaient qu'il n'y avait entre elles qu'une différence de pure raison (130). Les scotistes déclarent qu'elles se distinguent par leur nature intime et formellement, mais d'une manière négative.

Columbus remarque d'abord que l'essence constitue la quiddité de la chose et sa nature; l'existence, qui est l'actualisation de cette quiddité ou nature, en est un véritable mode (131).

Il n'y a donc pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence, puisque Dieu même ne peut les séparer (132). D'ailleurs le mode ne peut être sans la chose modifiée, et l'existence n'est qu'un mode de l'essence (133).

Cependant il ne faudrait pas restreindre à une simple distinction de raison celle qui a lieu entre la substance et l'essence. Indépendamment de tout travail intellectuel, il y a une différence entre le *an exsistat res* et le *quid sit* (134). D'ailleurs si l'essence était au fond identique à l'existence, les mêmes prédicats pourraient s'appliquer à l'une et à l'autre. Or l'essence est commune, définissable et, par elle-même, réside dans un prédicament, tandis que l'existence peut seulement être ramenée à un prédicament (*reductive locatur in prædicamento eorumque prædicatorum est expers*).

On voit par cette double réfutation qu'entre l'essence et l'existence il y a une distinction formelle, comme celle qui existe entre ce qui est déterminé et ce qui détermine. L'existence est à l'essence ce que l'hæccéité est au genre; simple mode de l'essence, elle ne s'en distingue pas positivement, mais négativement (135).

lib. XII, c. 7) : « A Deo facta est omnis essentia. » — Et Augustin ne manifeste-t-il pas une opinion contraire : *De natura boni*, c. 8.

(126) On cherchait à retourner cet argument contre les scotistes : « Siquidem, aiebant, ipse Scot concedit esse cognitum ab æterno, aut Deus prius intelligit in esse cognito, aut non. Si primum, ergo prius intelligitur, quam producatur. Si secundum ergo naturaliter producit, sicut ignis producit ignem. » Les scotistes répondaient par la grande distinction entre l'être objectif et relatif, lequel pouvait être produit sous un acte antécédent de l'intelligence divine, et l'être absolu qui ne le pouvait point.

(127) « Ut de rosa hiemali tempore habetur cognitio, secundum esse ejus objectivum. »

(128) La même objection se présentait sous une forme un peu différente :

« Divisum prædicatur de suis memoris dividentibus, ut animal de rationali et irrationali. Ens autem... dividitur in ens actu et ens potentia. Ergo ens potentia participat verum esse antequam producatur et causetur. Atque adeo esse essentiæ est æternum et incausatum. — Respondeo id valere de ente in potentia distinctiva, non vero distractiva, veluti si homo dividatur in mortuum et vivum. Adde quod ens in potentia non habet verum esse in se, sed in sua causa, quæ valet ipsum causare et producere, ut supra cum Seraphico observavi. »

(129) Columbus les cite : Aur., Aleus., Gabriel (nomin.), Gregor. — Scotistes cités : Canon., Trombet., Vallo.

(130) Pourquoi les thomistes soutenaient-ils cette opinion, s'ils inclinaient, comme on le prétend, au nominalisme?

(131) « Unde essentia vocatur res et exsistentia modus ejus. »

(132) « Singularia nequeunt esse absque universalibus.., Sic petrus nequit esse absque rationali cæterisque essentialibus et quidditativis : e regione hujusmodi prædicata quidditativa et essentialia exsistere minime valent, sine singularibus et individuis quæ sunt eorum bases et fundamenta, in quibus inexsistunt et consistunt. » Unde optime Arist. subnectit, « corruptis primis substantiis corrumpuntur et secundæ. »

(133) Descartes a emprunté cette idée dans sa 3e démonst. de l'existence de Dieu. — La preuve de la distinction réelle donnée ici par Columbus est aussi celle de Descartes, ainsi que la définition de la chose qui est l'essence. — Le scotisme a ainsi engendré et Leibnitz et son maître Descartes.

(134) « Esse vero nulli rei est substantia vel essentia. »

(135) « Natura namque communis per exsistentiam fit exsistens, veluti per differentiam individualem fit hæc et singularis, ergo inter ea statuenda est distinctio formalis, non quidem positiva sed negativa, quia cum exsistentia sit modus essentiæ, et modus ex dictis non sit conceptibilis absque eo, cujus est, nec realitas distincta, dicitur ipsa inter se non differre formaliter positive sed negative, affirmantibus Tromb., Lych., aliisque celeberrimis Scot., a quibus fortasse non dis-

Mais, dira-t-on, entre la puissance et l'acte il y a une différence réelle (136); or l'essence est une puissance, et l'existence est un acte, puisque l'essence existe actuellement. Columbus répond que la puissance objective et son acte ne se comportent point comme la puissance subjective et le sien qui est formel. C'est la même chose qui est en puissance et qui existe comme actuellement par l'action de la cause efficiente (137).

Concluons donc que l'essence et l'existence, formellement différenciées, se doivent distinguer sans se séparer (*præscindi*, *non dividi*).

Columbus ayant traité de la substance dans sa logique, il restait à y revenir sous un seul rapport; il s'agissait d'examiner quelles sont ses relations avec l'accident.

L'accident étant posé comme une réalité, il s'agissait de le distinguer de la substance et d'assigner les liens de dépendance qu'il soutient avec elle.

Ce lien est triple :

1° La substance a sur l'accident une priorité de temps, parce qu'elle n'en dépend pas et qu'on ne peut la concevoir dépouillée de tout accident. Du reste il s'agit ici de l'accident commun (138).

2° La substance a sur l'accident une priorité de définition. Sans doute la notion de l'accident n'implique point celle d'une existence, car l'accident formellement et essentiellement n'enveloppe pas la substance comme son sujet, mais il la *connote;* il est ordonné par rapport à elle, parce qu'il en dépend. C'est pourquoi l'accident, être de l'être (139), ne peut être complétement (*complete* et *quotative*) défini que par la substance

3° La substance est intelligible avant l'accident (*præponitur accidenti cognitioni*). Cependant il n'en est pas ainsi au point de vue de l'homme, qui tire toutes ses idées des sens. C'est la connaissance qui nous conduit à celle de la substance (140). Les espèces et ce qu'elles représentent à nos sens et à notre esprit sont autant d'accidents.

Cela étant posé, voyons ce que c'est que subsister.

Cette question est une des plus graves qu'agitait la scolastique (141). Il est à croire qu'elle n'a pas été indifférente à restituer l'idée exacte de la vraie individualité dans la philosophie moderne. Trois écoles se partageaient sur la question de savoir ce que l'existence personnelle ajoute à la substance individuelle et singulière :

Les uns (réalistes exagérés), comme Henri et Durand, estimaient que l'être singulier et individuel ne différait de la personne que suivant notre manière de les concevoir, comme diffèrent le concret et l'abstrait (par exemple, l'homme et l'humanité);

Les thomistes (et leur opinion paraissait probable à Scot) disaient que la personne ajoute quelque chose à l'être singulier, et ce quelque chose devient ensuite un mode substantiel, dernier terme et complément dernier de cet être (142);

Les nominalistes (Scot donne encore la main à cette opinion) enseignaient que la personne ou le sujet n'ajoute rien à l'être

crepant Fons. præcit. et Poncius... non audentes vocare dictam distinctionem formalem actualem et Scoticam, propterea quod exsistentia est modus quæ non est realitas distincta ab essentia, ut petit distinctio positiva formalis, non sic negativa, quam forte non negarent dicti auctores. »

« Arist., *Metaph.* IV, c. 1, t. III, aperte astruit idem esse hominem ac hominem exsistentem. »

(136) « Materia et forma sicut duæ res duoque entia etsi incompleta et imperfecta. »

(137) Cette théorie est fort remarquable. Cette distinction de deux espèces de puissances n'est autre chose au fond que la distinction de la pure possibilité et de la force. L'idée de la force a donc apparu pour la première fois dans les broussailles de la scolastique.

(138) Columbus indique trois opinions sur cette question : celle qu'il adopte; celle qui n'admettait point la priorité; quelle est la troisième? celle qui admettait une priorité de temps, en prenant le mot temps dans son sens le plus strict (*secundum prius et posterius*)... Ainsi la priorité de temps admise ici par Columbus serait une simple possibilité suivant cette définition qu'il donne lui-même :

« Sicque in hac temporis acceptione (il l'appelle lui-même impropre) tria designantur rei congruere, unum, quod non repugnet ab alio sejungi : secundum, quod possit permanere absque illo : tertium quod ab eomet non dependat. »

(139) « Ideo accidens nuncupatur entis ens, id est, quod a substantia causatur. »

Quelques contradictions dans les termes au § 196 : « Substantia est causa et subjectum accidentis. » — § 198 : « Etsi accidens formaliter et essentialiter non includat substantiam tanquam ejus subjectum. » — Mais on dira que la substance est le sujet réel, mais non formel, et tout s'expliquera.

(140) « De substantia pro hoc statu nullam habemus propriam speciem. » (Scot., 1, dist. 3, qu. 3, et dist. 22, qu. 1.)

(141) Columbus remarque que cette question est toute d'origine chrétienne :

« An sit et quid sit subsistentia hypostatica et personalis valde controvertitur apud doctores scolasticos. Nobis quippe sola fide videtur innotuisse, sacrosanctis mysteriis, scilicet Trinitatis et Incarnationis majorque et gravior difficultas exstat utrum a substantia singulari et individua distinguatur. In primis Aristoteles et cæteri philosophi nec agnoverunt nec distinxerunt eam a substantia singulari, ut patet libro prædic. aliisque in locis in quibus ipse Arist. disserit de substantia. Quod enim ex eo affertur I *Metaph.*, c. 1, *actiones sunt suppositorum*, non habetur hic suppositorum, sed singularium ut recte illum passum interpretatur Scot. Ob id S. Aug. lib. VII, *De Trinitate*, c. 5 et 9, inquit, olim persona cum substantia singulari et individua confundebatur. Successu vero temporis S. Patres et doctores scolastici distinxerunt personam a singulari et individua substantia, propterea in divinis tres personas et unam, etc... »

(142) Cités de ce système : Cajét., Médina, Fer-

singulier et individuel, sinon une double négation, de toute dépendance soit actuelle, soit possible (*præter duplicem negationem dependentiæ actualis et aptitudinalis* (143).

Columbus adopte la troisième de ces opinions.

Il remarque d'abord que le singulier, — le sujet, — la personne se comportent l'un vis-à-vis de l'autre comme *inférieur et supérieur* (ces expressions étant employées dans un sens exclusivement logique.) Le singulier est plus étendu que le sujet, puis (144) le sujet plus que la personne.

Columbus remarque ensuite que le sujet est incommensurable *ut quo et ut quod*, c'est-à-dire qu'il ne se communique à aucune autre chose, ni comme partie, ni comme essence ou quiddité (145).

Il faut observer en troisième lieu que la notion de tout *sujet* implique une certaine indépendance tendantielle et actuelle : c'est pourquoi l'âme qui dépend tendantiellement du corps n'est pas une personne. La personne divine doit avoir la superindépendance d'acte, de tendance et de puissance (146).

De là il résulte :

1° Que l'opinion de Henri de Gand ne saurait se soutenir. En effet, s'il n'y a entre le sujet et la substance qu'une différence de mot et de raison, comme entre l'abstrait et le concret, le sujet et la substance ne diffèrent pas réellement. Ce qui est contraire aux décisions de l'autorité (147) et ce qui ouvre la porte d'un côté à l'hérésie des sabelliens, de l'autre aux erreurs contraires des nestoriens et d'Eutichès. Columbus est-il bien entré ici dans la pensée de Henri et de Durand (148)? En admettant une distinction analogue à celle de l'abstrait et du concret, Henri, le réaliste extrême, ne pensait-il pas admettre une distinction profonde? (149) Columbus (150) combat encore Henri par cette raison que la nature est communicable, le sujet au contraire incommunicable. Il résume ainsi son opinion :

« Eo magis, quia persona divina a natura dissidet formaliter, circumscripto quovis intellectus opere ejusque distinctione, cum illa sit absoluta et communicabilis, ista vero relativa et incommunicabilis, inter quæ deprehenditur distinctio formalis quæ ex alibi assertis præcedit quamcunque operam intellectus nostri. »

2° L'assertion des thomistes est fausse comme celle de Henri et de Durand.

Ier argument. — Ce quelque chose de positif que la personne ajoute à l'être serait communicable ou incommunicable; dans le premier cas, la personne pourrait, ce qui est impossible, être communiquée: dans le second, la personne humaine ne pouvant être revêtue par Dieu serait à jamais inguérissable (151).

IIe argument. — Si la personnalité était le complément de l'humanité, Dieu, en ne prenant que la nature humaine et non pas

tar., Fons, Suarez, Hustad, Arr., Lychet, Scot, Gadius, et Tar.

Ce sont *prænominati recentes* qui appellent ce *quelque* chose de positif un mode substantiel.

(143) Cités de ce système outre Scot, certains mystiques qui semblent dans la troisième période avoir donné les mains au nominalisme : notamment Bonet, *Naturalis theologia*.

(144) « Singulare et individuum competit tam substantiæ quam accidenti, ut hæc albedo est singulare ac individuum, non tamen est suppositum nec persona. » On voit par là que, lorsqu'il s'agit dans Aristote ou dans ses sectateurs de l'être individuel, il n'y a rien de commun entre l'individualité dont il est ici question et la véritable individualité.

(145) « Communicabile *ut quo* est quod communicatur alicui, ut pars, seu instar partis, veluti forma communicatur composito cujus est pars. Communicabile *ut quod* est quod communicatur alicui tanquam ejus quidditas et essentia, veluti universale communicatur singulari. Communicatum *ut quo* et *ut quod* est quod communicatur alicui, secundum totum suum esse, ut natura communis communicatur suis singularibus. » — Ne suit-il pas de là que la nature commune ou l'universel et la forme sont choses distinctes, dans le scotisme? Le scotisme n'applique-t-il pas uniquement la distinction de la matière et de la forme au composé physique? Ne rejette-t-il pas en partie la théorie d'Aristote? N'est-ce pas du scotisme que sont sorties les attaques contre le péripatétisme?

(146) Distinction de la dépendance en actuelle, tendantielle et potentielle.

(147) Autorités citées : Eusèbe de Césarée, l. x *Hist. eccles.*, c. 29, Alph. de Castro remarquent que les sabelliens ne surent point distinguer entre la nature et le sujet. — Le VIIe synode général (t. III *Conciliorum*, act. 6) dit : *plerasque errasse non distinguentes naturam a supposito.* Justinien, après le concile de Tolède déclare la même chose, ainsi que Damascène, au rapport d'Alph. de Castro. Vasquez soutient l'opinion de Henri et de Durand. N'est-il pas ordinairement thomiste?

(148) « Durandus. . qui non semel a theologis temeriarorum dux censetur. »

(149) Au fond Scot se rapproche assez de cette opinion; Columbus dit lui-même : « Unde solus Deus est independens... Nedum ratione trium personalitatum, verum etiam ratione subsistentiæ absolutæ, quæ competit Deo, ut præscindit a tribus personis, ut ostendi. » (Tract. *De Deo trino*, disp. 4, qu. 10.) — Ainsi la personnalité était posée en Dieu conçu même dans son essence... Au fond ce qui distingue la personnalité divine est à peu près dans le scotisme ce qui distingue l'individualité créée... Quel jour sur le moyen âge! — La théorie antique s'enfuit sous le dogme des trois personnes divines!...

(150) Suarez, Hurtado et Arriaga disaient qu'au fond la doctrine de Scot était celle de Henri. Columbus répond que suivant Scot, il y a entre la nature et le sujet une distinction *a parte rei*... De plus, ajoute-t-il : « Iste concedit hominem absolute et præcise sumptum esse suppositum; ille vero negat, et hic Deus præcisus a personis est quidem individuum Deitatis, non tamen est suppositum. »

(151) Les thomistes répondaient en distinguant : *Entitatem positivam consequentem naturam et entitatem positivam sequentem personam.* La seconde seule ne pouvait être prise et elle demeurait inguérissable. Columbus réplique : « Ce qui peut être pris par



la personne humaine, ne serait pas un homme parfait, il lui manquerait quelque chose de réel (152).

IIIe argument. — Si le Verbe déposait son humanité, ou bien celle-ci resterait surpersonnelle ou Dieu lui créerait une personnalité nouvelle. Dans le premier cas, l'absurdité est d'autant plus grande que la personne est regardée, dans le système, comme le complément de l'être. Dans le second, il y aurait un être *personnable* sans personne (153).

On voit donc que « la subsistance personnelle n'est pas un mode substantiel positif, ajouté à la nature substantielle singulière par un acte constant. » En effet, le mode d'une chose en est distingué ou modalement, ou d'une manière formelle et négative. Mais une chose qui n'est distincte que modalement d'une autre ne saurait en être séparée. Si donc le sujet n'existe point dans la nature humaine que revet le Verbe, il n'y a pas entre le sujet et la nature une distinction modale (154). D'ailleurs n'y aurait-il pas composition en Dieu, si le *mode* était modalement distinct de la nature divine (155)?

Ce qui est formellement ajouté à l'être est donc une double incommunicabilité (*ut quo et ut quod* (156)).

On ne doit point s'étonner de trouver une double négation pour définir une substance première. La matière et Dieu ne sont-ils pas ainsi définis par de graves autorités (157).

Mais, dit-on, l'homme, voilà le concret, l'humanité, voilà l'abstrait! Il n'y a entre ces deux termes qu'une différence de raison comme entre le blanc et la blancheur. La réponse que Columbus fait d'après Lychetus est remarquable : il distingue entre l'accident et la substance. La substance ne saurait dans ses rapports avec la personne se comporter comme le blanc dans ses rapports avec la blancheur. L'accident en effet ne peut-être hors de son sujet; mais la substance peut exercer sans sujet aucun; donc quelque chose lui est ajouté quand elle devient personne

Objection. — Le sujet divin ajoute quelque chose de positif à la nature divine, à savoir une certaine raison d'origine. Il faut qu'il en soit de même du sujet créé, car tout deux sont sujets. Columbus nie cette assimilitation, parce que le sujet créé n'est pas revêtu de l'indépendance potentielle (158).

Une autre objection très-importante est passée rapidement en revue par Columbus. Des actions réelles partent d'un principe réel positif. Or, de telles actions émanent du sujet. Donc..... Columbus nie, sans preuve aucune, la mineure (159).

Autre objection. — L'individuel est constitué par quelque chose de positif, il n'en est pas moins incommunicable; pourquoi en serait-il autrement de la personne? Il n'y a point de parité, répond Columbus. Le sujet peut recevoir sa personnification d'un autre sujet; non l'individualité. Le sujet pouvant perdre la personnalité, il fallait bien que rien de positif ne le constituât, la même nécessité ne se retrouve pas pour l'individuel. (160)

le Verbe, c'est la quiddité ou non. Dans le premier cas l'hæccéité de la chose n'est donc pas assurée; dans le second, pourquoi pas la personne aussi bien que l'hæccéité? » — Argument qui ne semble pas très-fort, mais qui montre l'étroite parenté de l'hæccéité et de la personne.

(152) Nombreuses autorités citées pour prouver que dans le Christ fait homme *totus totum assumpsit.* (Damasc.)

(153) Mais dit-on, la personnalité sortirait de l'être comme étant sa propriété! — Columbus répond : « Contra Thomistæ negant substantiam esse immediate et proxime activam, ergo cum illa humanitas sit substantia, nequit causare suam personalitatem. » — D'ailleurs la propriété ne peut se perdre, donc le Verbe aurait revêtu la personne humaine. Telle était l'opinion de Médina. Cajétan voyait au contraire dans la personne l'objet de la substance.

(154) Suarez, pour échapper à l'objection, admettait une distinction à la fois modale et réelle; « mais, » lui disait Columbus, « n'est-ce pas là une contradiction dans les termes? »

(155) Le dogme de l'Eucharistie intervenait aussi : « Accidenti exsistenti absque subjecto in Eucharistia non additur novus modus positivus, ergo nec substantiæ singulari exsistenti dandus est modus realis positivus determinans et ipsam actuans. »

(156) Prob. : « Ex definitione personæ, quæ est naturæ intellectualis incommunicabilis exsistentia. Persona siquidem præcise non est natura intellectualis quia hæc est in Christo absque persona creato; nec est formaliter exsistentia, quia exsistentia competit naturæ singulari; ideo humanitas in Christo participat suam exsistentiam quæve exsistens assumpta est a Verbo. Superest incommunicabilitas duplex et duplex negatio dependentiæ præostensa et per quam persona formaliter constituitur in esse personæ. »

(157) « Negatio nihil (positivum) est formaliter concedo; fundamentaliter nego, veluti æternitas est carentia vel negatio principii et finis; fundamentaliter vero est divina essentia tota simul exsistens et independens. »

(158) « Concedo antecedens, nego consequens.... Negatio dependentiæ potentialis designat positivum. Quod enim negat dependentiam potentialem et repugnat ab alio dependere, includit formaliter aliquid positivum, rationi cujus repugnat alteri communicare... » Il n'en est pas de même du sujet créé.

(159) Longues explications... acte et puissance constituant ce qui est un en soi, etc.

(160) Une dernière objection assez sérieuse était faite. « Vous admettez, » disait-on, « que la puissance n'est pas potentiellement incommunicable. Donc la substance même de la personne n'est incommunicable que par hypothèse et dans le sens composé, c'est-à-dire si nous posons qu'elle n'est pas actuellement communiquée. »

« Non, ait Scot, communicabilitatem potentialem competere personæ, sed naturæ, quandoquidem persona, ut persona, nulli potest communicari, ideo natura personata est inassumptibilis. Attamen non

Ainsi plusieurs grâces qui ne diffèrent que par le nombre peuvent être dans la même âme raisonnable. Or les grâces sont des accidents qui ne sortent point des puissances de la matière. Et qu'on ne dise point que tous les accidents sortent de la puissance de la matière, parce que la location est adaptée à la chose subsistante, c'est-à-dire à la substance. Les composés physiques ne sortent pas d'une telle puissance (161)

3° La plupart des accidents qui sont naturellement produits peuvent exister ensemble dans le même sujet, mais non ceux qui se produisent successivement et par mouvement.

Les accidents qui sont instantanément produits peuvent en effet s'unir dans le même lieu, comme les rayons du soleil, parce que en général ils sont homogènes (162)

Quant aux accidents qui se produisent par voie de mouvement, ils s'excluent nécessairement quand ils sont de même espèce; en effet, le mouvement est entre des contraires (163); de plus la génération d'une chose est la corruption de l'autre. Si donc un accident est produit par mouvement l'accident qui précédait doit disparaître. Enfin l'agent agit pour introduire dans le sujet bien préparé et disposé à cela une nouvelle forme, dont il manquait. Une fois cette forme introduite, il n'a plus de raison d'être (164): si donc il y a déjà dans le sujet un accident de la même espèce, il n'y a plus de capacité de recevoir un accident qui appartient à cette même espèce (165). C'est ainsi qu'une *matière* qui a une forme ne peut en recevoir une autre semblable.

On voit que tout cet article se résume pour les scotistes en une distinction bien nette, établie entre l'accident et la forme, la qualité et l'attribut (166).

MOTUS NATURALIS, *mouvement naturel.* — C'est-à-dire celui qui exprime l'essence ou la nature de l'être. Tout corps a son mouvement naturel, qui est la tendance vers le lieu qui lui est propre et où il doit se reposer. — *Voy.* MOUVEMENT

MOTUS VIOLENTUS, *mouvement violent*, le mouvement qui n'était pas en rapport logique avec la forme substantielle ou l'essence du corps qui se mouvait.

MOUVEMENT. (*De la notion du mouvement considérée dans ses rapports avec la notion métaphysique de l'être dans la philosophie du moyen âge.*) — Pour bien faire comprendre la question du mouvement telle que nous la trouvons chez les anciens et les scolastiques, nous la résumerons en quelques brefs aphorismes.

I. *A priori*, il est certain que la notion de l'être domine la pensée et qu'elle ne peut se modifier sans qu'il ne s'opère des modifications correspondantes dans toutes les branches des connaissances humaines

II. En fait, le grand travail scientifique du XVI° siècle est dû à de nouvelles idées que l'esprit se forma sur l'être.

Toutes les théories cosmologiques des anciens reposent sur ce principe, que le mouvement des êtres n'a pas en eux-mêmes son point de départ, mais que, venu du dehors au dedans, il se détermine dans sa direction d'après leur essence particulière

Le système de Ptolémée n'est que la conséquence et presque la traduction de ce principe.

Nous croyons au contraire, dans nos conceptions modernes, que le mouvement se détermine en vertu de lois générales et non pas particulières à chaque essence d'être; et c'est pourquoi nous rattachons aux mêmes principes la théorie du ciel et celle de la terre.

repugnat absolute et in sensu diviso ut natura creata personat• alteri communicetur supposito. Fallitur itaque Valen. dum putat idem nos dicere de natura ac ejus personalitate, cum supra inter utrumque, latum et apertum discrimen monstraverimus. »

Dans l'opinion de Scot, le Verbe donne sa personne à la nature humaine qui peut être personnifiée soit par sa propre personne, soit par une autre. Quant à lui, étant personne comme Verbe, tandis que l'humanité n'est pas personne comme humanité, il ne peut perdre sa personnification ou la devoir à quelque chose d'étranger.

(161) Ce passage est caractéristique : il suppose que cette opinion était soutenue, que tous les accidents sortent de la matière et de ses puissances. Alors que deviendrait la forme? Alors la simple possibilité deviendrait énergie! Ce serait le nominalisme qui soutenait que le tout ne saurait se diviser! Ockam n'eut-il point cette pensée? Columbus ne dit point qui soutenait cette opinion.

(162) Les thomistes (Suarez, Fonseca, Cajétan) supposaient que les rayons lumineux ne se multipliaient point, mais s'étendaient dans un même lieu. C'était donc toujours le même objet qu'on voyait sur une grande surface.

« Contra plura lumina ab invicem segregata distinguuntur numero, ergo et simul unita et conjuncta. Ant. patet, conseq. probatur: dum sunt conjuncta non pereunt, sed intenduntur, intensio autem, quæ est posterior eorum singularitatibus, non destruit eorum differentias numericas... Confirmari potest ex qua, et aliis homogeneis, quorum unio non aufert eorum distinctionem individualem.» (*Voir* sa longue discussion à ce sujet.)

(163) « Fit motus inter contraria. »

(164) « Unde exstat illud effatum : *Acquisito termino, cessat motus*, et illud aliud : *Termini motus sunt incompossibiles.* »

(165) Aristote avait dit en termes exprès, *Met.* V, c. 10, t. XVI, *plura accidentia numero differentia, haudquaquam simul posse inhærere in eodem subjecto;* les scotistes interprètent ces paroles des seuls accidents qui résultent du mouvement.

(166) Une question importante est posée à la fin en ces termes :

« Quæres utrum numero accidens possit esse in pluribus subjectis. Respondet Scot (4, dist. 1, qu. 2, § *De secunda principali*, et dist. 4, q. 2, § *Respondeo*). Nullam implicare contradictionem, veluti unum corpus non repugnat esse simul in multis locis. »

Nous croyons en second lieu que le mouvement jaillit d'une source spontanée ou est produit par une force; d'où il suit qu'il est toujours adventice vis-à-vis de la matière étendue qui se meut, et dès lors qu'il n'y a pas à distinguer les mouvements naturels et les mouvements violents, et dès lors encore que tout mouvement, dû à une force unique, s'accomplit en ligne droite.

Cette double conviction a enfanté notre cosmologie moderne.

Or, cette double conviction repose sur une analyse ou sur une conception de l'être, profondément différentes de la conception antique.

Aux yeux de la vieille philosophie le mouvement se déterminait d'après l'essence des êtres, parce que le mouvement était conçu comme une tendance *à la forme* qui spécifiait l'être; ou, en d'autres termes, parce que la force motrice était connue comme un point de vue, une dérivation de l'essence; en d'autres termes encore, parce que les notions de force et d'essence n'étaient point démêlées par l'esprit humain.

Aux yeux de la vieille philosophie, le mouvement venait du dedans au dehors, parce que c'était un axiome qu'aucune chose ne peut se mouvoir elle-même (le mot *mouvoir* doit être entendu ici dans son sens le plus large). Et cette dernière idée se rattachait elle-même à une définition fort importante, à savoir que la cause est ce dont l'absence implique l'absence de l'effet. Définition qui certainement n'est pas essentiellement fausse, mais qui implique la confusion du concept de *cause* et du concept de *condition d'existence*. Cette impossibilité prétendue de tout mouvement spontané, qui est la base métaphysique sur laquelle saint Thomas a appuyé sa théorie de la grâce, se rattache encore, par ses dernières raisons, à d'autres théories sur la substance. Mais il nous suffit d'avoir montré un des principes sur lesquels elle s'appuie.

On voit par là que la cosmologie nouvelle a dû sortir des limbes à l'heure même où l'esprit humain, en analysant la conception qu'il se forme de la substance, a dégagé, au milieu des idées diverses d'essence ou de forme, de condition d'existence ou de loi, la notion souveraine d'une force, qui est un élément spécial et *sui generis* de la substance, et non pas un simple point de vue de l'*essence* ou *de la loi*.

L'histoire des sciences confirme du reste pleinement cette vérité donnée par la métaphysique, car :

1° Il est incontestable que l'époque du renouvellement scientifique coïncide avec l'époque du renouvellement philosophique.

2° Les savants illustres qui ont innové en matière de cosmologie se sont tous crus obligés de s'élever contre les théories métaphysiques du péripatétisme; et il est facile de voir, dans leurs ouvrages et notamment dans les *Dialogues de Galilée*, combien ces théories faisaient obstacle à leurs découvertes.

III. Si les siences ont été pendant des siècles ce qu'on les avait vues avant le XVIe, c'est qu'on se représentait l'être comme une *matière*, en soi indéterminée et sans acte aucun, laquelle était à la fois spécifiée et réalisée par la *forme*. D'où il suivait que la *forme* ou l'essence expliquait dans l'être tout ce qui n'était pas la simple et pure possibilité, sans force et sans spécification. L'élément qui réalise et l'élément qui spécifie, la force et l'essence, étaient donc identifiées dans ce système; ou plutôt la force n'était considérée que comme un point de vue, une dépendance de l'essence. C'est assez dire que l'idée de force s'évanouissait et que dès lors on ne pouvait plus attacher aux mots d'agents et de causes leur signification véritable et vivante. La cause était simplement la condition rigoureuse d'existence, *id, quo sublato, tollitur effectus*.

Or, nous savons déjà quelle cosmologie résulte de ces deux principes : la force ou la racine du mouvement est enveloppée dans l'essence : la cause est la condition de l'effet.

On doit voir maintenant que tout le système scientifique de l'antiquité et du moyen âge tenait à une notion particulière qu'il se formait de l'être ou de la substance, en concevant l'être ou la substance comme un composé de deux éléments, la matière et la forme.

On doit voir également pourquoi la révolution philosophique et scientifique de la Renaissance aboutit à Leibnitz, c'est-à-dire au philosophe qui eut l'honneur de dégager et de mettre en pleine lumière la notion de force, submergée au moyen âge et dans l'antiquité.

IV. A côté des sciences cosmologiques il y a les sciences morales et sociales.

La notion de l'être les a transformées, comme elle a transformé la cosmologie, en se transformant elle-même.

Nous ne voulons pas insister sur ce point; nous remarquerons seulement que la théorie des rapports de la matière et de la forme concluait, suivant la scolastique, à mettre entre l'Eglise et l'Etat les mêmes relations qu'elle admettait entre les deux éléments de la substance. L'Eglise, c'était la forme ou l'âme; l'Etat, c'était la matière ou le corps. Il s'ensuivait que la matière n'ayant aucune actualité et aucune détermination que par la forme, l'Eglise était le principe vivant, actif, supérieur, ou pour tout dire en langage scolastique, le principe formel de la société. De même la grâce était le principe formel de la liberté, la foi le principe formel de la raison. Avec la théorie générale de la matière et de la forme, ces idées ont disparu, et nous regardons l'Eglise et l'Etat comme deux éléments à part, comme deux sociétés distinctes et irréductibles. Elles ont leurs rapports, sans doute, mais elles ont des rapports, non pas en tant que sociétés, en soi

irréductibles, mais en tant que se rapportant à un même être, l'homme, qui conserve précisément son individualité sociale par l'effet de cette pluralité des milieux où il est placé.

La science politique se trouve constituée dès lors sur des bases véritables; car, de même que les principes fondamentaux sur les lois générales du mouvement (principes qui sont la source de notre cosmologie) se fondent sur une claire notion de la *force*, dégagée des notions d'*essence* et *de loi*, de même les principes fondamentaux sur les lois générales de la communication du pouvoir politique se fondent sur une claire notion de la souveraineté.

V. Nous avons entrevu tout ce qu'a modifié dans le monde la modification introduite dans la notion de substance. Le ciel et la terre, la nature et l'humanité ont apparu, parce qu'elle a changé sous un tout autre aspect. Mais d'où vient qu'elle a changé? Cette modification, qui s'est introduite dans l'idée capitale de la pensée humaine, dans le grand ressort de la civilisation, quelle en est l'origine ? Cette origine, ne l'oublions pas, c'est notre origine à nous-mêmes, à nous, fils de la Renaissance, à nous qui vivons de la vie moderne !

VI. Pour bien comprendre toute la portée de la grande révolution qui s'est faite dans la conception de l'être ou de la substance, il faudrait se placer au point de vue d'une conception claire, nette, et le plus possible compréhensive de cette réalité supérieure qui est contenue dans toute réalité. Cependant, *à part tout* système ontologique, il est facile *de* reconnaître qu'entre la notion de l'être, telle que nous la trouvons dans Leibnitz et cette notion telle que nous la trouvons dans Aristote, il y a un abîme de différences.

Suivant Leibnitz l'être est une force, il n'est même qu'une force.

Suivant Aristote il est matière et forme.

Or, dire que l'être est matière et forme, c'est nier implicitement qu'il soit une force, ou du moins c'est subordonner la force à l'essence, n'en faire qu'une dépendance, un corollaire de l'essence.

En effet qu'est-ce que la forme et la matière, ces éléments uniques de l'être, suivant Aristote?

La matière, c'est ce qui se conçoit sous les diverses modifications qui affectent nos sens, c'est la possibilité logique d'un changement.

Or la possibilité logique d'un changement, prise comme telle et considérée comme un élément spécial de l'être, n'implique évidemment aucune énergie active, de même qu'elle n'implique aucune propriété spéciale. Sans aucun doute, une pareille possibilité, une virtualité pure, n'existe nulle part, ni comme être, ni comme principe de l'être, dans la nature; ce n'est qu'une abstraction réalisée; mais enfin, comme abstraction, elle est précisément l'abstraction de toute activité et de toute spécialisation dans l'être. C'est assez dire que la matière est et doit être, par définition même, passive et indéterminée.

Ce n'est pas tout. En allant au fond de la notion capitale de *matière*, nous trouvons qu'elle n'est pas seulement indéterminée et passive, mais encore qu'elle est passive parce qu'elle est indéterminée

En effet, comment l'esprit humain arrive-t-il à la notion de matière

En considérant les substances, non pas en lui, mais dans les substances qui l'entourent, et comme du dehors.

Or, à ce point de vue, quelle idée doit-il s'en faire?

Il perçoit une multitude de changements qui font passer les êtres extérieurs par des états contraires; mais il conçoit en vertu d'une loi de la raison, et ne peut pas ne pas concevoir qu'au-dessous de ces états contraires qui spécifient, à chaque instant, les êtres et qui établissent entre eux des différences plus ou moins essentielles, il y a quelque chose qui reste identique à soi-même, et qui est par là même indéterminé. Et c'est précisément ce quelque chose d'indéterminé qui rend pour lui le mouvement possible; car une réalité ne serait pas susceptible de mouvement ou de changement s'il n'y avait, en elle, un fond commun qui reste toujours et subit, à chaque instant, les états contraires qui sont impliqués dans l'idée même de mouvement. C'est donc en tant qu'indéterminé, que le premier fonds de l'être est la virtualité pure; en d'autres termes, la matière est, avant tout, indéterminée; et à ce titre elle est passive. La passivité, c'est son indétermination considérée sous un certain point de vue.

Nous remarquerons ici qu'en réalité et en se plaçant pour un instant au point de vue de la vraie métaphysique, il y a bien dans tous les êtres un principe indéterminé, c'est-à-dire, un principe qui ne suffit pas à spécifier les êtres; mais ce principe, qui est précisément la *force* inhérente à toute substance, n'est nullement passif; il est l'activité même. Seulement cette activité n'est perceptible que par la conscience; elle reste donc cachée à tout observateur qui étudie les substances sans se mettre au point de vue interne; et voilà pourquoi la philosophie antique a dû voir dans le principe de l'indétermination un élément inerte, essentiellement inerte.

Mais si la force ne se trouve pas et ne peut pas se trouver dans la matière, peut-être du moins la forme pourra-t-elle la contenir? La réponse à cette question ressort évidemment des considérations métaphysiques qui précèdent

La forme est, dans la doctrine antique, le complément de la matière; comme la matière est, avant tout, l'indétermination même, la forme est, avant tout, la détermination essentielle, le principe spécifique par excellence; mais ce n'est pas tout; la matière étant inerte, parce qu'elle est indéterminée, la forme sera active, parce qu'elle est déterminée. Aussi les scolastiques ne manquent-ils pas de répéter, après Aristote, que la forme est l'acte même. Mais prenons garde : Que signifie cette formule?

Elle ne signifie nullement que la forme actualise, par une énergie qui lui serait propre, telle ou telle possibilité; elle ne signifie nullement que dans la forme, il y a une vertu, une force, un *nisus*, pour employer l'expression de Leibnitz, qui serve de lien entre le possible et le réel; seulement la forme, c'est le réel lui-même, c'est l'actuel, en tant que le réel et l'actuel sont opposés au possible et au virtuel.

Quant au lien qui doit se trouver entre l'actuel et le virtuel, quant au principe qui fait que le possible devient réel, en d'autres termes, quant au principe efficient du changement, quant au principe moteur, il faut l'aller chercher en dehors de l'être qui se meut.

Toute l'école thomiste est unanime à cet égard, elle reste fidèle à Aristote, et déclare avec le maître, que rien ne peut se mouvoir soi-même, ou, en d'autres termes, que la source du mouvement est toujours extérieure à la substance, ou, en d'autres termes encore, qu'il n'y a pas de véritable force dans la nature.

S'il n'y avait pas de formes, il n'y aurait pas de changement, parce qu'il n'y aurait pas un état réel actuel auquel le mouvement pût aboutir; et, en ce sens, le mouvement se rapporte à la forme qui en est une condition ou un principe. Mais ce n'est pas d'elle qu'il jaillit; elle ne fait que le déterminer, parce qu'elle en est le terme.

On pourrait donc dire que, si la scolastique n'a pas complétement nié la force dans la substance, elle n'en a fait qu'une dépendance de la forme, et qu'elle en a absorbé la notion dans une idée toute différente, celle de l'essence.

C'est ce que l'on comprendra, du reste, en méditant ces axiomes et ces définitions scolastiques :

Nulle réalité ne peut se mouvoir elle-même.

Le mouvement est le passage de la matière à la forme.

La cause efficiente est un principe extérieur de la substance.

Il y a dans les choses un mouvement qui dérive de l'essence et du naturel, et un mouvement qui n'en dérive pas, et qu'on appelle violent.

Ces axiomes et ces définitions étaient la conséquence évidente de la notion de force niée ou absorbée dans celle d'essence; et, à leur tour, ils impliquaient, comme corollaires logiques, tous les principes essentiels de la cosmologie de Ptolémée

VII. Mais comment a-t-on passé du système d'Aristote et par conséquent de Ptolémée à celui de Leibnitz et par conséquent de Newton?

Comment la notion de la force a-t-elle apparu et s'est-elle dégagée de celle de la forme?

Si nous résolvions cette question de fait, nous aurions le secret de la civilisation moderne.

VIII. Terminons ces aphorismes par une citation que nous empruntons au *Tractatus physicus* de Rohault. Rohault a été obligé de combattre une partie considérable de la vieille théorie péripatéticienne et scolastique pour établir sur ses ruines les bases de la physique cartésienne.

La physique cartésienne s'accommodait admirablement du principe de la pesanteur de l'air; et ce principe était surtout en opposition avec la fameuse maxime scolastique de l'horreur du vide, donnée comme cause de certains phénomènes. Toutefois l'horreur du vide ne fut qu'un détail dans la mécanique des anciens. Voici comment s'exprime Rohault :

De motu et quiete.

« I. *Quid sit se movere?* — Quandoquidem experientia melius motum nos edocet, quam vel definitio vel ejus causa, uti hic lubet clarissimo exemplo, ab omnibus concesso; quod illius dabit notitiam, ejusque naturam reserabit

« Supponamus ergo hominem quemdam sereno tempore pedes in arboreto inspatiantem, qui initio ad primas arbores ambulationis appellens, mox ad secundas progreditur, et ambulare pergit usquequo alterum extremum attingat : nemo dubitabit num sic ambulans moveatur, ac num unusquisque gressus sit motus verus. Perpendamus jam motum illius hominis quidpiam novum esse, quod ante in illo non fuerit, ut facto rigido examine rerum omnium quas poterimus concipere illi recens accidisse, a quo tempore motum instituit, atque rejectis iis omnibus, quas certo sciemus motum ejus non esse, certi simus eam quæ supererit procul dubio esse quam quærimus; atque id esse quo instruimur in quo præcise motus consistit.

« II. *Quid sit motus et quies?* — Quandoquidem vero vacuum abnuimus, quod posuerunt Democritus et Epicurus, ideoque cum iis dicere non possumus hominem, de quo agimus, applicare se diversis partibus spatii, cum id a materia non distinguamus,



quod ii faciebant : sequitur in exemplo jam proposito, tria tantum nobis esse perpendenda, primum *cupiditatem* ambulandi in illo homine; secundum *conatum* illius ad explendam cupiditatem; tertium *correspondentiam*, vel successivam applicationem illius hominis omniumque ejus partium exteriorum, ad diversas partes corporum illum circumstantium ac immediate tangentium. Certum autem est *cupiditatem* illius hominis, non est motum illius hominis : *cupiditas* enim nihil aliud est, quam cogitatio, et motum agnoscimus in subjectis, quibus nulla cogitatio conceditur : rursum, judicandum est, motum illius hominis situm quoque non esse in *conatu*, quem adhibet ad ambulandum; nam quamvis non absurdum esset dicere, corpora omnia quæ moventur, *conatum* adhibere, cum notum sit quædam aliquando, etsi non moveantur, conari tamen; cogitatio subire debet, conatum posse quidem esse causam efficientem motus, at non ipsum motum ; ac proinde, nihil dicendum superest nisi motum consistere in ea applicatione successiva corporis ad diversas partes eorum, quæ id contingunt immediate : unde quoque sequitur quietem alicujus corporis esse ejus perpetuam applicationem, aut successivam, ad easdem corporis partes quæ id ambiunt, atque immediate tangunt.

« III. — ***Ut determinetur num corpus moveatur necne, non esse id comparandum ad corpora dissita.*** — Animadvertite in motu et quiete requiri semper applicationem immediatam, nec sollicitos nos esse debere de correspondentia, quæ inesse potest corpori cum rebus remotis, nisi lubeat interpretari eam correspondentiæ speciem pro denominatione exteriore, quæ rem nequaquam variat, nihilque reale ponit in subjecto in quo consideratur. Sic homo ille, quem perpendimus tanquam ambulantem in arboreto, potest quidem correspondere iisdem partibus aquæ fluvii, qui per id arboretum decurrit, nec tamen ideo dicendum eum quiescere : si item alter homo perpenderetur quasi sedens in arboreto, posset quidem correspondere diversis partibus aquæ, nec tamen ideo dicendum fuerit ipsum esse in motu : unde sequitur eos aberrare a ratione, qui determinaturi an corpus moveatur necne, id comparant punctis, quæ sibi fingunt immobilia ultra cœlum, ubi valde incertum est an reperiantur partes materiæ magis immobiles iis, quæ sunt juxta nos.

« IV. — ***Exemplum notabile corporis in motu, et alterius quiescentis.*** — Natura motus et quietis sic stabilita, ubi conspexerimus in fluvio piscem ad aliquod tempus correspondentem e regione ejusdem loci ripæ, nec tamen aquam decurrentem, eum plane circumstantem, infra abripere; nec conatum, quo nititur, eum propius ad originem adducere posse, tunc dicemus eum vere moveri, eo quod revera in eo reperiantur omnia illa, quæ occurrunt in alio, quem agnoscimus moveri in stagno, ac eo quod conatus, quem adhibet, facit eum successive correspondere variis partibus aquæ fluvii ; ut conatus illius, qui est stagno, facit eum correspondere successive variis partibus aquæ stagni : et vice versa, cum videbimus ligni segmen inter duas aquas decurrere, quæ fluminis cursum id sequi cogunt, dicemus id quiescere, cum revera semper circumdetur ab iisdem partibus (quæ communis est ratio cur corpus dicatur quiescere), etsi interea et illud segmen, et fluvius simul constituant unum totum quod movetur.

« V. — ***Resistentiam ad certum motum, esse motum ad partem oppositam.*** — Dum piscis eo modo movetur, quem diximus, nec se abripi a decurrente aqua patitur, vulgo dicitur illum obniti aquæ decursui. Sic cum corpus efficit per resistentiam, ut non feratur ad aliquam partem ab alio corpore undique circumstante, verum erit si dixeris, id moveri ad latus oppositum.

« VI. — ***Motum et quietem esse tantum modos essendi et utrumque accidere materiæ.*** — Sicut concipi nequit applicatio ad partes differentes, nisi simul concipiatur corpus quod se illis applicet, sicque corpus pendet necessario a mobili. Ita judicandum est, motum non esse ens absolutum, sed solum modum essendi corporis moti; et pariter quietem esse modum essendi corporis quod quiescit : unde sequitur, motum et quietem non magis addere corpori quiescenti vel moto, quam figuram corpori figurato. Et ut corpus potest se movere vel non movere, inferendum est, motum et quietem accidentalia esse materiæ.

« VII. — ***In quo consistat motus magnitudo.*** — Motus semper habitus fuit species quantitatis, quæ ex parte æstimatur ex longitudine lineæ, quam mobile percurrit, v. g. cum corpus certæ crassitiei, ut pedis cubici, movetur in spatio determinato, v. g. decem decempedarum, id accipimus pro quantitate determinata motus; cujus adesset duplum, si idem corpus percurreret 20 aut 30 decempedas.

« VIII. — ***Alius modus judicandi de quantitate motus.*** — Rursus de ea judicatur per plus aut minus materiæ, quæ simul ac semel movetur; ita ut, si corpus duorum pedum cubicorum percurreret lineam longitudinis decem decempedarum, adesset dupla proportio motus ad eam, quam percurreret corpus pedis cubici in eadem linea decem decempedarum : clarum enim tantumdem motus numerandum esse pro quaque medietate corporis bipedalis, quantum pro corpore integro pedali.

« IX. — ***Quomodo duo corpora inæqualia possunt habere quantitates motus æquales.*** — Hinc manifeste sequitur, ut duo corpora inæqualia quantitates habeant motus æquales, requiri ut lineæ quas percurrunt, reciproce quoad eorum molem sumantur : ut si corpus quoddam est triplum alterius, oportet ut linea, quam decurrit sit tantum tertia pars lineæ alterius corporis.

« X. — *Ratio æquilibrii duorum corporum impositorum statera extremitatibus.* — Cum duo corpora bilancis extremitatibus imposita, aut vectis, sunt inter se in ratione reciproca suarum distantiarum, in puncto fixo, necessario sequitur, ut se moventia describant lineas, quæ sint inter se in ratione reciproca suæ molis : ut si corpus *a* sit triplum ad corpus *b*, duo ea corpora eo modo collocentur in extremitatibus vectis *a b* cujus punctum fixum est *c*, distantia autem *b c* sit tripla ad distantiam *c a*, is vectis inclinare non poterit in utramvis partem, quin spatium *b e* (intra quod minus corpus movebitur) non sit triplum ad spatium *a d*, quod majus percurret : ideo motus unius horum corporum præcise æqualis erit motui alterius. Hoc posito, non rectius inferetur corpus *a* cum v. g. quatuor gradibus motus superne deorsum, debere producere parem quantitatem motus inferne sursum in corpore *b*, quam si dicamus corpus *b*, cum quatuor gradibus motus superne deorsum, debere efficere tantumdem motus inferne sursum in corpore *a*. Sic nobis judicandum restat, ea futura in perfecto æquilibrio : quod fundamenti vice erit ad mechanicam.

« *Animadversio.* — Quod si vero motus crescat augeaturque, id ex duplici causa oriri necessum est. Ex ipsius corporis *pondere*, et ex ejus *velocitate*. Quanto enim corpus, aliud magnitudine excedit, id etiam majorem motus quantitatem obtinet. Nam quod alterius duplum est, si ambo pari velocitate ferantur, duplam utique motus portionem comparaturum est : quandoquidem parti ejus dimidiæ tantum motus inest, quantum minori corpori. Simili modo, ubi duo corpora mole æqualia, pari *celeritate* moventur, sic ut unum altero duplo velocius cieatur ; statuendum est motus quantitatem in celeriore duplam exstituram. Exempli causa, si mihi vires suppetunt *baculum ferreum* ad quinquaginta pedes, intra unius horæ momentum a me propellendi ; oportet ut virtus illa duplicetur, quatenus valeam eumdem infra idem tempus ad centum pedes projicere ; ac proinde dupla erit in velociore corpore *motus* quantitas.

« Sic in vecte, supposito magnum corpus esse *d* ut a minori *e* sursum attolli queat, oportet ut corporis *d* celeritas augeatur, pro suæ tenuitatis ratione. Nam ponamus illud quadruplo minus esse, sed quadruplo a puncto, seu centro *c* longius, quam corpus *d* removeri, ambo in æquilibrio stabunt, nec unum ab altero erigetur. Verum, si distantia *c d* tantillum increscat, tunc gravitas *e* sublevabit corpus *d*, quia licet minor sit materiæ quantitas in corpore *e* quam in corpore *d*, quia illud celerius movetur, id quod gravitati *e* in mole deficit, id in celeriore pensatur.

« *Id* enim apud mechanicos pro principio receptum est, ut disparia pondere corpora in æquilibrio consistant, quando inter pondera, et motuum velocitates proportio reciproca intercedit, id est, si pondus *a* tanto pondus *e* superat, quanto corporis *e* celeritas, corporis *d* celeritatem transcendit : quoniam quantum unum corpus alterum gravitate transgreditur, tanto velocitate fit debilius. Motus velocitatem recta linea a fulcro immobili *c* designat, ad corpus perducta. Tunc enim corporis gravitas *e* latius intervallum *e b* pari temporis spatio dimetitur.

« Unde apparet nullum posse virtutis terminum assignari, sive posse vires in infinitum crescere et augeri. Nam quo magis pondus *e* ab immobili puncto *c* remotum erit, hoc ampliorem circuli portionem peragrabit ; ac proinde ejus celeritas major evadet, aut augebitur potentia, quæ apud mechanicos *momenti* nomine venit. Enimvero hoc tanquam principio omnis mechanica et statica, quæ rerum pondera discutit, innititur.

« XI. — *Ratio æquilibrii liquorum.* — Eodem modo, cum liquor gravis continetur in siphone inverso cujus ramorum oscula inæqualiter lata sunt, si mente dividatur altitudo liquoris contenti in unoquoque ramo, in plura folia valde tenuia, æqualis tamen spissitudinis, eorum foliorum unum, in ramo quem libuerit sumptum non poterit deprimendo impellere liquorem in alterum ramum, quin depressio et exaltatio mutuo reciprocentur ad quantitatem partium, quæ deprimentur, aut exaltabuntur v. g. si osculum loci *a b* latioris rami siphonis *a b c d* est centuplum ad locum alterius rami strictioris; ac proinde, quantitas partium ejus liquoris, quæ sunt e regione *a b*, est centupla ad quantitatem partium, quæ sunt e regione *c*, etiam vice versa exaltatio aut depressio partium, quæ sunt ad latus *c*, centupla erit ad depressionem aut exaltationem partium, quæ sunt ad latus *a b*. Ideo motus omnium partium rami *a b* præcise æqualis erit motui partium omnium rami *c*. Ac proinde, cum deprimentur quædam earum, nec magis nec minus efficaces erunt ad exaltandum alias, quam cæteræ deprimendo ad exaltandas primas. Unde sequitur, quod si numerus foliorum, in latiori ramo contentorum, æqualis est numero foliorum, quæ sunt in strictiori, hoc est, si liquor æqualis est altitudinis in duobus ramis liquorem unius, et liquorem alterius servaturos esse æquilibrium, quod non nisi a causa externa dissolvi poterit.

« XII. *Deum primum esse motorem.*—Cum solæ proprietates essentiales subjecti alicujus possint deduci ab ejus essentia, ubi ea cognita est, inutiliter tentaremus scrutari quomodo motus potuit primario introduci in corpus, quandoquidem ejus non est proprietas essentialis. Non ergo immorabimur in hujus materiæ disquisitione. Atque ut Deum agnoscimus materiæ creatorem, ita et illius primum motorem.

« XIII. *Satis esse supposuisse Deum creasse motum.* — Quandoquidem vero a philosopho alienum esset, ut singulis momentis Deum



miracula elicientem constituamus, ac semper ad ejus potestatem recurramus, id solum supponemus, eum, cum creavit mundi materiam, impressisse certam motus quantitatem in ejus partibus, ac proinde nunc solum continuare ordinarium suum auxilium, impediendo ne res ad nihilum redeant, unde eas deduxit, et sic indesinenter conservare in materia æqualem motus quantitatem. Ita ut nostrarum jam sit partium exquirere alias circumstantias motus, ac rimari causas secundas, aut naturales.

« De continuatione et cessatione motus.

« I. *Id quod quiescit, nunquam ex sese posse initium motus acquirere. Et id quod initium motus habuit, nunquam in se posse desinere moveri.* — Inter res examini subjiciendas de natura motus, hæc e præcipuis est, quæque maxime philosophorum animos exercet, unde scilicet corpus mobile continuationem motus habeat; sed concessis nostris principiis, non difficile est rationem reddere. Nam, ut ante a nobis notatum est, nulla res ex sese ad destructionem propriam tendit, nam ea est naturæ lex, ut res in eodem semper statu permanere debeant, nisi alteratio a quapiam causa externa accedat : sic, quod hodie exsistit, determinatum est ad perpetuam exsistentiam : ut contra, quod non exsistit, determinatum est, ut sic dicam, ad nunquam exsistendum : nec quoque ex sese potest exsistere, sed tantum si causa externa id producat : sic iterum, corpus quadratum ex se, semper quadraturam servaturum est atque ut id quod quiescit, nunquam moveri incipiet, nisi quidpiam id moveat, ita etiam quod aliquando incepit moveri, ex se nequit non continuitatem motus habere, donec aliquid occurrat, quod remoretur aut intercipiat ejus motum : atque ea est vera ratio cur lapis a motu non desistat, cum est extra manum projicientis.

« II. *Errorem esse credere corpora mobilia ex se ad quietem tendere.* — Neque adhærebimus trito illi, ab Aristotele sumpto, *quidquid movetur tendere ad quietem*, cum effatum illud nulla proba ratione fulciatur : quanquam enim ex parte, ea opinio niti videatur experientia eorum, quæ juxta nos geruntur ; quod lapis, et aliud quodvis corpus mobile non perstat in motu ; ex alia tamen parte destruitur, perpensis iis, quæ in cœlis geruntur, in quibus observationes mille integrorum annorum nullam observari concesserunt cessationem motus.

« III. *Opinionem Aristotelis non fulciri experientia.* — Adde his, ipsa experimenta eorum, quæ juxta terram contingunt opinionem eam, utrentur, non tueri. Nam reapse evidens est, corpora, quæ ante visa erant moveri, a motu desistere, ac quiete frui : sed nullatenus constat sponte ad eam vergere : nec quisquam unquam sibi finxit globum a majori tormento bellico explosum, qui penetrarit muri lapidei tres aut quatuor pedes, quietem affectasse, post eum effectum. »

N

***NATURA**, nature.* — Mot qui revient perpétuellement dans les scolastiques et surtout dans les thomistes. On appelait ainsi cet *aliquid* qui rend compte intrinsèquement du mouvement et du repos. Quelquefois aussi on prenait ce mot comme synonyme de celui d'essence ou de celui d'univers. C'est saint Augustin qui paraît avoir introduit ces deux acceptions. Mais la première resta usuelle, parce qu'elle était en rapport avec la conception métaphysique de l'antiquité : l'essence étant active chez les péripatéticiens le mouvement et le repos s'expliquaient dans les corps par leur mouvement. — *Voy.* PHYSIQUE.

NATURE SIDÉRALE ou CIEL.—Nous prenons ici ce mot dans son acception scientifique, et nous nous proposons d'examiner quelles étaient les diverses théories des théologiens scolastiques sur les principes généraux de l'astronomie. Il pourra paraître que nous sortons, par cet article, des limites de notre sujet. Quel rapport entre la science des astres et celle de Dieu ? entre le ciel des âmes et le ciel visible ? un rapport fort éloigné sans doute, mais il paraissait fort étroit aux théologiens du moyen âge et aux astronomes de la Renaissance. Cela nous suffit pour que nous devions, fidèles historiens, les suivre sur le terrain qu'ils ont choisi. Et ce serait rétrécir arbitrairement la philosophie scolastique que d'en éliminer, malgré les réclamations, une des doctrines particulières qui en faisaient continuellement partie

Il semblerait peut-être qu'à moins d'entrer dans les détails et en restant dans l'examen exclusif des principes, il suffit de dire : les scolastiques étaient partisans du système de Ptolémée. Mais cette réponse serait loin l'être complète, et, même à la rigueur, elle est inexacte. Le système de Ptolémée, et encore une fois nous ne parlons ici que de ses principes généraux, fut successivement modifié au moyen âge, et si bien modifié, qu'il finit par ne rester de lui, au XVe siècle,

qu'une forme scientifique, impuissante à se défendre elle-même, et qui devait bientôt faire place à de plus larges conceptions.

C'est sur l'histoire et l'origine de ces modifications, c'est sur leur rapport avec le mouvement des doctrines métaphysiques et théologiques que nous voudrions que l'on arrivât enfin à jeter quelques lumières. Le système de Copernic n'est pas né spontanément : comment et de quoi est-il né ? voilà le problème. Les annales de la théologie et de la philosophie nous semblent offrir quelques faits qui peuvent aider à le résoudre ; nous détachons d'un travail assez considérable, et que nous n'avons pas encore publié, les pages suivantes, qui aideront, croyons-nous à les comprendre.

. . . .

« Nous venons de présenter quelques considérations sur la théorie générale de l'univers, telle que la concevaient les scolastiques et sur les principes de philosophie auxquels elle se rattachait ; nous avons vu comment les transformations profondes que le dogme chrétien introduisit dans ces principes l'ébranlèrent peu à peu et finirent par lui substituer une théorie toute contraire. Mais il nous semble que nos lecteurs pourraient nous accuser de trop donner à l'esprit de système, si nous ne leur présentions une analyse fidèle des débats qui s'agitaient entre les écoles sur ces grandes questions. Cette analyse sera comme la vérification de notre doctrine historique.

« Il n'y avait pas au moyen âge un seul traité de philosophie qui ne contînt un traité *De cœlo*. Il précédait le traité *des éléments*, et venait après les théories sur les principes et les causes diverses qui expliquent ou régissent la nature. On le divisait d'ordinaire en trois parties : dans la première on recherchait ce qu'est le ciel en lui-même ; dans la seconde, comment il se meut ; dans la troisième, quelle est son influence sur les choses sublunaires.

« Demandons-nous donc en premier lieu (question assurément profonde), quelle est la substance du ciel, et d'abord est-il composé comme les autres corps, on pourrait dire comme les autres parties de la création, de matière et de forme ? Aristote, qui tendait toujours à en faire un intermédiaire entre l'Etre absolu et les êtres relatifs, voyait en lui un corps simple, et par conséquent dénué de toute matière. L'éternité, à ses yeux, était son caractère, et l'éternité exclut, dans la réalité qui en est revêtue, tout mélange de passivité (167). On comprend sans peine que cette argumentation péripatéticienne était peu admissible pour des Chrétiens. Les Pères de l'Eglise avaient dès l'origine protesté contre une doctrine cosmologique qui fait le ciel éternel, et qui dément des textes fameux de la *Genèse* ; ces textes étaient d'autant plus présents à leur mémoire que l'hérésie manichéenne qui a tant de rapport avec le dualisme d'Aristote, avait contraint les orthodoxes de leur prêter une attention particulière. Saint Augustin notamment avait établi avec une force d'érudition invincible, que d'après les Livres saints, Dieu a fait le monde, le monde tout entier, avec la matière informe : *Fecit mundum ex materia informi* (168). Et, pour le dire en passant, nous retrouverons encore cette autorité de saint Augustin et de la Bible invoquée par Duns Scot à l'appui d'une autre thèse qui allait directement à la négation du système céleste d'Aristote et de Ptolémée. Tant il est vrai que dans le merveilleux enchaînement des idées humaines, la foi a été pour la raison un appui nécessaire ! — Il va sans dire qu'après les Pères de l'Eglise Averrhoës reprit parmi les Arabes la thèse d'Aristote. (*De substantia orbis*, c. 2. — Com. cœli, 1.) Les scolastiques durent suivre évidemment l'opinion unanime des Pères de l'Eglise, et ils la suivirent en effet à l'exception de ceux qui ne prenaient pas les mots de matière et de forme en dehors de leur acception ordinaire (169). Duns Scot toujours curieux d'établir une ligne de démarcation entre les données de la raison et celles de la révélation, disait que, suivant les philosophes, le ciel est un corps simple, mais que suivant les théologiens c'est un corps composé. (SCOT., loc. cit.)

« Voilà donc le *ciel* qui, de par la théologie, se rapproche d'un degré des choses sublunaires : il y a en lui forme et matière. Mais quoi ? faut-il l'assimiler aux éléments ? C'est ce qu'avaient fait les Pères de l'Eglise, disciples, à cet égard, de Platon et de ce que les scolastiques appellent l'ancienne philosophie, c'est-à-dire, de la philosophie d'avant Aristote. Saint Augustin et saint Ambroise (170) notamment avaient abondé dans ce sens. Leur autorité semblait si grave aux

(167) Ruvius, l'université de Coïmbre et d'autres commentateurs, voulant *christianiser* Aristote, soutenaient que d'après lui le ciel n'est point totalement sans mélange de matière. Les scotistes, à cet égard, avaient bien mieux saisi la pensée intime du philosophe, parce qu'ils se préoccupaient moins de le glorifier en tout et toujours. (*Voy.* RUVIUS, in com. 1 *De cœlo*, c. 2, qu. 5 ; COÏMBRE, I *Cœli*, c. 2, qu. 4, art. 2.) L'université de Coïmbre, et avant eux Alexandre de Halès, citent les Pères de l'Eglise qui ont soutenu la même opinion que saint Augustin, et prouvent l'unanimité de leur sentiment sur cette question.

(168) Saint AUGUSTIN, *De Genesi ad lit.*, II, 11. — *Voy.* encore les écrits du même Père contre les manichéens, et notamment *De Gen. contra Manich.*, II, 7 ; *Contra adversarium legis et prophetarum*, II, 8 ; SCOT (2, d. 14, qu. 1), Pierre AURIOL, SUAREZ.

(169) Comme Gabriel Biel (2, dist. 12, qu. 2). — Durand de Saint-Pourçain, François de Mayronis, Auriol, Arriaga, Poncius, etc. On remarquera que Gabriel Biel, sur cette question, n'est pas du sentiment de son maître Guillaume Ockam ; celui-ci partage l'opinion des anciens docteurs saint Bonaventure, saint Thomas et leurs nombreux disciples.

(170) Saint Augustin, *De Genes. ad lit.*, II, c. 3 ; saint Ambroise, *Hexam.*, II, 3 ; saint Bonaventure,

franciscains que l'un d'eux répétait encore au XVII[e] siècle, à propos de cette question, le mot de saint Bonaventure : *In rebus dubiis melius est pie dubitare quam temere aliquid definire.* (S. BONAV., loc. cit.) Cependant la tradition péripatéticienne l'emporta et l'on déclara le ciel un corps distinct des quatre éléments et de toutes les choses sublunaires : *corpus distinctum a quatuor elementis et cunctis sublunaribus.* Et ce qu'il y a de curieux, sous la pression de l'opinion commune des philosophes, les interprètes même de la Bible finirent par y lire la réfutation de saint Augustin et l'apologie d'Aristote (171). Les scolastiques donnaient trois raisons à l'appui de leur thèse : 1° Le ciel est incorruptible, les éléments sont corruptibles; donc il y a entre eux différence de nature. On verra bientôt les discussions qui s'élevèrent entre les diverses écoles au sujet de l'incorruptibilité de la nature céleste; il nous suffira de dire ici que l'opinion d'Aristote, sur cette magnifique propriété, n'était à ses yeux que le corollaire de quelques principes que nous aurons bientôt l'occasion d'examiner. 2° Ce qui a un mouvement propre et distinct de tout autre mouvement a aussi une nature distincte. Or le ciel n'a-t-il pas son mouvement qui n'appartient qu'à lui, le mouvement circulaire, opposé et essentiellement opposé au mouvement rectiligne qui distingue les éléments? 3° La situation du ciel, sa beauté, son influence sur la nature, tout le met dans un rang à part et défend de le confondre avec quelque nature que ce soit. La place qu'il occupe n'est-elle pas la première de toutes? son lieu, le lieu suprême, *celui qui* contient et semble porter en son *sein* toutes les choses sublunaires? N'est-ce pas lui qui ramène à leur harmonie nécessaire les principes hostiles, puisque de sa haute et pacifique sphère, il est la cause universelle des corps mixtes, soit vivants, soit privés de vie? Enfin n'est-il pas le séjour des anges et des bienheureux (172)?

« On n'attend pas sans doute que nous réfutions ces arguments qui nous paraissent si bizarres et qui jadis pourtant ont paru péremptoires. Nous observerons seulement qu'ils se ramènent à deux principes, le premier qu'entre Dieu et le monde, au sein duquel nous vivons, il y a nécessairement un intermédiaire, moteur incorruptible, éternel, à qui il ne manque que l'absolue simplicité; le second que le mouvement est le signe de la nature intime des choses. De ces deux principes, le premier avait déjà été singulièrement entamé par la discussion des Pères de l'Eglise, soit contre les néo-platoniciens, soit contre les diverses sectes hérétiques, et ce qu'elle avait laissé dans la tradition philosophique; le second était encore debout et soutenait tant bien que mal l'antique édifice de la cosmologie péripatéticienne. On va voir cependant de quel côté il était attaqué et menacé, dès le XIII[e] siècle, d'une ruine prochaine.

« C'était un grave problème, aux XIII[e] et XIV[e] siècles, et ardemment discuté que de savoir si la matière du ciel est de la même espèce que la matière des choses sublunaires (*an materia cœli sit ejusdem speciei cum materia sublunarium*). La philosophie péripatéticienne qui voit en lui le premier moteur, la source de toute génération et de toute corruption, et le revêt ainsi d'attributs *providentiels*, condescendait bien au moyen âge à lui donner une *matière*, mais au moins fallait-il que ce fût une *matière* d'une nature sublime, une matière à part. C'est aussi ce qu'enseignaient Alexandre de Halès (part. II, quæst. 44), saint Thomas (part. I, quæst. 66, art. 2), Cajétan (*Ibid.*). Leur opinion cependant fut combattue et presque dès l'origine par les scolastiques qui prenaient moins à cœur la métaphysique péripatéticienne. Bonaventure (2, dist. 12, quæst. 1), Duns Scot (2, dist. 14, quæst. 1), Pierre Auriol (2, dist. 14, quæst. 1), Guillaume Ockam (quæst. 22), Arriaga (*Phys.*, disput. 2, sect. 11, subs. 2), si divers sur tout le reste, s'accordent à regarder les corps corruptibles et les incorruptibles, les supérieurs et les inférieurs comme participant à une matière de même espèce (173) (*eamdem specie materiam*).

« On devine assez, d'après ce qui précède, les arguments de l'école thomiste : ils étaient empruntés aux maximes d'Aristote; mais, pour comprendre le mouvement des doctrines et saisir la loi de leur progrès, il importe de se demander les raisons qui ont poussé les maîtres les plus illustres de l'école franciscaine à innover sur ce point fondamental (174).

« Ces raisons étaient de deux natures : théologiques et métaphysiques.

« Nous avons déjà dit que, suivant la plupart des Pères de l'Eglise et notamment suivant saint Augustin, la Bible semble ne reconnaître qu'une matière première et informe, de laquelle la puissance créatrice a tout formé. Ailleurs nous avons cité des textes sans réplique. Qu'il nous suffise de rappeler ici que les Pères de l'Eglise avaient longtemps lutté contre cette école philosophique qui essayait, dans les derniers siècles

2, dist. 14, quæst. 1, avaient étudié de près la question du *ciel*, tant au point de vue théologique qu'au point de vue métaphysique.

(171) *Voy.* LYRAN., in *Expos. Genes.*, I.

(172) « Locus, situs et influxus cœli aperte demonstrant ipsum a cæteris prænominatis differre. Etenim locus ejus est supremus, omnia sublunaria continens et circumvolvens, ad concordiam omnia revocans; est enim causa universalis mistorum, tum viventium, quam non viventium, ab omni contrarietate semotum... Eo magis cum sit domicilium angelorum et omnium beatorum in quo Deus ab eis videtur et possidetur. » (COLUMBUS, *De cœlo*, quæst. 1.)

(173) *Voy.* aussi TACON., tract. *De princip.*, sect. 1, act. 4; MOLIN., *De opere sex dierum*, disp. 5.

(174) Les Franciscains faisaient remarquer, du reste, que les *anciens philosophes* étaient de leur avis. En général, ils aimaient à s'appuyer sur les traditions antipéripatéticiennes.

de Rome, de rasseoir le paganisme sur les restes encore vénérés des traditions philosophiques. Cette école accordait aux Chrétiens qu'entre Dieu et l'homme il faut un médiateur, un intermédiaire. Mais, au lieu de chercher cet intermédiaire dans les trésors gratuits de la grâce, elle voulait le trouver dans les nécessités de la nature intime des choses. Elle ne disait pas : Dieu appelle l'homme au-dessus de sa nature, à une vision béatifique, qui en dépasse toutes les forces, par un don libre de sa munificence, et il le rachète par le Christ qui devient le centre de toute grâce et de tout pardon, l'universel et divin médiateur. Elle disait : Dieu, le vrai Dieu, la première hypostase, l'Un absolument simple, ne saurait, sans se diviser et déchoir, agir sur le monde. D'ailleurs agir, c'est répandre partout l'essence que l'on possède ; Dieu ne peut faire que quelque chose de semblable à lui-même ! Donc entre l'unité absolue et la variété infinie de ce monde, il faut, de toute nécessité, une série d'êtres ou tout au moins un être supérieur à celui-ci, inférieurs à celle-là. Cet être intermédiaire, agent suprême et cause universelle de tout ce qui est, véritable providence en un mot, c'est, suivant Aristote, le premier ciel, ce moteur mobile, qui joue un si grand rôle dans la philosophie. Plaçait-il à côté de cette entité singulière un certain nombre d'intelligences jouant dans le monde des esprits le même rôle qu'elle joue dans le monde des corps? C'est ce que le XII° livre de la *Métaphysique* laisse encore obscur pour nous, malgré les savantes recherches de M. Ravaisson. Quoi qu'il en soit, cette pensée est certainement celle des néo-platoniciens et des philosophes qui essayèrent de galvaniser par la métaphysique le squelette du paganisme. Pour eux, le ciel d'Aristote et les démons, c'est-à-dire les idées de Platon personnifiées, remplissaient ce grand rôle de médiation que la théologie chrétienne adore dans le divin Rédempteur. On comprend, d'après cela, comment la polémique dut être conduite entre les Pères de l'Eglise et la philosophie païenne. Les Pères empruntaient volontiers à la vieille civilisation, au sein de laquelle ils avaient été élevés, sa littérature et sa métaphysique. Ils aimaient avec tendresse le génie de Platon, ce génie aux ailes célestes qui allait comme d'instinct à tout ce qui est sublime. Quelques-uns même se sentaient une certaine prédilection pour la sévère logique d'Aristote. Mais, quelles que furent leurs tendances, ils réagirent unanimement et avec force contre toute doctrine qui, au lieu d'admettre seulement deux termes, Dieu et le monde, prétendait en imposer trois à l'esprit humain, Dieu, le monde et je ne sais quel intermédiaire. Ils sentaient bien qu'on ne créait cet intermédiaire que pour se passer du Christ. Enlever leurs attributs divins et aux démons et au ciel, tel fut le but souverain de leur polémique la plus éloquente et la plus spirituelle. Pour atteindre ce but, ils méditèrent sur les rapports intimes qui existent entre toutes les parties de l'univers fini. Au lieu de voir, en dehors de Dieu, deux régions distinctes, ayant chacune ses lois, ses principes, son organisation, ils n'en virent qu'une où régnait une même et unique harmonie et où l'on sentait pour ainsi dire circuler partout une vie partout identique à elle-même. Lorsque l'hérésie manichéenne se fut déclarée, les Pères eurent encore un nouveau motif, nous l'avons déjà remarqué, de rechercher partout les traces de cette harmonie, de cette unité profonde de toutes choses. Ils se mirent à l'œuvre, avec une ardeur infatigable, pour combler l'abîme que les nouveaux dualistes creusaient dans l'univers et pour renouer les liens des êtres brisés par l'hérésie. La terre, suivant elle, était l'œuvre de Lucifer, et seul le ciel avait une pure et sainte origine. Les docteurs orthodoxes réhabilitèrent notre pauvre planète et firent ressortir ses rapports avec les astres auxquels on attribuait une origine si différente. Puis, les manichéens admettant l'autorité de l'Ecriture sainte, on alla y chercher les textes, en effet très-nombreux, où l'harmonie de toutes les parties de l'univers, sans exception, est enseignée et d'où il résulte que toutes sont sorties d'un même chaos, d'une même *matière première*. Saint Augustin, qui résume en lui les Pères de l'Eglise, analyse ces textes avec une puissance souveraine, et l'on peut dire que le vif sentiment de l'unité des choses fut presque tout son génie.

« Ce magnifique travail de philosophie et d'exégèse, qui signala les deux siècles qui précèdent la chute de l'empire romain, sembla oublié un instant, alors que la métaphysique du moyen âge se constitua dans une pensée toute péripatéticienne. Mais il était trop conforme au génie vivant du christianisme pour s'effacer de la mémoire humaine ; et lorsque le progrès de la métaphysique, progrès dû lui-même à l'influence du dogme, eut remis l'esprit humain sur ses traces, il apparut avec ses résultats dans toute sa splendeur; et presque tous les docteurs du XIV° siècle, scotistes, ockamistes, voire même d'anciens partisans de saint Thomas, reconnurent que la thèse philosophique qui attribue et au ciel et à la terre une matière de même espèce est la plus conforme aux traditions de la théologie.

« Les raisons métaphysiques alléguées par les Franciscains tenaient aux principes les plus généraux et les plus intimes de leur doctrine, et spécialement à leur conception de la matière. Pour les péripatéticiens purs, tout l'être s'absorbe dans la forme, non sans doute que la matière soit un pur néant ou une abstraction, à leurs yeux : *prope nihil*, c'est leur devise, comme celle de tous les scolastiques..... »

NICOLAS DE CUSA est un des hommes qui, après Scot et Ockam et avec Gerson, marquent les grandes étapes de l'évolution supérieure qui fait aboutir la science antique à la science moderne. — Il ne pose pas seulement avant Copernic, son glorieux dis-

cipe, le vrai système du monde; ce qu'on ignore généralement et ce qui est vrai c'est qu'il devine la pesanteur de l'air, qu'il pressent vaguement la loi de l'équilibre des liquides et une transformation dans les mathématiques. C'est ce qui ressortira de nos citations.

Cusa a donc tenu dans sa main les premiers fils d'une foule de révolutions importantes dans l'ordre des connaissances humaines.

Il est le précurseur à la fois de Copernic, de Galilée et de Jordano Bruno : la nouvelle astronomie, la nouvelle physique, une nouvelle métaphysique apparaissaient dans ses écrits à travers les nuages d'un vague mysticisme. En d'autres termes il est le premier maître de la rénovation scientifique.

Mais qu'est-ce qui l'a conduit à l'idée de cette rénovation? Quels sont ses antécédents? Quelles sont ses origines? D'où vient-il? A quoi se rattache-t-il? Quels principes l'ont déterminé notamment à créer une astronomie si contraire à celle de Ptolémée? ce qui revient à dire, d'où est sortie l'astronomie dont la postérité a fait honneur à Copernic?

Voilà bien des questions et des questions graves et complexes.

Elles ne pourraient être résolues sans de longs développements que les limites de cet ouvrage nous interdisent. Nous nous bornerons donc à citer quelques fragments de nos études sur ce grand et bizarre génie, laissant à nos lecteurs le soin de compléter les chapitres et de combler les lacunes.

FRAGMENTS D'ÉTUDE SUR CUSA.

§ 1er. — *Sa biographie.*

Nicolas de Cusa, cardinal, métaphysicien et astronome du XVe siècle. C'est un des hommes de cette époque et peut-être de toutes les époques qui mériteraient le plus une biographie. On le trouve sur toutes les routes où a marché le génie moderne. Simple, modeste, vertueux, il n'eut qu'une ambition, celle de savoir, et cependant il sut se résigner sur plusieurs points à de simples conjectures. Il était fort porté aux idées mystiques, et néanmoins il sut agir et déployer dans sa vie pratique une certaine fermeté. Sous ce rapport comme sous beaucoup d'autres il ressemble à Gerson, mais c'est un Gerson moins suave peut-être et certainement plus métaphysicien. Ses débuts littéraires sont peu connus. On a écrit qu'il fut Dominicain; d'autres veulent qu'il ait été chanoine régulier. La première de ces hypothèses est très-peu probable; la seconde n'a aucune preuve contre elle, mais aucune preuve aussi à invoquer. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il naquit en 1401, dans un village du diocèse de Trèves, sur la Moselle, auquel il a emprunté son nom. Son père, pauvre pêcheur nommé *Jean Crebs*, ne pouvait subvenir aux frais d'une éducation libérale. Le comte de Manderscheid s'en chargea, et c'est grâce à lui que le jeune Nicolas fut élevé à Deventer. Après avoir fait dans cette université des études fort brillantes, il parcourut l'Allemagne, apprenant non-seulement ce qui était l'objet habituel de l'enseignement scolastique, mais l'alchimie, les mathématiques, l'astronomie, l'hébreu, la politique, l'histoire. A trente ans nous le trouvons déjà connu, apprécié et archidiacre de Liége. — C'est en cette qualité qu'il assista au concile de Bâle. Il y prit une attitude à la fois très-ferme et très-conciliatrice, dont son livre *De concordia catholica* est un indice. Son but était de s'associer à une œuvre de régénération nécessaire au sein de l'Eglise sans néanmoins attenter aux droits du Saint-Siége. Pour l'atteindre, il analysa avec une grande sagacité les rapports réciproques et la double autorité du concile et du Pape. Les principes qu'il développa dans cet ouvrage demeurèrent la règle de sa foi même lorsqu'il se fut prononcé pour Eugène IV. Le Souverain Pontife ne l'en chargea pas moins de plusieurs missions très-importantes. Il fut notamment envoyé à Constantinople en 1435 pour y porter des propositions conciliatrices et y poser les bases d'une réunion religieuse destinée à arrêter les efforts menaçants de la puissance turque. Le demi-succès qu'il obtint dans cette mission engagea Nicolas V à lui en confier une autre de même nature. Mahomet II venait de conquérir Constantinople et menaçait l'Europe. Cusa démontra aux diverses puissances européennes combien elles étaient intéressées à apaiser leurs querelles intérieures vis-à-vis d'un adversaire si redoutable. Tel fut l'objet de son *De pace fidei*. Outre ces divers travaux qui rattachent Cusa à la question orientale, il en accomplit d'autres en Allemagne. Il y alla trois fois et se préoccupa surtout de la réunion des Bohémiens, auxquels il adressa une longue lettre sur l'usage de la sainte communion. Il fut même quelque temps gouverneur de la ville de Rome. Mais il avait un ennemi acharné dans la personne de l'archiduc Sigismond. Celui-ci profita d'une querelle de Cusa avec quelques moines dissolus de Brixen (le cardinal avait été promu depuis 1448 à cet évêché) pour le faire arrêter. Cusa, après une longue détention, dut se retirer à Todi en Ombrie où il mourut le 11 août 1464. N'oublions pas de mentionner parmi ses ouvrages politiques son fameux traité *De conjecturis novissimorum temporum*, écrit en 1442. C'est une sorte de prédiction sur l'avenir de l'humanité. L'auteur est conduit par les calculs mystiques à placer la lutte du Christ et de l'Antechrist au XVIIIe siècle, vers l'année 1734.

Mais au milieu de cette vie en apparence toute dévolue à l'action sociale et ecclésiastique, cet esprit actif avait trouvé du temps pour les spéculations qui lui semblent le plus étrangères. Les questions de métaphysique, de théologie — pour ne pas dire de théosophie — d'astronomie, de physique générale, ne furent pas pour lui un seul instant sans intérêt. Au milieu même des préoccupations ecclésiastiques qui devaient l'assail-

lir, il entretenait le concile de Bâle de la nécessité d'apporter une réforme dans le calendrier. Mais ce ne sont pas seulement les réformes de détail qui le préoccupaient; et c'est en grande partie par là qu'il se distingue de Gerson. Notons cependant qu'il soutint les mêmes opinions théologiques que lui, et que reçu docteur en droit canon à l'Université de Paris, il participa toujours singulièrement de son esprit qui était à cette époque celui de Pierre d'Ailly et de ses illustres disciples.

Le *De docta ignorantia* est le premier ouvrage de philosophie générale écrit par Cusa. Il renferme un système complet de physique, d'astronomie, de métaphysique et de théologie. Nous retrouverons plus tard les diverses idées fondamentales de ce système résumées plus brièvement dans le *De apice theologiæ*, et développées fragmentairement dans le *De ludo globi*, dans le *De visione Dei*, dans le *De Beryllo*, dans divers traités de mathématiques, puis enfin creusées profondément et ramenées à une notion fondamentale dans le *Possest*.

Tous ces travaux attestent une énorme activité d'esprit, d'autant plus que chacun renferme, outre une érudition incontestable, quelques idées neuves et dont chacune dut, au moment où elle fut lancée, paraître un paradoxe.

On voit que Cusa par sa biographie, dont le théâtre est l'Europe tout entière et qui se termine par un cachot, ressemble déjà aux grands novateurs du XVIe siècle. Il n'a pas encore leur fougue, il a déjà leur secrète inquiétude. L'aventure n'envahit pas toute son existence, mais elle y joue son rôle et l'amour du mystère constitue le fonds intime de son âme. C'est pourquoi, nous avons voulu comme avant-propos insister sur quelques détails d'une vie curieuse à tant de titres et qui jette une certaine lumière sur les écrits et les doctrines non-seulement de l'homme, mais du siècle.

Cusa est une préface de la Renaissance, nous dirons presque que c'est son premier mot. Il finit la scolastique, car il est un disciple d'Ockam et de Pierre d'Ailly; il inaugure le siècle de la cosmogonie nouvelle, car il est le maître de Copernic.

C'est assez dire, ce semble, qu'un homme de cette trempe aurait dû être étudié avec le soin le plus minutieux. Quelle volupté savante pour un burin délicat comme celui de M. Cousin ou de M. Charles de Rémusat, de reproduire trait pour trait sur la toile des siècles, cette figure mélangée et pourtant simple et une, où se réfléchissent les derniers rayons du moyen âge et les premiers de la pensée moderne. Quand une telle physionomie n'intéresserait pas par elle-même, le double jour qui l'éclaire serait digne déjà de toutes les analyses; mais de plus cet homme-transition est un grand homme, non pas un grand homme à la manière des époques organiques ou classiques, tête réglée, puissante et méthodique, où tout est en ordre, le présent, le passé et l'avenir, l'inspiration et la tradition, le oui et le non, (ordre souvent artificiel), mais grand homme des époques orageuses, où tout lutte, s'efforce, crie, gronde et enfante. Il a des erreurs impardonnables; il incline au panthéisme, lui qui est cardinal; il croit avoir découvert la quadrature du cercle, lui qui est élève de Puerbach et il mérite les sévères réfutations de Regiomontanus; il se fait l'éditeur de je ne sais quelle apocalypse sur les derniers temps de l'humanité, lui qui est chargé de missions graves auprès des peuples, des princes et des conciles. Mais cet esprit chimérique, qui est capable de folies énormes, est capable aussi de vérités admirablement lumineuses. Il pose le premier dans les temps modernes et à plusieurs reprises, au nom de principes qui tous ne sont pas sans valeur, la grande hypothèse astronomique, disons mieux, cosmogonique qui doit illustrer à toujours le nom de son retentissant disciple, Copernic; un des premiers il essaye de ramener la notion de la matière à celle de l'étendue, en séparant de celle-ci la notion du principe du mouvement, ce qui le sépare radicalement de la tradition de Démocrite et en fait le précurseur de Descartes; un des premiers le premier peut-être, il conçoit que le mouvement étant un principe à part qui ne se rattache en rien à l'essence spécifique des êtres, ne s'explique pas simplement par cette nature spécifique, au delà de laquelle il n'y a rien et doit pouvoir, en conséquence, être soumis à des lois universelles et mathématiques; vérité lumineuse qui implique l'existence d'une science toute nouvelle, la mécanique. Un des premiers, le premier peut-être, par une application remarquable de principes précédents, il déclare que l'air est *pesant*, et indique même quelques expériences assez bonnes pour prouver sa pesanteur; le premier, il estime que le mouvement des astres ne doit pas être expliqué purement et simplement par le caractère de ces corps, mais par des considérations semblables à celles qui rendent compte des mouvements terrestres. En d'autres termes, en astronomie et en physique, il est aussi novateur que Copernic et Galilée, bien qu'il n'ait pas encore les moyens de vérification dont ceux-ci disposeront plus tard. Abordons-nous les questions de pure philosophie? nous ne le trouvons guère moins audacieux et heureux dans ses audaces. Un des premiers, il cherche le point de départ des spéculations métaphysiques, dans la contemplation de la conscience ou de l'âme; il invente avant Descartes des formules qui équivalent presque au *cogito, ergo sum*. Un des premiers, il comprend ce qu'il y a de vide et de ridicule dans la conception antique de la possibilité pure et indéterminée considérée comme premier élément de la substance; et sans la bannir complétement, il la modifie en elle-même, en adoptant la pensée de Scot sur l'acte entitatif de la matière, et en subordonnant cette conception encore très-incomplète à celle de l'*acte-puissance*, des

Possest, nous dirions presque de la force. Un des premiers enfin, il établit que les données sensibles, non-seulement ne nous révèlent rien sur la nature intime de l'âme, mais nous laissent ignorer celle des choses que nous ne pouvons atteindre que par de lointaines conjectures.

Sans doute à toutes ces vérités hardies et fécondes bien des erreurs graves se mêlent pour les compromettre, quelquefois pour les stériliser. Néanmoins, il n'est guère possible de ne pas voir dans Cusa une intelligence du premier ordre, et un de ces hommes de pressentiments sublimes que l'histoire intellectuelle doit étudier entre tous.

Cependant lisez tous nos historiens français, aucun n'en fait mention, si ce n'est en passant; M. Cousin et M. Hauréau regardent le XVe siècle comme l'époque de la décadence scolastique, celle où l'école s'immobilise, se dégrade, se condamne aux vaines subtilités. Il est vrai que Cusa aurait pu trouver grâce à leurs yeux, comme écrivain de la renaissance; mais la renaissance ne leur semble qu'une pure et simple réédition des théories antiques, sans originalité aucune. Au milieu de ces diverses erreurs, Cusa devait passer pour un personnage assez indifférent. On l'a donc laissé dans l'ombre.

Quelques historiens allemands ont eu à un plus haut degré le sentiment de la réalité; ils ont compris que cette physionomie méritait l'attention publique. Mais ils sont restés dans le vague d'une contemplation sentimentale. Ils ont constaté, à la vérité, avec beaucoup de soin, ce que personne n'ignore, à savoir, que Cusa a le premier émis et développé l'idée fondamentale de l'astronomie moderne; mais ils se sont bornés à cette constatation et à quelques remarques générales et indécises. C'est que, considérant Cusa en dehors de la série intellectuelle à laquelle il appartient, ne sachant pas le rattacher à cette grande tradition qui le ramène à Scot par Gerson, Pierre d'Ailly, Gabriel, Biel, Sirectus, Mayronis et Ockam, cette grande intelligence isolée n'a été pour eux qu'un objet d'admiration, et non d'étude approfondie.

§ II. — *Ouvrages de Cusa.*

Les ouvrages, trop peu étudiés, du cardinal de Cusa ont été publiés à Bâle en 1565, en trois tomes qui renferment les traités suivants :

1° *De docta ignorantia; — Apologia doctæ ignorantiæ; — De conjecturis; — De filiatione Dei; — De Genesi; — Idiotæ; — De visione Dei; — De ludo globi; — De fortuna; — Compendium, directio unitatis.*

2° *De annuntiatione; — Excitationum*, lib. 10; — *De æqualitate; — De catholica concordantia; — Epistolarum libri; — De pace fidei; — celebrationum Alchorani liber; — De novissimo die.*

3° *De geometricis transmutationibus; — De arithmeticis complementis; — De mathematicis complementis; — De quadratura circuli; — De sinibus et cordis; — De una recti curvique mensura; — Complementum theologicum; — De mathematica perfectione; — Reparatio Kalendarii; — Correctio tabularum Alphonsi;* — et alia quædam in fine ex Gaurica in Cusam adjecta.

Ce qui frappe d'abord, en parcourant ces simples titres d'ouvrages, c'est l'union qu'ils décèlent dans l'intelligence de Cusa entre les études mathématiques ou astronomiques, et les études philosophiques. Ce caractère doit bientôt se reproduire dans les savants illustres du XVIe et du XVIIe siècle, et il est un signe de la révolution philosophique qui s'accomplit. On aura sans doute aussi été frappé du mot étrange de *Possest* qui est au frontispice d'un de ses traités les plus curieux; ce mot que nous ne trouvons dans aucun scolastique n'est pas seulement une nouveauté dans le langage, c'est, on le verra plus loin, une nouveauté, et des plus fécondes, dans la métaphysique. Enfin ces autres titres fort clairs, mais très-significatifs, *De docta ignorantia, De Deo abscondito*, indiquent aussi que l'époque est venue où la vieille ontologie épuisée n'espère plus trouver de vérités certaines dans les anciennes voies, et sera contrainte à chercher Dieu et l'être, non plus dans le monde visible qui n'en contient que les vagues symboles, mais dans l'âme où celui-ci se sent lui-même, et où l'autre rayonne.

§ III. — *Le « De docta ignorantia. »*

Ce qu'il y a de plus curieux incontestablement dans le *De docta ignorantia*, c'est l'opinion explicite de l'auteur sur l'astronomie de Ptolémée. Il nie clairement que le centre de la terre soit le point fixe autour duquel se meuvent les sphères célestes. « Il est impossible, » dit-il, « que dans la machine du monde, il y ait un centre fixe et immobile.... donc la terre, qui ne peut être le centre de l'univers, ne saurait non plus être privée de tout mouvement. Donc la terre est mobile, et son mouvement est circulaire, bien qu'elle ne décrive pas dans sa marche une circonférence parfaite. »

« Propter quod aliquid machinam mundanam habere, aut istam terram sensibilem, aut aerem, vel ignem aliud quodcunque pro centro fixo et immobili, variis motibus orbium consideratis, est impossibile... Terra igitur quæ centrum esse nequit motu omni carere non potest... Terræ igitur figura est mobilis et sphærica et ejus motus circularis, et perfectior esse potest. »

Il est impossible de ne pas voir, dans des passages aussi clairs, le germe du système de Copernic, surtout lorsqu'on sait que Copernic a étudié sous le cardinal de Cusa. Mais tout l'intérêt historique de cette question est de savoir où le cardinal a puisé cette heureuse et hardie hypothèse du mouvement de la terre qui a déterminé tout le travail scientifique du siècle suivant. Or, nous trouvons, à cet égard, dans le *De docta ignorantia* de précieuses données. Ce n'est point par l'analyse des phénomènes astronomiques que Cusa est parvenu à la vérité, c'est par

l'analyse philosophique des principes ontologiques sur lesquels reposait la conception de Ptolémée; et c'est pourquoi il affirme beaucoup moins qu'il ne nie. Que voit-il dans cette conception qui avait, durant tant de siècles, satisfait la pensée humaine? Ce qu'il lui reproche, c'est d'admettre dans le monde corporel un centre absolument fixe et un repos absolu. Il y a, suivant lui, dans ce vaste univers, une harmonie profonde de toutes choses avec chacune et de chacune avec toutes en vertu de laquelle elles se pénètrent, pour ainsi dire, dans un échange perpétuel d'actions et de réactions de leurs effluves mutuelles, de telle sorte que rien n'est isolé, indépendant, vivant d'une vie à part au sein de son essence solitaire. Tout est donc *conditionnel* et la relation est partout, parce que partout circule la vie; et ce monde est une vaste, une ardente aspiration vers un terme qui n'est pas en lui, et auquel tous les êtres, s'aidant mutuellement dans leurs efforts, et placés à divers degrés sur l'échelle de la perfection, tendent sans cesse, sans jamais l'atteindre. Cette gravitation universelle vers une fin suprême et inaccessible exclut le repos, et, parce que le repos n'est jamais qu'apparent, la nature de chaque individu ne se réalise jamais en lui : elle est un idéal éternel. Donc point de centre fixe et immobile dans le mécanisme universel, donc aussi point de circonférence parfaite décrite par les sphères célestes, point de sphéricité parfaite dans les planètes, comme on le croyait généralement avant Copernic et avant Képler. « La machine du monde, » dit Cusa, pour marquer plus fortement cette impossibilité d'un centre fixe et absolu autour duquel les astres se mouvaient suivant une circonférence, « la machine du monde a son centre partout, et sa circonférence nulle part (175). » Admirable et puissante formule que nous retrouvons plus tard dans Copernic, dans Galilée, dans Jordano Bruno, dans tous les grands novateurs du XVIe siècle, et dont le dernier écho semble, à travers deux cents ans, retentir jusqu'à Pascal! Et il n'y avait pas seulement dans ces propositions de Cusa la négation explicite de l'hypothèse péripatéticienne, il y avait de plus quelques-uns des principes les plus féconds qui ont créé la science du *mouvement*, et qui par cette science ont créé ou modifié toutes les autres. Les anciens et les scolastiques faisaient entrer dans toutes leurs constructions scientifiques l'idée du repos absolu; c'était le lieu naturel du corps, celui où il se reposait, qui déterminait son essence; et la théorie des quatre éléments était, en partie du moins, fondée sur ce principe, aussi bien que la théorie du système général des lieux. Les corps tendant à leur centre, ou à leur lieu naturel, le mouvement décelait leur nature; et c'est ainsi qu'on arrivait à la doctrine fameuse qui distingue le mouvement naturel et celui qui doit être attribué à une cause étrangère. Or, il est facile de voir que cette doctrine nie par avance l'astronomie de Copernic : car, pour n'en donner ici que deux raisons péremptoires, d'une part elle implique la possibilité et même l'existence de mouvements simples curvilignes, et de l'autre, elle repousse, comme absurde, l'opinion qu'un seul corps puisse avoir deux ou plusieurs mouvements naturels. En d'autres termes, elle condamne l'hypothèse de Copernic, qui reconnaît deux mouvements à la terre et elle absout l'hypothèse de Ptolémée, qui explique les phénomènes célestes, et qui les meut suivant une courbe, comme la force inhérente aux natures élémentaires ou sublunaires les meut suivant une ligne droite. Vis-à-vis toutes ces théories scientifiques et vis-à-vis la doctrine sur le mouvement qui les domine toutes, que fait Cusa? Il nie la doctrine sur le mouvement. A la distinction entre le mouvement naturel et le mouvement violent qui est un des principes de l'ancienne conception scientifique, il substitue la distinction entre le mouvement absolu et le mouvement relatif qui est un des principes de la nouvelle. Ainsi, d'après lui, le mouvement, lien de la puissance et de l'acte, est un principe à part, et qui dès lors ne saurait être considéré comme la manifestation de l'essence des corps, essence qui est et reste invisible. Il a ses lois propres et qui doivent devenir le sujet d'une étude spéciale, et auxquelles tous les corps sont soumis, quelle que soit leur nature. Nous voilà bien loin des principes scientifiques du moyen âge; mais dans quelle métaphysique Cusa a-t-il été chercher ces grands axiomes, aujourd'hui si communs, alors si ignorés et si peu admis? En d'autres termes, si son système astronomique s'appuie, comme nous l'avons vu, sur la conception de l'impossibilité physique du repos absolu et d'un centre fixe et immobile dans l'univers, à quelle idée de l'être ou de la substance se rattache elle-même cette conception si féconde?

Le cardinal nous l'apprend encore dans son *De docta ignorantia*.

Son hypothèse astronomique nous y est donnée comme un corollaire de la théorie du mouvement, *Corollaria de motu*, dit-il expressément, et cette théorie du mouvement, dans son système, est une application particulière de sa métaphysique.

Cette métaphysique est simple, elle est la négation de la métaphysique péripatéticienne : il n'y a point de possibilité pure dans les choses, suivant Cusa, toute possibilité est en Dieu, parce qu'il conçoit toute chose, et en vertu de sa nature et en vertu de sa volonté; de même, toute forme et tout acte, à prendre ces mots dans leur acception rigoureuse, sont dans la forme absolue, qui est le Verbe du Père; et de même encore, le mouvement absolu, et le repos absolu ne sont qu'en Dieu où ils s'identifient.

(175) « Unde erit machina mundi quasi habens ubique centrum et nullibi circumferentiam. » (Lib. II, c. 12.)

« Non est motus aliquis absolutus, quoniam absolutus est quies et Deus, et ille complicat omnes motus. Sicut igitur omnis possibilitas est in absoluta, quæ est Deus æternus, et omnis forma, et actus in absoluta forma, quæ est verbum Patris et Filius in divinis : ita omnis motus connexiones et proportio et harmonia unicus est in absoluta connexione divini Spiritus, ut sit unum omnium principium Deus, in quo omnia, et per quem omnia sunt, in quadam unitate Trinitatis similitudinarie contracta secundum magis et minus, intra maximum et minimum simpliciter, secundum gradus suos, ut alius sit gradus potentia, actus et connexionis motus in intelligentiis, ubi intelligere est movere : et alius materiæ, formæ et nexus in corporalibus ubi esse est movere. » (L. II, c. 10.)

Il est visible qu'en rejetant la théorie de la possibilité pure ou de la matière première prise comme élément de l'être, et en regardant le principe du mouvement comme distinct de la forme, Cusa se sépare du camp péripatéticien : mais ne fait-il que renouveler le platonisme, voilà la question ?

Il est certain qu'en plus d'un passage le cardinal prend en main la défense de Platon contre Aristote. Cependant on aurait tort de conclure que son rôle s'est borné à ressusciter les doctrines de l'académie. L'académie plaçait ses idées ou ses types multiples et visibles en Dieu par l'intelligence humaine, comme le lycée plaçait dans les choses, et à côté de leur *matière*, des formes substantielles, discernables par certains moyens logiques. Cusa n'admet ni la *possibilité* d'atteindre aux types éternels, ni la *puissance* de dégager la forme ou l'universel dans les choses sensibles ; bien plus il n'admet ni l'existence sensible des formes proprement dites, ni la multiplicité des idées divines. Ces idées, suivant les platoniciens, sont comme un intermédiaire entre la diversité et la variété. . . . .

. . . .

§ IV. — *Le platonisme a-t-il eu la principale part dans la rénovation des sciences; Cusa peut-il être considéré comme platonicien ?*

Quelques écrivains ont déjà regardé le platonisme comme ayant présidé à la rénovation scientifique et intellectuelle du XVe et du XVIe siècle. Cette opinion, à la vérité, n'a été jusqu'ici avancée que d'une façon timide et indirecte, mais nous la croyons appelée à se produire bientôt sur une assez vaste échelle. Quand on sera sorti un peu du préjugé aveugle et vieilli, qui explique tout dans l'humanité avec ces cinq syllabes, *observation*, on dira peut-être que le moyen âge fut voué, soit par sa position, soit par l'esprit de l'Eglise, à l'adoration d'Aristote, et que c'est l'esprit platonicien qui, dissolvant toutes les chaînes, a introduit dans le monde moderne la liberté, la vie, la science.

Cette explication serait plus soutenable à coup sûr que celle que nous trouvons aujourd'hui dans les livres, dans les revues, dans l'enseignement public

Cependant elle est fausse. Quoiqu'elle ne fasse encore que poindre à l'horizon, elle a déjà déterminé un certain nombre d'appréciations historiques sur les principes philosophiques de quelques novateurs ; et c'est ainsi que Cusa a été regardé comme un platonicien.

Cette appréciation est-elle exacte? Nous ne le pensons pas.

D'abord quand il serait vrai que Cusa invoquât souvent le nom de Platon, et se mît sous l'égide de sa doctrine, il ne s'ensuivrait pas qu'on pût le classer purement et simplement dans l'histoire en lui mettant l'étiquette de platonicien. Autre chose est dans un corps une propriété réelle, autre chose une propriété fondamentale, vivante, caractéristique, qui serve à le mettre dans son cadre naturel. De même aussi, dans une intelligence, autre chose est une opinion quelconque qu'elle adopte en effet, soit de gré, soit par habitude, soit par entraînement logique, autre chose une doctrine profonde, et en quelque sorte *idiosyncrasique* qui constitue son attitude, sa mission, sa physionomie originale. Par exemple, Jordano Bruno est, à quelques égards, un panthéiste; mais croit-on qu'on le décrive suffisamment, quand on se borne à dire qu'il se fit de l'absolu une idée panthéistique? Pas le moins du monde ; car cette simple affirmation permettrait de le placer côte à côte avec les esprits qui lui ressemblent le moins. Les éléates aussi ont été des panthéistes, et les stoïciens, et les alexandrins, et les gnostiques, et David de Dinant, et une foule d'autres. Or, quel rapport entre Zénon d'Elée et Jordano Bruno? Quel rapport même entre Jordano Bruno et Spinoza ? Laissons donc de côté ces classifications artificielles dont on a abusé, et revenons à la vérité des physionomies historiques.

La vérité est que Cusa n'a pas une admiration sans réserve pour Aristote. Déjà l'Université de Paris, presque tout entière, reprochait, dès la fin du XIIIe siècle, à l'école thomiste, de trop sacrifier aux péripatéticiens ; Scot, qui les adopte pour ses maîtres, ne craint pas de poser assez souvent les limites d'une approbation qui n'est pas constante ; il cite parfois Platon avec honneur et l'absout de quelques-unes des accusations que lui intente son infidèle disciple ; un de ses élèves immédiats, François de Mayronis, alla plus loin encore dans cette voie, il s'annonça presque comme un platonicien, et critiqua avec amertume certains principes d'Aristote. Ockam combattit surtout l'application de ces principes aux questions de théodicée, de théologie et de morale. Le mouvement de réprobation contre les abus et même contre l'usage de l'aristotélisme commença, dès lors, à devenir général parmi les novateurs. Jadis c'était les esprits tremblants et rétrogrades qui repoussaient le stagirite ; maintenant ce sera le tour des in-

telligences hardies et penchées sur l'avenir. Déjà Pierre d'Ailly et Gerson se mettent complétement en dehors de l'école péripatéticienne, sans la maudire toutefois : double preuve qu'elle n'est plus rien ou presque plus rien pour eux. Cusa a une attitude analogue à la leur. Il n'est ni un ennemi, ni un ami d'Aristote ; il ne le combat point, il ne se met pas sous sa servitude : il le juge.

Mais, comme nous allons le voir, il juge également Platon, et tout en s'appuyant de ce beau génie contre Aristote, il ne tente pas moins de faire dans ses doctrines la part du vrai et du faux.

C'est dans son singulier opuscule *De beryllo*, que Cusa a le plus complétement abordé la question historique.

Dans ce traité, il mesure tous les philosophes et tous les systèmes à sa conception fondamentale des trois éléments constitutifs de la substance, l'acte, la puissance et leur rapport. Son opinion définitive est que Platon et Aristote n'ont bien compris, ni l'un ni l'autre, ce troisième élément sans lequel, dit-il, ni le premier ni le second ne peuvent être vraiment saisis par l'intellect humain.

Mais analysons de plus près sa théorie sur les philosophes de l'antiquité.

Suivant lui (et il emprunte cette opinion à Aristote), c'est Anaxagore, sinon Démocrite d'Abdère qui le premier posa un principe intellectuel des choses. Il fut par là le maître vénéré et d'Aristote et de Platon. Ce que ces deux derniers lui ajoutèrent, c'est un vague pressentiment de la Trinité.

« Visus est autem uterque hoc principium per rationem reperire. Et Plato principium, a quo omnia condita nominat conditorem intellectum et ejus patrem Deum ac cunctorum causam. Et ita primo apud primum omnia esse dixit, ut sicut in duplici causa, efficienti, formali et finali. Secundo dicit omnia esse in conditore intellectu; quem primam dicit Dei creaturam et asserit generationem ejus a primo esse quasi filii a patre, Hunc intellectum quem etiam sacræ litteræ sapientiam ab initio et ante omnia sæcula creatam et primo genitam omnis creaturæ nominant : dicit conditorem, quasi inter causam et causata sensibilia mediatorem, qui exsequitur imperium seu intentionem potius. Tertio videt per universum diffundi spiritum seu motum, cuncta quæ in mundo sunt connectentem et conservantem. Apud igitur Deum omnia videt primo, modo essendi primo et simplicissimo, sicut omnia sunt in potestate effectiva et omnipotenti. Secundo videt omnia esse, sicut in executore imperii sapientissimo. Et hunc essendi modum vocat secundum. Tertio videt omnia esse ut in instrumento executoris, scilicet in motu : nam per motum quæ fiunt ad effectum producuntur. Et hunc essendi modum tertium animam mundi nominavit Aristoteles, licet non utatur terminis illis. Idem videtur dicere quo ad Deum (*sic*) scilicet quod omnia apud ipsum sint ut in causa unitrina, quodquod omnes formæ sint in intelligentia motrice cœli et in motu animato anima nobili. Ipse autem intelligentias, plenas formis, multiplicat secundum multitudinem orbium cœli : quia eas dicit motrices orbium. Tamen secundum regulam suam, ad omnium intelligentiarum primam, scilicet ad primum motorem, necessario deveniri oportere ostendit. Et hunc nominat principem seu primum intellectum. Plato autem considerans multitudinem intelligentiarum, vidit intellectum cujus participatione omnes intelligentiæ sunt intelligentia. Et vidit primum Deum absolutum, simplicissimum imparticipabile et incommunicabile principium : ideo communicabilem intellectum in Diis multis seu intelligentiis vane participatum et communicatum arbitrabatur primam creaturam. Ita etiam anima mundi quæ in omnibus animalibus communicabiliter participatur, ante omnes animas quasi in sua prioriter omnes complicantur, ut in suo principio, esse credidit. De his igitur tribus essendi modis prioriter, quomodo sortiantur nomina fatorum, in Docta ignorantia memor sum quædam dixisse. — Solum autem notes non esse necessarium universalem esse creatum intellectum aut universalem mundi animam, propter participationem, quæ Platonem movit. Sed ad omnem essendi modum sufficit abunde primum principium unitrinum : licet sit absolutum et superexaltatum, cum non sit principium contractum, ut natura, quæ ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturæ. Et ita supernaturale, liberum, quod voluntate creat omnia. Illa vero quæ voluntate fiunt, in tantum sunt in quantum voluntati conformantur et ita eorum forma est intentio imperantis. Intentio autem similitudo intendentis quæ est communicabilis et receptibilis in alio omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis. Istud ignorabant tam Plato quam Aristoteles : aperte enim uterque credidit conditorem intellectum ea necessitate naturæ omnia facere et ea hoc omnis eorum error secutus est. Nam licet non operetur per accidens... et per hoc videatur agere per essentiam, non tamen propterea agit quasi natura, seu instrumentum necessitatum per superiorum imperium, sed per liberam voluntatem quæ est et essentia ejus. Bene vidit Aristoteles in *Metaphysica* quomodo omnia in principio primo sicut ipsum sed non intendit voluntatem ejus non esse aliud a ratione ejus et essentia. »

Voilà une première erreur que Platon et Aristote ont également commise suivant Cusa. Nous noterons deux choses à ce propos : la première, c'est que Cusa condamne aussi bien Platon qu'Aristote ; la seconde, c'est qu'il continue la tradition de Scot, d'Ockam et de Pierre d'Ailly sur la question de la volonté divine.

Ces divers philosophes, par opposition à saint Thomas que les données péripatéticiennes entraînent à exagérer la part de la *nature* de Dieu au détriment de sa volonté, ont successivement agrandi celle ci, sans trop se préoccuper de celle-là. Scot qui com-

mence cette réaction la modère un peu, et cependant il va déjà singulièrement loin; mais Ockam ne reconnaît plus de limites, et il semble qu'à ses yeux non-seulement la *nature* de Dieu soit invisible, mais qu'elle cesse d'exister, pour s'absorber dans sa liberté toute-puissante. Cusa en apparence est beaucoup plus modéré; il n'avait pas le caractère du fougueux Franciscain dont l'implacable logique cherchait sans cesse à fourrager dans l'épais fouilli de la forêt péripatéticienne pour tout simplifier, dût-il tout sacrifier. Cusa est une âme mystique et tendre; l'innovation est en son âme à l'état d'aube première et de poésie largement sympathique. Tous les systèmes rayonnent à son avis des splendeurs de la vérité; il ne les accepte point dans leur entier, il se croit même arrivé à la possession d'un secret que ses devanciers n'ont point trouvé, d'une *pierre* précieuse (*beryllum*) qui n'est point dans leur écrin et qui jette des lueurs nouvelles sur l'ensemble même des choses. Mais c'est ce bijou qui seul leur a fait défaut. Son système le conduit donc à éviter l'allure cassante d'Ockam. Mais sa dernière proposition que, la volonté de Dieu est identique à son essence et à sa raison et les constitue, est la formule même de l'ockamisme sur cette mystérieuse question.

On voit donc que la tradition franciscaine, si pénétrée à toutes les époques de l'idée des personnes et de la personnalité en Dieu, comme elle était en même temps pénétrée de l'idée parallèle de l'individualité dans l'ordre fini, aboutit dans Cusa à une position dogmatique qui est radicalement différente de celle de toutes les philosophies anciennes.

Scot et même Ockam n'avaient pas eu une *conscience* distincte de cette différence; l'un se perdait trop volontiers dans ces distinctions infinies qui concilient malheureusement les grandes hardiesses de principes avec les timidités extrêmes des conclusions; l'autre avait le défaut contraire : à force de s'affirmer lui-même, il perdait le sentiment de ses rapports avec les écoles qui l'avoisinaient. Cusa, grâce au bénéfice de son caractère et de son époque, eut ce qui leur faisait défaut. Il affirma une différence essentielle entre sa doctrine et celle des anciens; c'est en partie par là qu'il ferme la scolastique et ouvre la renaissance.

Cette position intermédiaire et pourtant déjà révolutionnaire que prend l'illustre cardinal se retrouve tout entière dans sa double appréciation de la théodicée aristotélique et de la théodicée platonicienne.

Il n'interprète pas celle-ci à la manière des scolastiques. Suivant les scolastiques, les *idées* de Platon sont à la fois distinctes des choses et de l'intelligence divine. Le moyen âge abandonna donc sur ce point la tradition généralement acceptée par les Pères de l'Eglise qui admettent l'ensemble des idées platoniciennes comme ayant pour sujet le Verbe ou la seconde personne divine. Cusa revient à l'opinion des Pères qui régnera après lui et pendant toute la renaissance. Comme la renaissance encore, il invoque, sans la discuter le moins du monde, l'autorité des lettres les moins authentiques du chef de l'Académie. Comme la renaissance enfin, il estime que Platon a eu une vague notion de la sainte Trinité. Seulement, les platoniciens ardents du XVe et du XVIe siècle n'auraient plus avoué le cardinal, lorsque celui-ci cherche le secret intime des erreurs de l'Académie et se rapproche par là de l'exégèse du moyen âge. Suivant lui, Platon s'est trompé, parce qu'il a cru qu'il y a une intelligence créée universelle et une âme du monde également créée et également universelle. Au fond le Λόγος de Platon n'est, dit-il, qu'une créature; et si nous trouvons à côté de lui, dans le platonisme, s'il admet un principe de connexion, d'unité, de conservation nécessaire au monde, ce principe est aussi créé. Il y a donc un abîme entre la Trinité platonicienne et la Trinité chrétienne. Mais d'où vient cette différence? Cusa déclare qu'elle vient de ce que Platon a cru que Dieu se développait et créait par une sorte de nécessité logique, et non pas en vertu de cette liberté qui est son essence et sa raison même. Comment cet oubli de la liberté divine a-t-il conduit Platon à affirmer qu'il y a une intelligence créée universelle? Cusa ne le dit pas explicitement; mais il est probable que, suivant lui, si Dieu créait par un développement nécessaire de sa nature universelle, son produit serait nécessairement semblable à lui-même, puisqu'il ne serait que sa nature considérée dans une de ses manifestations.

On ne peut disconvenir, je crois, que cette vue historique n'ait une certaine originalité et je la crois irréfutable à tous ceux qui ont le regard assez perçant ou assez inventif pour voir dans Platon le dogme trinitaire.

Le sentiment de Cusa sur la théodicée d'Aristote est plus sujet à caution. Suivant lui, cette théodicée est semblable à celle de Platon. Les intelligences qui meuvent les astres se ramènent à une seule ou plutôt sont dominées par une seule qui est l'âme du premier moteur. Bien plus, il y aurait, suivant lui, dans Aristote, outre l'intelligence qui domine le monde, un principe d'harmonie et de conservation qui équivaudrait à l'âme du monde. Il avoue bien que le mot n'est pas dans la doctrine péripatéticienne, mais il croit qu'elle renferme l'idée. Si elle la renferme, elle la cache du moins bien profondément. Rien de plus opposé au génie de la doctrine d'Aristote que de ramener la diversité spécifique des essences à l'unité, au moyen d'un principe générique qui soit une réalité vivante; les essences, les natures, les espèces sont tout dans son système, les genres, rien; c'est par là peut-être qu'il se sépare le plus de Platon. Ce n'est pas que Platon ne fasse grand état des essences, des espèces, des natures, des idées en un mot. Son système est même à beaucoup d'égards construit comme celui de son

adversaire : une région inférieure et sensible ; un monde supérieur qui renferme les espèces; au-dessus de tout cela une unité suprême. Il est vrai que les rapports des deux premières régions ne sont pas identiques dans les deux doctrines : Aristote rassemble dans la même existence substantielle l'élément sensible et l'élément spécifique, Platon les sépare. Sauf cette différence, tout est pareil dans les deux philosophies rivales. Mais cette différence en amène une autre qu'il importe de considérer. Quand Aristote est arrivé aux *formes*, il s'arrête; il admet bien sans doute qu'elles sont dominées par une forme suprême qui est l'acte pur ou l'immobile moteur; il les subordonne même à une série d'intelligences qu'il semble placer dans les astres. Mais rien de plus : les formes, suivant lui, sont ce qu'elles sont par elles-mêmes; il n'essaye jamais de les faire sortir les unes des autres ; leur ordre résulte de ce que toutes aspirent, pour ainsi dire, du même cœur au même absolu. Au contraire, Platon s'évertue à saisir les rapports logiques des idées; et encore le mot logique est ici équivoque; car ce que le grand philosophe voudrait évidemment déterminer, c'est le secret de la génération intime des idées les unes par les autres; il les compare quelquefois aux *nombres* pour avoir le droit de les combiner, de les calculer, en d'autres termes, de les ramener à l'unité. Par là il se rapproche de la singulière doctrine qui paraît avoir été celle de Pythagore. Il ne faut pas s'y tromper en effet, la dialectique des Académiciens ne consiste pas seulement pour l'âme à s'élever du sensible à l'intelligible, mais à soumettre à des séries et à des tentatives de genèses réciproques les éléments intelligibles. C'est ainsi que, dans le *Parmenide* et dans le *Sophiste*, Platon tente d'expliquer la série des idées par la combinaison de l'idée du *même* ou de l'*unité* avec celle de l'autre ou de la *diversité*. Ce côté de la dialectique a été laissé dans l'ombre par M. Cousin ; mais il n'en existe pas moins, et c'est lui qui distingue la logique platonicienne de la logique péripatéticienne, lesquelles seraient autrement identiques, car toutes deux cherchent l'essentiel à travers l'accidentel et elles diffèrent soit dans la manière dont elles conçoivent la relation de ces deux données, soit surtout dans la manière dont elles conçoivent la possibilité de penser ou de calculer les éléments essentiels. Le principe de l'unité ou de l'harmonie universelle n'existe pas dans le platonisme au degré où nous le retrouverons plus tard dans les temps modernes; il se brise dans le monde avec les diverses espèces, parce qu'il se manifeste dans les essences ou à travers le principe spécifique, comme celui-ci se manifeste lui-même à travers les phénomènes sensibles; mais enfin quoique disparaissant dans l'ensemble de la doctrine, il est reconnu à un certain degré; et c'est lui qui conduit Platon à se représenter l'*univers* comme un animal gigantesque qui a une seule vie, αὐτόζωον. Cet élément qui embarrasse la doctrine de Platon sans l'éclairer, mais qui du moins l'agrandit et l'empêche de se cristalliser dans une certitude étroite et dans une régularité mensongère, cet élément disparaît dans le péripatétisme, qui devient ainsi le dernier mot de la pensée hellénique, le platonisme étant cette pensée mélangée encore des préoccupations de l'Orient sur l'unité universelle.

Nous ne saurions donc approuver l'identification absolue que Cusa prétend établir entre le platonisme et le péripatétisme. Il est évident surtout qu'elle n'existe pas sur les questions où il croit la voir. Rien n'est plus contraire à l'opinion d'Aristote qu'une prétendue âme du monde, c'est-à-dire qu'un principe réel d'unité ou en d'autres termes encore, que l'existence d'un être qui jouerait rôle. Quant à la distinction dans les régions divines d'un élément qui est l'absolue unité et d'un autre élément qui est l'intelligence, il est impossible encore d'en trouver la trace dans le chef du Lycée.

Du reste, ces interprétations tant soit peu aventureuses des métaphysiciens de l'antiquité ne tarderont pas à devenir fréquentes à partir du cardinal; elles sont un des caractères de la renaissance. Non sans doute que le moyen âge fît toujours de l'exegèse judicieuse et exacte. Cependant il s'appuyait toujours sur des textes, et sa grande erreur était de les isoler. Cusa commence déjà à les rapprocher, mais il les rapproche au hasard : il emploie une méthode nouvelle et meilleure, mais il en abuse. Il faut cependant convenir en dernière analyse, que c'est une vue féconde d'assimiler les théories rivales des deux grands philosophes de l'antiquité pour les rejeter toutes deux. Les alexandrins les avaient déjà réunies, conciliées, identifiées, mais dans une intention de retour vers le passé et pour les opposer, plus fortes par leur alliance, au christianisme près de vaincre. Cusa prend une attitude opposée; il les concilie pour demander à la raison humaine de faire un seul pas de plus, un pas radicalement nouveau vers le progrès et vers le christianisme. Il est bon de noter cette attitude. Plus tard le débat s'envenimera de personnalités et de vengeances. Les scolastiques péripatéticiens attaqueront avec fureur tout ce qui s'éloigne de la tradition officielle des écoles : alors les novateurs pressés de toutes parts, menacés dans leur honneur, compromis dans leur existence, chercheront des appuis partout, même là où l'appui sera évidemment menteur; plus d'un antiplatonicien se croira et surtout se dira platonicien pour trouver quelque chose de vénérable et d'antique qui pourra couvrir ses nouveautés. Ce procédé sera souvent impossible dans l'ordre scientifique, mais les spéculations philosophiques permettront de s'en servir et on en usera, on abusera même largement. Mais pour saisir la vérité de cette situation complexe, il est un moyen bien simple. Prenons les écrivains de la première heure de

la Renaissance, ceux qui ne se sentent pas encore menacés par la calomnie et les écoles officielles, ceux qui ne cherchent pas partout des appuis et des précédents, Cusa, par exemple. Visiblement il se sépare de Platon aussi bien que d'Aristote; par une vue fausse, il fait coïncider leurs doctrines là où elles ne peuvent coïncider; mais il y a sous cette erreur d'érudition une très-grande vérité historique. Oui, Platon et Aristote sont portés par le même esprit, par la même civilisation, par la même idée première; cette idée, ils l'interprètent avec des directions d'intelligence très-différentes; mais enfin c'est la même idée qui se mêle encore dans Platon à quelques éléments étrangers, peut-être d'origine orientale, et qui dans Aristote se restreint à la fois et s'épure, nous dirons volontiers d'un seul mot, se cristallise. C'est donc à la fois contre Aristote et contre Platon que la renaissance doit réagir, brisant le cristal de l'école péripatéticienne et aussi ce qu'il renferme.

Mais voyons la suite des opinions historiques de Cusa.

Après avoir exposé les idées théologiques des anciens, il les rattache très-justement, suivant nous, à une idée métaphysique dont Aristote lui paraît l'organe le plus parfait et qui lui semble incomplète. Mais laissons-le parler lui-même.

« Aristoteles concordando omnes philosophos dicebat : Principia quæ substantiæ insunt esse contraria, et tria nominavit principia, materiam, formam et privationem. Arbitror ipsum, quanquam super omnes diligentissimus atque acutissimus habeatur discursor, atque *omnes*, in uno maxime defecisse. Nam cum principia sint contraria, *tertium* principium utique necessarium, non attigerunt et hoc ideo, quia contraria, simul in eadem coincidere non putabant possibile cum se expellant. Unde et primo principio, quod negat, contradictoria simul esse vera : ipse philosophus ostendit similiter contraria simul esse non posse. Besyllus noster acutius videre facit, ut videamus opposita in principio connexivo, ante dualitatem, scilicet antequam sint duo contraria, sicut si minima contrariorum videremus coincidere : puta minimum calorem, et minimum frigus, minimam lucidiitatem et minimam velocitatem et ita de omnibus, ut hæc sint unum principium, ante dualitatem utriusque contrarii : quemadmodum in libello *De mathematica perfectione* de minimo arcu et minima chorda, quomodo coincidant, dixi. Unum sicut angulus minime acutus et minime obtusus ut simplex angulus rectus, in quo minima contrariorum angulorum coincidunt antequam acutus et obtusus sint duo anguli. Ita est de principio connexionis, in quo simpliciter coincidunt, minima contrariorum. Quod si Aristoteles principium quod nominat privationem sic intellexisset ut scilicet privatio ut principium, ponens coincidentiam contrariorum,... tum bene vidisset. Timor autem sic contraria simul eidem mens fateretur abstulit ei veritatem illius principii. Et quia videt tertium principium necessarium et esu debere privationem : fecit privationem sine positione principium. Post hoc non valens bene evadere, quamdam videtur inchoationem formarum in materia ponere quæ si acute inspicitur, est in re nexus de quo loquor sed sic non intelligit, nec nominat. Et ob hoc omnes philosophi sed spiritum qui est principium connexionis et est tertia persona in divinis secundum nostram perfectam theologiam, licet de Patre et Filio plerique eleganter dixerunt maxime Platonici, in quorum libris sanctus Augustinus, *Evangelium Joannis* theologi nostri, *in principio erat Verbum* usque ad nomen Joannis Baptistæ et incarnationem se reperisse fatetur. In quo quidem Evangelio de Spiritu sancto nulla fit mentio. »

Ainsi Cusa ramène toute la métaphysique d'Aristote et des autres anciens (*ipsum et omnes*) à la triple idée de la matière, de la forme et de la privation, plus brièvement à la théorie des formes substantielles.

Nous nous emparerons de cet aveu qui confirme la méthode historique de ce livre : non pas que des aveux pareils soient rares dans les écrivains de la renaissance et qu'ils nous paraissent bien indispensables. Mais les préjugés ont tellement obscurci les questions les plus simples qu'on est contraint aujourd'hui de justifier les assertions les plus incontestables sur le moyen âge intellectuel.

Cusa ne ramène pas seulement la métaphysique des anciens à leur notion de la substance; cette notion a suivant lui une importance capitale dans l'économie entière de la philosophie et de la science : « Videtur, » dit-il, « mihi utique te post hæc quærere quid ego estimem ens esse : hismet quænam sit substantia. Aristoteles scribit hanc quæstionem antiquam omnes indagatores veritatis semper quæsierunt hujus dubii solutionem et adhuc quærunt, ut ait. Ipse autem resolvit a solutione illius dubii omnem scientiam dependere. »

Modifier la notion de *substance* ou d'être c'est donc modifier toute la pensée humaine, et sur cette notion Cusa estime que toute l'antiquité a erré. Sa position novatrice et radicale se montre donc pleinement dès le premier mot de sa métaphysique.

Le grand reproche qu'il adresse à celle des anciens, c'est d'avoir méconnu le troisième principe des choses, le *nexus* qui unit les contraires au sens du fini et les identifie au sein de l'infini, dans l'éternel *Possest* (176). Par là ils n'ont pu tenir compte en Dieu, de son Esprit, de sa grâce, de sa liberté; tout leur a paru nécessaire; et la conception de cette nécessité absolue et universelle les a trompés même sur les deux éléments de l'être qu'ils avaient reconnus avec le plus de justesse.

Par exemple Aristote dit que reconnaître

(176) On verra plus loin le sens exact de cette expression.

l'essence ou le *quod quid erat esse* d'un être, c'est en avoir le dernier secret. Mais qu'est-ce que cette essence? d'où vient-elle? De la matière? Mais comment ce qui est en acte viendrait-il sans un acte déjà réel de ce qui est simplement en puissance? D'elle-même? Mais alors elle existe donc éternellement et à l'état séparé? et comment une essence serait-elle séparée de la chose qu'elle spécifie? La vérité est que les essences ne sont que l'ordre de Dieu imposé aux choses, une sorte de *jussus*, d'*intentio* ou de *lex* qui préside à leur développement harmonique.

« Ego autem attendo quomodo, etsi Aristoteles reperisset species aut veritatem circa illa : adhuc propterea non potuisset attigisse *quid erat esse* nisi eo modo quo quis attingit hanc mensuram esse sextarium : quia est, quod erat esse sextario. Puta, quia sic est, ut a principe reipublicæ, ut sit sextarium, est constitutum. Cur autem sic sit, et non aliter constitutum, propterea non sciret, nisi quod demum resolutus diceret. Quod principi placuit legis vigorem habet. Et ita dico cum sapiente : quod omnium operum Dei nulla est ratio, sed cur cœlum cœlum et homo homo nulla est ratio nisi qua sic voluit, qui fecit.... Ita quod voluntas non sit nisi intellectus, seu ratio, imo fons rationis.... sicut lex imperialis non est nisi ratio imperantis quæ nobis voluntas apparet. »

La *forme* d'Aristote apparaît dès lors sous un jour tout nouveau, la réalité sensible la contient, mais sans la manifester réellement et sans qu'elle soit non plus écrite dans notre esprit comme le veut Platon.

Cusa est aussi opposé à ce dernier philosophe qu'à Aristote lui-même, en matière d'idéologie. Voici en quels termes il en parle :

« Scias etiam me alium quemdam in inquisitoribus veritatis defectum reperisse. Nam Plato dicebat : circulum uti nominatur, aut definitur, pingitur aut mente concipitur considerari posse quodque ea his natura circuli non habeatur. Sed quod solo intellectu ejus quidditas quæ sine omni contrario simplex et incorruptibilis exsistit videatur. Ita quidem Plato de omnibus asseruit. Sed nec ipse, nec alius quem legerim advertit ad ea quæ in quarto natatuli præmisi. Nam si considerasset hoc, reperisset utique mentem nostram quæ mathematicalia fabricat, ea quæ sicut his officii verius apud se habere quam sint extra ipsam. Puta homo habet actem mechanicam et figuras artis verius habet in suo mentali conceptis, quam ad extra sint figurabiles... sed propterea domus quæ est in lignis aut sensibilis non est verius in mente licet figura ejus verior sit ibi. Nam ad verum esse ipsius domus requiritur quæ sit sensibilis, ob finem propter quem est : ideo non potest habere speciem separatam, ut bene vidit Aristoteles. Unde licet figuræ et numeri et omnia talia intellectualia quæ sunt nostræ rationis entia et carent natura, scit verius in suo principio scilicet humano intellectis, non tamen sequitur, quod propterea sensibilia omnia, de quorum essentia est, quod sint sensibilia, sint verius in intellectu quam in sensu. Ideo Plato non videtur bene considerare quando mathematicalia quæ a sensibilibus abstrahuntur, vidit venora in mente, quod propterea illa adhuc haberent aliud esse verius supra intellectum.... Sic vides quomodo, ea quæ per artem nostram fieri non possunt verius sicut in sensibilibus quam in nostro intellectu : *ut ignis verius esse habet in sensibili substantia sua quam nostro intellectu ubi est in confuso conceptu sine naturali veritate*.... Ignis hoc in secundo habet suas proprietates aliorum sensibilium respectu, mediantibus quibus scias in alias res exercet operationes : quas cum habeat aliorum respectis in hoc secundo, tunc non sicut simpliciter de ejus essentia. Non habet igitur his opus, dum est ab hoc exercitio et ab hoc mundo absolutus, neque eas appetit in mundo intelligibili, ubi nulla contrarietas. »

Ces deux dernières phrases sont des plus significatives ; elles attestent que, suivant Cusa, l'espèce étant surtout un *jussus* de la libre volonté de Dieu, se traduit moins par tel phénomène spécial, que par un certain ensemble, une certaine harmonie de phénomènes. En d'autres termes, l'*espèce* n'est pas différente du sujet spécifié, c'est ce sujet lui-même en tant qu'il se développe de telle ou telle façon préétablie. Cette solution nominaliste de la question des universaux n'est pas seulement une conséquence suprême et incertaine que la logique arrache au système de Cusa, sans qu'il le sache, il la voit et il l'admet de la manière la plus explicite. Ecoutons-le parler :

« Triangulus sive parvus, sive magnus, quo ad sensibilem quantitatem, est omni triangulo quo ad angulorum trinitatem et simul ipsorum angulorum, magnitudinem æqualis. Sic vides omnem speciem omnis speciei æqualem in magnitudine. Quæ utique non potest esse quantitas, cum illa recipit majus et minus, sed est simplex substantialis magnitudo ante omnem quantitatem sensibilem. Quando igitur videtur triangulus in superficie, est videre speciem in subjecto, cujus est species, et ibi video substantiam quæ facta est, quæ est hoc quod erat esse hujus, scilicet quod est triangulus orthogonius, quia est quod erat esse trianguli orthogonii totum assequi per speciem quæ dat hoc esse. Et attende quod non dat esse triangulare generale: sed esse triangulare orthogonium.... et ita species est specificatio generis per differentiam. Specificatio est nexus qui nectit differentiam generi, et ita totum esse rei dat species. *Unde species quæ est alia et alia non est alia a subjecto, sed in se habet sua principia essentialia, per quæ determinatur substantialiter, sicut figura his continetur terminis, quemadmodum in harmonia et numeris. Species enim harmoniæ sunt variæ*. Nam generalis harmonia, per varias differentias vario specificatur, et nexus ille quo diffe-

rentia puta auctum cum gravi nectitur, quæ est species, in se habet proportionatam harmoniam, ab omni alia specie distincte determinatam per sua essentialia principia. *Species igitur est quasi quædam harmonica habitudo, quæ etsi sit una, tamen multis subjectis est communicabilis.* Habitudo enim sine proportionabilibus est incorruptibilis. Et dici potest species, quæ non recipit magis neque minus et dat speciem sive pulchritudinem subjecto, sicut proportio ornat pulchra. Similitudo enim rationis æternæ, seu divini conditoris intellectus resplendet in proportione harmonica, sive concordant et hoc experimur, quoniam proportio illa delectabilis et grata est omni sensus, dum sentitur. »

Ainsi différence métaphysique et différence idéologique entre le système de Cusa et celui de Platon, voilà ce que Cusa lui-même cherche à établir et ce qu'il établit assez bien. Qu'on nous permette d'insister un peu sur cette dernière qui a une très-grande importance au point de vue de la révolution scientifique.

L'idéologie platonicienne se rapproche par un côté de l'idéologie péripatéticienne, et elle s'en éloigne par un autre. Le point commun c'est que dans l'une comme dans l'autre, la donnée sensible est le point de départ, le signe, la manifestation incomplète de l'*idée* ou de la *forme*, c'est-à-dire de l'essence de l'objet. Ce principe était la consécration souveraine de la méthode propre aux sciences antiques; il consacrait notamment leur théorie fondamentale du mouvement et celle des éléments, c'est-à-dire leur astronomie, leur physique et leur chimie. Sous ce rapport, encore une fois, ressemblance complète entre le platonisme et l'aristotélisme. Mais à côté de l'analogie, la différence. Suivant Platon l'essence de l'objet, son *idée* est séparée de l'objet lui-même qui la participe sans la posséder; elle est saisie ou perçue parallèlement à la sensation de l'objet, mais en dehors de l'objet que nous sentons. Notre entendement contient donc en lui-même l'image de l'univers, que dis-je, l'image? Ce qu'il y a de plus réel au-dessus de l'univers, l'immortelle réalité que l'univers essaye d'imiter de loin. Ce n'est pas vers l'univers qu'il faut nous tourner pour avoir la connaissance la plus intime des êtres qu'il renferme, c'est vers l'illumination interne qui nous représente ses essences.

Une pareille théorie idéologique ne conduisait pas évidemment aux méthodes de la renaissance, non sans doute qu'il faille, avec le préjugé vulgaire, regarder ces méthodes comme ayant pour caractère de tenir un plus grand compte que les méthodes antiques des faits, des sensations, des réalités extérieures et perceptibles. Au contraire, la caractéristique ou une des caractéristiques des procédés intellectuels de la renaissance c'est de subordonner les inductions que suggèrent ces réalités à des principes généraux empruntés à l'analyse de certaines idées, et notamment à l'analyse de l'idée du *mouvement*. Mais enfin, les savants de la renaissance ne rentrent pas en eux-mêmes pour y trouver l'essence des objets corporels, puisque la recherche de cette essence ou du principe spécifique cesse de les préoccuper et disparaît derrière la recherche plus féconde des lois, c'est-à-dire des harmonies universelles. Rentrer dans son esprit, parallèlement aux sensations qu'on éprouve, pour y contempler les types des espèces corporelles, est encore plus fantastique, plus hypothétique, plus périlleux, que demander ces types à la simple analyse des sensations. Il est vrai qu'une pareille méthode laisse une marge singulière et qu'elle tend à ne plus tenir qu'un compte assez léger des données sensibles; par là même elle ouvre les cadres à de plus larges vérités que le pur péripatétisme, bien qu'elle se prête aussi à plus d'erreurs. Voilà pourquoi, répétons-le encore, le platonisme a pu concourir, comme cause seconde et très-subordonnée, au mouvement novateur des xve et xvie siècles; mais, seul, il était plus nuisible qu'utile aux sciences; il offrait à peu près les mêmes inconvénients que le péripatétisme, parce qu'il lui était semblable sur plusieurs points, et de plus, il avait ses périls propres qui furent compensés pendant la renaissance, par de nouveaux éléments intellectuels, mais qui se manifestèrent dans toute leur intensité à d'autres époques. Aussi peut-on dire d'une manière générale que c'est Aristote et non Platon, qui a présidé au véritable épanouissement de la science hellénique, et qu'à cet égard, le brillant et poétique créateur de la théorie des idées n'aurait pu être aussi heureux que son sévère disciple.

Cusa l'a parfaitement compris, et c'est par là qu'il s'est montré véritablement novateur, tandis que cette foule de platoniciens qui vivaient autour de lui en Allemagne, et surtout en Italie, paradaient ou s'exaltaient sans rien trouver qui renouvelât la pensée humaine.

Il n'appartient pas à la tradition platonicienne, encore moins à la tradition péripatéticienne. Il continue, en se transformant, ce puissant mouvement que Scot avait déjà imprimé, qu'Ockam d'une part, Pierre d'Ailly de l'autre, avaient déjà transformé eux-mêmes dans le sens de hardies innovations.

Le dogme des personnes divines avait porté fortement l'esprit de Scot sur le côté mystérieux pour les anciens de la personnalité divine; la personnalité ou pour mieux dire l'individualité des choses finies — ce qu'il appelle l'*hæccéité*, se dégage à ses yeux des nécessités logiques du dogme précédent, c'est-à-dire du dogme trinitaire. Ces deux grandes idées très-nettes, très-accentuées, mais mêlées à une foule d'autres qui les nient plus ou moins, les émondent et apparaissent exclusives dans le système d'Ockam. La volonté et surtout la volonté divine partout; la nature infinie nulle part: de même l'individualité créée ne laisse au-

cune place à l'essence. Cusa accepte ce point de départ de l'école d'Ockam, mais il introduit dans l'ensemble du système une donnée mystique qui déjà n'est pas étrangère à Pierre d'Ailly. La volonté divine est encore la suprême, l'unique explication, mais cette volonté divine, c'est le *possest*, c'est l'acte-puissance, c'est la force ; le sujet individuel, dans l'ordre fini est tout encore, mais son individualité se développe suivant une loi qui est le *jussus Dei*, et qui constitue l'harmonie de ses phénomènes et de ses rapports. Les phénomènes qui, suivant Ockam, ne pouvaient plus être intréprétés, parce qu'ils ne se rapportaient qu'à des principes individuels, de telle sorte qu'on aboutissait à une conclusion sceptique, révèlent donc dans leurs relations constantes, dans leur série harmonieuse, l'indication plus ou moins lointaine de ce *jussus Dei* qui est la force même de l'objet, et en même temps l'objet lui-même. Tel est le but du passage important que nous avons cité *in extenso;* dans ce passage est consacrée une méthode toute nouvelle, ou plutôt l'indication d'un objet tout nouveau assigné à la science humaine. Le phénomène isolé n'est plus rien ; l'essence est encore visible d'une certaine façon dans le monde extérieur, mais elle se trahit dans l'ensemble des particularités de l'être qui la participe, et c'est pourquoi le calcul doit jouer un rôle capital dans les spéculations physiques. Cusa commence à cet égard une longue tradition qui doit passer par Jordano Bruno pour arriver à Descartes, et qui diffère profondément de ce que l'on pourrait appeler la tradition pythagoricienne. Il y a eu des philosophes, dans l'antiquité et dans le moyen âge qui ont usé et même abusé du nombre; mais ils usaient du nombre, en créant les relations des choses d'après les combinaisons factices qu'il présente au calcul. Cusa, malgré ses tendances parfois chimériques, proteste contre un pareil procédé, et il proteste précisément, parce que, suivant lui, l'intellect humain renferme beaucoup moins la *raison* des choses que les choses elles-mêmes; il ne la renferme, dit-il, que d'une façon confuse et obscure. La conclusion est donc que l'intelligence doit étudier le monde physique, non en cherchant en elle des types qui n'y sont pas, non pas en les cherchant, d'autre part, dans tel phénomène sensible, dépouillé de ses accidents individuels, mais en déterminant les rapports des phénomènes. Une pareille conclusion est bien près, on en conviendra, de la méthode moderne.

Ce serait cette méthode elle-même, si la philosophie qui y conduit Cusa ne le conduisait aussi à diverses erreurs, et notamment n'impliquait des tendances à l'illuminisme qui détournèrent longtemps la révolution scientifique de son véritable cours, en la dévoyant sur le terrain religieux où elle n'avait que faire.

L'illuminisme fut partout au XVIe siècle; nous le trouvons victorieux et exclusif au sein de la Réforme; nous le trouvons mêlé à des principes vraiment féconds dans les divers systèmes des Copernic, des Képler et même des Galilée. Non, sans doute, que l'illuminisme ait provoqué les grandes découvertes de ces génies immortels, mais il s'y est mêlé, comme l'ombre se mêle à la lumière, dans les sciences de la nature et de l'histoire. L'illuminisme pur, ce fut le protestantisme; l'illuminisme mêlé à de sublimes théories sur le monde physique, mais les compromettant et arrêtant leur essor de découvertes, tel fut le caractère de presque toutes les écoles scientifiques du XVIe siècle. Le XVIIe siècle et Descartes ne sont guère que ces mêmes découvertes rendues à elles-mêmes par l'épuration de l'illuminisme et la séparation du domaine religieux et du domaine scientifique et philosophique.

On voit par là comment Cusa, tout en trouvant d'admirables principes, les gâta pour ainsi dire par l'immixtion des mêmes idées qui, un peu plus développées et devenues, suivant leur logique, exclusives de toute spéculation philosophique, jaillirent à flots dans la réforme. Du reste, il faut reconnaître qu'il est bien plutôt de la race des Jordano Bruno que de celle des Luther ou des Calvin. Mais ses idées mystiques n'agirent pas seulement sur lui en le jetant dans des spéculations chimériques et oiseuses sur certains dogmes et sur certains passages de l'Ecriture; elles eurent sur ses théories scientifiques une influence plus directe, et qu'il importe de constater pour s'expliquer ce qu'il y a encore de trop platonicien dans ses doctrines.

Le mouvement se rattache, suivant Cusa, à un principe différent de la forme, au *spiritus*, à l'esprit, qui lie la matière et la forme. Détacher le mouvement de la forme, était, au XVe siècle, une admirable et féconde idée ; c'était détruire par la base toute la théorie de Ptolémée; c'était créer le principe d'une mécanique nouvelle qui devait embrasser à la fois le ciel et la terre; mais en même temps que Cusa accomplit une aussi grande réforme scientifique, il se ravit à lui-même une partie considérable de ses bénéfices, et tout à la fois il la compromet de la manière la plus évidente. En effet, le mouvement, résultat de la volonté divine, comme l'essence même des choses, n'est qu'à moitié distinct de cette essence; il ne la dévoile pas à la vérité, et c'est pourquoi le système de Ptolémée peut et même doit être renversé; mais il n'est pas quelque chose qui a une autre nature que le corps qui se meut, car la vraie nature du corps qui se meut coïncide avec le vrai mouvement dans l'infini; ainsi le grand principe de l'indétermination naturelle de la matière vis-à-vis du mouvement n'est point posé par Cusa, et c'est lui seul qui permettait de s'engager dans une vérification scientifique de sa grande et belle hypothèse astronomique. D'un autre côté, Cusa, en rattachant cette hypothèse et sa théorie du mouvement à l'idée de l'infini considéré comme identité

suprême des contraires, en éloignait tous les esprits qui nient, au nom du bon sens ou au nom de la foi, une pareille idée.

Nous ne présentons qu'en raccourci ces considérations qui seront développées ailleurs longuement ; elles suffisent pour montrer que, suivant nous, Cusa s'est approché singulièrement des idées modernes, mais que l'illuminisme l'empêcha d'aboutir, et le rejeta dans quelques-unes des spéculations favorites de l'école platonicienne avec laquelle il croyait avoir rompu, avec laquelle il avait rompu en effet sur la plupart des questions capitales. C'était sans doute cette communauté d'opinions sur quelques points, qui a abusé plusieurs historiens, et ne leur a permis de voir en Cusa qu'un platonicien ressuscité au XVe siècle. Rien n'est plus faux. Cusa n'est pas un fantôme ; c'est un révolutionnaire qui s'ignore ; ce n'est pas le passé qui revient, c'est l'avenir qui voudrait arriver.

§ V. — *Du vrai caractère et des origines logiques et métaphysiques de la réforme introduite par Cusa dans les sciences.*

Nous commençons par citer les textes connus que nous allons avoir à interpréter, ne voulant rien laisser aux inductions téméraires, dans un sujet qui est si capital au point de vue de notre méthode d'investigations sur le moyen âge.

Voici d'abord un passage important, le premier que Cusa semble avoir écrit, (du moins d'après ce qui nous reste de lui) sur la question astronomique.

Cusa annonce d'abord qu'il va proposer des théories paradoxales — prius inaudita, — mais qui sont justifiées par la théorie générale de la docte ignorance, et il les propose comme des *Corollaires sur la nature du mouvement*, COROLLARIA DE MOTU. Puis il ajoute :

« Scimus universum primum et nihil universorum esse quod non sit unum ex potentia, actu et connexionis motu, et nullum horum sine alio absolute subsistere posse : ita quod necessario illa in omnibus sunt secundum diversos gradus, adeo differenter, quod nulla duo in universo per omnia æquales esse possint simpliciter : propter quod aliquid machinam mundanam habere aut istam terram sensibilem, aut aerem, vel ignem aliud quodcunque pro centro fixo et immobili, variis motibus orbium consideratis, ut impossibile : non devenitur enim in motu ad minimum simpliciter, puta fixum centrum, quia minimum cum maximis coincidere necesse est. Centrum igitur mundi coincideret cum circumferentia. Non habet igitur mundus circumferentiam, nam si centrum haberet et circumferentiam et sic intra se haberet suum initium et finem, et esset ad aliquid aliud ipse mundus terminatus et extra mundum esset aliud et locus, quæ omnia veritate carent. Cum igitur non sit possibile mundum claudi intra centrum corporale et circumferentiam, non intelligitur mundus cujus centrum et circumferentia sunt Deus; et cum hic non sit mundus infinitus, tamen non potest concipi finitus cum terminis careat intra quos claudatur. Terra igitur quæ centrum esse nequit, motu omni carere non potest, nam cum moveri taliter etiam necesse est quod per infinitum minus moveri posset. Sicut igitur terra non est centrum mundi : ita nec sphæra fixarum stellarum, aut alia ejus circumferentia, quamvis etiam comparando terram ad cœlum, ipsa terra videatur centro propinquior et cœlum circumferentia. Non est igitur centrum terra, neque octavæ aut alterius sphæræ : neque apparentia sex signorum super horizontem terram concludit in centro esse octavæ sphæræ. Nam si esset etiam distanter a centro et seria axem per polos transeuntem, ita quod una parte esset elevata versus unum polum, et alia depressa versus alium, tunc hominibus tantum a polis distantibus, quantum horizon se extendit, sola medietas sphæræ appareret, ut est manifestum. Neque etiam est ipsum mundi centrum plus intra terram quam extra. Neque etiam terra ista, neque alia aliqua sphæra habet centrum ; nam cum centrum sit punctus æquidistans circumferentiæ, et non sit possibile verissimam sphæram aut circulum esse, quia semper dari possit magis præcisa, æquidistantia præcisa ad diversa extra Deum sensibilis non est, quia ipse solus est infinita æqualitas. Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus, ille est centrum terræ et omnium sphærarum atque omnium quæ in mundo sunt, qui est simul circumferentia infinita.

« Præterea non sunt in cœlo poli immobiles atque fixi quamvis etiam cœlum stellarum fixarum videatur per motum describere graduales in magnitudine circulos minores quam coluros aut quam æquinoctialem et ita de intermediis, sed necesse est omnem cœli partem moveri, licet inæqualiter comparatione circulorum per motum stellarum descriptorum. Unde sicut quædam stellæ videntur maximum circulum describere, ita quædam minimum, sed non reperitur stella quæ nullum describat. Quoniam igitur non est polus in sphæra fixus, manifestum est neque æquale medium reperire quasi æquidistanter a polis. Non est igitur stella in octava sphæra quæ per revolutionem describat maximum circulum, quoniam illam æquidistare a polis necesse esset, qui non sunt et per consequens non est quæ minimum circulum describat. Poli igitur sphærarum coincidunt cum centro.

« Et quoniam nos motum non nisi comparatione ad fixum, scilicet polos aut centra deprehendere possumus et illa ac mensuris motum ac supposimus : hinc in conjecturis ambulantes in omnibus nos errare comperimus et admiramur quando secundum regulas antiquorum, et illas in ista non reperimus concordare, qua eos recte de centris et polis et mensuris credimus concepisse. Et his quidem manifestum est terram movere. Et quoniam ex motu cometæ, aeris et ignis elementa experti sumus moveri et lunam minus de oriente in occasum quam

mercurium aut venerem, vel salem et ita gradatim: hinc terra ipsa adhuc minus omnibus movetur sed tamen non est ut stella, circa centrum aut polum minimum, describens circulum. Neque octava sphæra aut alia describit maximum, ut statim probatum est.

« Acute igitur considera quoniam sicut se habent stellæ circa polos conjecturales in octava sphæra: ita terra, luna et planetæ sunt ut stellæ circa polum distanter et differenter motu, conjecturando polum esse ubi creditur centrum. Unde licet terra quasi stella sit propinquior polo centrali tamen movetur et non describit minimum circulum in motu, ut est ostensum. Imo neque sol, neque luna, neque terra, neque aliqua sphæra (licet nobis aliud videatur) describere potest verum circulum in motu : cum non moveantur super fixo. Neque verus circulus debilis est, quin etiam verior dari possit, neque unquam uno tempore, sicut alio æqualiter præcise aut movetur, aut circulum verisimilem, æqualem describit, etiamsi nobis hoc non appareat. Necesse est igitur, si de motu universi aliud aliquid quo ad jam dicta velis intelligere, ut centrum cum polis complices, te quantum potes cum imaginatione juvando. Nam si quis esset supra terram et sub polo artico et alius in polo artico: sicut exsistenti in terra appareret polum esse in zenith, ita exsistens in polo appareret centrum esse in zenith. Et sicut antipodes habeat sicut nos cœlum sursum, ita existentibus in polis ambobus terra appareret in zenith esse et ubicunque quis fuerit, se in centro esse credit. Complica igitur istas diversas imaginationes, ut sit centrum zenith et e converso: et tunc per intellectum (cur tantum docta servit ignorantia) vides mundum et ejus motum ac figuram attingi non posse, quoniam apparebit quasi rota in rota et sphæra in sphæra nullibi habens centrum vel circumferentiam ut præfertur. »

Nous expliquerons bientôt la métaphysique de cet intéressant fragment; nous nous bornons à constater d'abord qu'il ne renferme pas précisément toute la théorie de Copernic; il nie l'*immobilité* de la terre, sans lui imposer une rotation autour du soleil; il ne veut pas que la terre soit un centre absolu, mais il reconnaît encore, ou du moins il semble reconnaître que les astres se meuvent autour d'elle.

Néanmoins, à mesure que ses méditations s'approfondirent, il alla plus loin. Dans le livre VII des *Excitations*, il considère le soleil *comme attirant à soi toutes les étoiles*, et déjà il avait répété maintes fois que la terre est une étoile et n'est pas la dernière des étoiles. Ces deux propositions: *Lux solis omnes stellas facit lucidas et ad se convertit* (*Excitat.*, lib. VII); — *neque terra minima est stella* (*De docta ignorantia*, lib. VII, ch. 12); « *la lumière du soleil attire à elle toutes les étoiles*, — *la terre est une étoile et n'est pas la moindre des étoiles*, » ces deux propositions impliquent évidemment le principe même du système de Copernic; seulement Cusa le présente surtout en métaphysicien, comme Copernic, son disciple, le présentera surtout en mathématicien, et Newton en physicien. Voilà ce qui explique les défectuosités de ces deux premiers novateurs, surtout de Cusa, et le caractère à la fois positif et complet de la théorie de l'attraction universelle.

Mais poursuivons l'analyse du cardinal; car il ne s'est point borné à nier l'immobilité de la terre et sa prétendue place au centre de l'univers. Son principe métaphysique le poussait et il est allé beaucoup plus loin.

Le chapitre qui suit celui que nous avons cité est encore un chapitre d'astronomie, et il est intitulé *De conditionibus terræ*. Cusa commence par rappeler que tout absolu étant en Dieu, on doit regarder le monde comme une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part : *unde erit machina mundi quasi habens ubique centrum et nullibi circumferentiam*. Pour la même raison, on ne peut considérer la terre comme une sphère parfaite : *terra non est sphærica licet tendat ad sphæricitatem*. En fait, cette proposition semble plus vraie que celle de Copernic qui admet la sphéricité parfaite, comme il admet aussi que les astres décrivent des circonférences rigoureuses : ce que nie Cusa. Cependant n'oublions pas que, suivant Cusa comme suivant Copernic, le mouvement parfait est le mouvement suivant la circonférence, comme la forme parfaite, la forme sphérique. A ce point de vue on pourrait bien considérer la terre comme un sphéroïde aplati sur les pôles; mais on était bien loin, pour le mouvement sidéral, de la vraie courbe découverte par Képler; et celui-ci raconte, lui-même, combien le préjugé de Copernic, qui avait ses racines dans celui de Cusa, pesa longtemps et lourdement sur son intelligence. Seulement il n'en est pas moins vrai que si cette doctrine fausse devint plus tard un embarras pour la science, elle fut à l'origine extrêmement favorable à son développement. En effet, elle n'admettait qu'un mouvement naturel; sans doute ce n'était point à ses yeux le mouvement rectiligne, mais elle n'en était pas moins obligée d'introduire le calcul dans les mouvements pour les ramener au seul qu'on regardait comme naturel : dès lors on n'était pas extrêmement loin de l'utile décomposition des forces mécaniques qui est le prolégomène indispensable de l'astronomie et de la physique. Cusa va même jusqu'à appliquer l'idée de la sphéricité et du mouvement circulaire aux phénomènes physiologiques, parce que pour lui le mouvement rectiligne n'est que le résultat d'une imperfection :

« Motus igitur est perfectior, est circularis et figura corporalis perfectior est ex hac sphærica. Quare omnis partis motus est propter perfectionem ad totum, ut gravia versus terram et levia sursum, terra ad terram, aqua ad aquam, aer ad aerem, ignis ad ignem, et motus totius quantum potest

circularem concomitatur et omnis figura sphæricam figuram : ut in animalium partibus et arboribus et cœlo experimur. »

Cette théorie, encore une fois, est celle de Copernic, de Képler et de Galilée; elle a présidé à tous les débuts de l'astronomie; c'est le cartésianisme qui l'a modifiée en un point et conservée sur un autre, acceptant l'universalité du mouvement, mais le ramenant à la direction rectiligne. On peut du reste remarquer que l'idée de Cusa devait aussi présider aux débuts de la renaissance physiologique; sans conclure bien rigoureusement à la circulation du sang, elle la rendait philosophiquement admissible, bien plus elle la rendait probable, tandis que la doctrine péripatéticienne la frappait de tous ses ostracismes, puisqu'elle veut que tout corps terrestre ou sublunaire se meuve naturellement suivant une direction rectiligne.

Cusa ne s'arrête pas en si beau chemin. Ptolémée met l'absolu partout dans le monde; suivant lui, les astres sont absolument incorruptibles, la terre est absolument corruptible, elle est le *dernier* des grands corps, et c'est pour cela même qu'elle est immobile. Cusa s'attache d'abord à relever le globe de cet anathème que lui lançait la science antique.

« Quia maximum in perfectionibus motibus et figuris in mundo non est... *Non est verum quod terra ista sit vilissima et infima*, nam quamvis videatur centralior, quoad mundum est tamen etiam eadem ratione polo propinquior. »

Il vaut la peine de constater cet argument qui revient sans cesse dans les écrits du cardinal. Il démontre, à notre avis, qu'on *ne saurait* accepter l'hypothèse d'ailleurs si *ingénieuse* de M. Buchez sur les origines de l'astronomie moderne. Nous avons déjà dit qu'un des projets de ce philosophe éminent avait été d'expliquer la science moderne par l'action directe de la morale chrétienne. Il a cru d'après cela que les astronomes anciens avaient été portés par une sorte d'égoïsme orgueilleux, fort naturel et fort répandu de leur temps, à mettre la terre au centre du système. Sous l'empire du sentiment contraire et parce qu'ils croyaient devoir subordonner l'homme à l'humanité et l'humanité elle-même à l'ordre universel, les astronomes de la renaissance auraient mis la terre à une place moins centrale et moins brillante : ils l'auraient rejetée, satellite obéissante, à la circonférence du système. Le passage que nous avons cité prouve (avec, du reste, une foule d'autres) que tel ne fut pas leur sentiment. Ils ne destituèrent pas le globe terrestre de ses attributions les plus élevées; ils firent tout le contraire. Et de fait, comment en aurait-il été autrement? L'antiquité gréco-latine ne fut point magnifique à l'égard de la terre, tant s'en faut. Son système général, celui auquel elle fut conduite par ses idées métaphysiques, par ses tendances religieuses, peut-être aussi par ses traditions orientales, fut de dépouiller à la fois Dieu et le monde terrestre de leurs énergies pour les accumuler dans un monde intermédiaire qui fut celui des astres. La réaction contre l'antiquité devait donc consister en deux choses : 1° restituer à Dieu toute l'efficace de sa volonté créatrice et providentielle; 2° restituer au globe terrestre ses forces et ses vertus. Ces deux choses se trouvent dans tous les novateurs du XV° et du XVI° siècle; et c'est ce qui explique la phrase par nous citée du *De docta ignorantia*.

Ce n'est point que le sentiment auquel M. Buchez a fait allusion n'ait aussi existé. On le trouve quelquefois exprimé au XVII° siècle. Mais il ne s'adressait pas aux anciens, il s'adressait aux défenseurs *chrétiens* du système de Ptolémée. Quand une doctrine régnante est ébranlée, elle se défend par tous les moyens. L'astronomie païenne, dont plusieurs Pères avaient jadis attaqué les principes fondamentaux, se réfugia aux XVI° et XVII° siècles dans plusieurs arguments empruntés de la manière la plus bizarre au christianisme. Quoi, disait-on, la terre où s'est opérée la rédemption sera rejetée dans un coin de l'univers! Elle qui est le pivot moral du monde ne sera pas son centre astronomique! L'Ecriture, qui la représente toujours sous cet aspect et qui en fait ressortir la grande fonction cosmogonique, sera ainsi outrageusement méconnue! — Cette raison et celle qu'on empruntait, de plus, à quelques textes fameux de la Bible s'ajoutèrent, à une date assez postérieure, à l'arsenal des raisons péripatéticiennes. Mais elles n'eurent jamais une grande valeur; l'ignorance et la mauvaise foi les invoquèrent presque seules. En effet, il était admis au XVI° siècle comme au XIX° que l'Eglise laisse aux disputes humaines le domaine des sciences physiques et astronomiques. D'ailleurs les textes appelaient d'autres textes et pour résoudre la question religieusement il aurait fallu une décision œcuménique qui ne vint pas et ne pouvait venir. Néanmoins, l'argument resta dans la circulation et c'est lui qui provoqua la réponse dont parle M. Buchez.

Encore une fois au début, les astronomes novateurs ne se sont pas occupés à prononcer la déchéance du globe, mais au contraire sa réhabilitation. La nature de la terre était regardée comme n'étant pas de même espèce que celle des astres ou des étoiles. Cusa proteste contre cette assertion; il déclare, nous l'avons déjà vu, que la terre est une étoile comme les autres, revêtue, comme les autres, de son éclat pour les yeux qui la contemplent d'une distance convenable, et que ce n'est pas la plus imparfaite des étoiles, car le plus imparfait n'existe en aucun genre :

« Neque est ipsa terra pars proportionabilis seu aliquota mundi, nam cum mundus non habeat nec maximum nec minimum, neque habet medium neque partes aliquotas, sicut nec homo aut animal, nam manus non est pars aliquota hominis... neque calor ejus impediens est argumentum viti

tatis ejus, nam in sole si quis esset, non appareret illa claritas quæ nobis; considerato enim corpore solis, tum habet quamdam quasi terram centraliorem et quamdam luciditatem quasi ignilem circumferentialem et in medio quasi aqueam nubem et aerem clariorem, quemadmodum terra ista sua elementa. Unde si quis esset extra regionem ignis terra ista in circumferentia suæ regionis, per medium ignis lucida stella appareret sicut nobis qui sumus circa circumferentiam regionis solis, sol lucidissimus apparet et non apparet luna adeo lucida, quia forte circa ejus circumferentiam sumus versus partes magis centrales, puta in regione quasi aquea ipsius, et hinc non apparet ejus lumen, licet habeat lumen proprium, illis in extremitatibus circumferentiæ ejus existentibus apparens et solum lumen reflexionis solis nobis apparet : etiam propterea calor lunæ quam sine dubio ex motu efficit, plus in circumferentia, ubi est major motus, nobis non communicatur, sicut in sole. Unde ista terra intra regionem solis et lunæ videtur situata et per horum medium participat aliarum stellarum influentiam... Est igitur terra stella mobilis quæ lumen, calorem et influentiam habet aliam et diversam ab omnibus aliis stellis, sicut etiam quælibet a quolibet lumine, natura et influentia differt, et sic quælibet stella alteri communicat lumen et influentiam non ex intentione, quoniam omnes stellæ moventur tantum atque coruscantur, ut sint meliori modo, unde ex consequenti participatio oritur, sicut lux ex sua natura lucet, non ut ego videam, sed utor lumine ad videndum. Ita quidem benedictus Deus omnia creavit, ut dum quodlibet studet suum Esse conservare, quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis, sicut pes non sibi tantum, sed oculis ac manibus et homini soli servit, per hoc quod ut tantum ad ambulandum... neque terra est minima stella, quia est major luna, ut experientia eclipsium nos docuit. »

Nous avons cité ce passage *in extenso* sans le dépouiller des erreurs qui s'y mêlent, car c'est ce mélange de bizarreries et de découvertes qui fait la physionomie de Cusa et de son siècle et sans doute de tous les grands siècles d'initiation. Quand le temps s'écoule, emportant avec lui les ombres et les taches, les siècles passés nous apparaissent avec je ne sais quelle correction classique; on dirait qu'ils ont inventé médiocrement, qu'ils se sont remués assez peu, mais qu'ils ont été tranquilles et sages. Apprenons que ceux mêmes qui se vouaient surtout aux sciences exactes tombèrent dans les plus insignes folies, tout en ouvrant les yeux à des clartés éblouissantes; apprenons qu'ils se sont débattus avec une frénésie formidable entre les ombres et les rayons qui les aveuglaient également et que leurs plus grands hommes ont à la fois mérité à quelques égards les reproches que leur adressaient la jalousie contemporaine et les enthousiasmes de l'avenir. Apprenons tout cela, afin de ne pas trop humilier la raison humaine dans le présent en lui élevant dans le passé trop d'autels immérités. Toute époque qui invente délire, et l'impuissance seule eut cette équivoque et constante sagesse qui consiste à se tenir immobile pour ne ne se briser à aucun écueil

Dans tous les cas, on voit que Cusa rompt d'une manière éclatante avec l'astronomie ancienne qui regarde le globe terrestre comme différent de la manière la plus essentielle avec les astres. Il se lance même à cet égard dans diverses considérations qui, pour n'être pas de l'exactitude la plus rigoureuse, n'en reposent pas moins sur un principe vrai. Remarquons, enfin, que l'idée de *fonction* apparaît au milieu de toutes ces innovations fécondes.

Mais poursuivons. — L'assimilation établie par le cardinal entre la terre et les étoiles n'est pas un détail de son système jeté en passant, c'est son système lui-même ou du moins son système astronomique. Conséquemment à son principe, il ne recule pas même devant l'idée qui devait paraître bien étrange au xv siècle, de donner des habitants aux étoiles comme à la terre.

« Nam etsi Deus sit centrum et circumferentia omnium regionum stellarum et ab ipsa diversæ nobilitatis naturæ procedant, in qualibet regione habitantes, ne tot loca cœlorum et stellarum sint vacua et non solum ista terra fortassis de minoribus habitata, tamen intellectuali natura, quæ hic in hac terra habitat et in sua regione non videtur nobilior atque perfectior dari posse, secundum hanc naturam, etiamsi alterius generis inhabitatores sint in aliis stellis. »

Voilà une singulière audace; en voici une plus grande encore. Cusa s'élève contre le dogme souverain de la sagesse antique, il nie l'incorruptibilité des étoiles, ou du moins il la révoque en doute. Déjà, du reste, les scotistes, admettaient cette incorruptibilité, non pas comme les vrais péripatéticiens et les thomistes, à titre de nécessité métaphysique, mais à titre de fait physique. Ce fait paraît maintenant douteux au hardi cardinal. Voici ses propres paroles :

« Etiam corruptio rerum in terra quam experimur non est efficax argumentum ignobilitati. Nobis enim constare non poterit, postquam mundus est universalis et proportiones influentiales omnium particularium stellarum ad invicem, quod aliquid sit corruptibile penitus, sed bene secundum alium essendi modum, quando ipsæ influentiæ jam quasi contractæ in uno individuo resolvantur, ut modus essendi sic vel sit pereat, ut non sit morti locus, ut ait Virgilius : mors enim nihil esse videtur nisi ut compositum ad componentia resolvatur, et an talis resolutio solum sit in terrenis incolis, quis scire poterit? Dixerunt quidam tot esse rerum species in terra quot sunt stellæ. Si igitur terra omnium stellarum influentiam ita ad singulares species contrahit, quare similiter non sit in regionibus aliarum stellarum, in-

fluentias aliarum recipientium, et quis scire poterit, an omnes influentiæ contractæ priusin compositione, indissolutione redeant, ut animal nunc existens individuum alicujus speciei in regione terræ contractum et omni stellarum influentia resolvatur an ad principia redeat, forma tantum ad propriam stellam redeunte, a qua illa species actuale esse in terra matre recipit, vel an forma tantum redeat ad exemplar sive animam mundi, ut dicunt platonici, an ad materiæ possibilitatem, remanenti spiritu unionis in motu stellarum, qui spiritus dum cessat vivere se retrahens ob organorum indispositionem, vel alias, ut ex diversitate motus separationem indicat, tunc quasi ad astra rediens, forma supra astrorum influentiam ascendente et materia descendente : aut an formæ cujuslibet regionis in alia quadam forma, puta intellectuali quiescant, et per illam, illum finem attingant qui est finis mundi et quomodo hic finis attingitur per formas inferiores, in Deo per illam, et quomodo illa ad circumferentiam quæ Deus est ascendat corpore descendente versus centrum, ubi etiam Deus est, ut omnium motus sit ad Deum in quo aliquando sunt centrum et circumferentia, sunt unum in Deo, corpus etiam quamvis visum sit quam ad centrum descendere et anima ad circumferentiam, iterum in Deo unientur, cessante non omni motu, sed eo qui ad generationem est, tanquam partes illæ mundi essentiales necessaria redeant : tunc successiva generatione cessante, hac quibus mundus esse non possit, redeunte enim spiritu unionis et connectente possibilitatem ad suam formam, hæc quidem nemo hominum ex se, nisi singularius a Deo habuerit, scire possent. »

Peut-être le lecteur trouvera-t-il que nous avons été un peu avare des citations de saint Thomas, et que nous sommes prodigue des textes du grand cardinal du xve siecle; mais, outre que ceux-ci sont peu connus et méritent de l'être, nous avouons qu'ils ont pour nous un attrait spécial. Ces balbutiements, tantôt sublimes, tantôt timides, quelquefois un peu naïfs, d'une grande science, qui naît, nous ravissent jusque dans leurs puérilités. Sous chacune de ces paroles vagues on sent les fortes et larges vérités que Copernic, Képler, Galilée, Descartes, Newton, vont successivement découvrir. Il en est de la science comme de toute chose : sa genèse vaut mieux et importe plus que sa vie réelle; les résultats ne valent pas les germes qui leur donnèrent naissance, car ces germes ne peuvent bien éclore que dans une région plus sereine et plus haute que celle de la terre.

Que de principes vrais ou faux dans les quelques lignes que nous venons de citer ! La corruptibilité des astres, du moins leur corruptibilité possible; le rapport harmonique qui unit toutes les parties de l'univers, et ne permet point que l'une ne souffre pas des réactions de l'autre, si humble qu'elle paraisse; une presque négation du fameux système de la génération et de la corruption péripatéticienne, tout cela se trouve, avec bien d'autres choses encore, dans le fragment de paragraphe dont il s'agit.

Un mot sur chacune de ces vues importantes que l'avenir recueillit pour en faire d'immortelles théories.

Dans Aristote, les astres sont incorruptibles, ingénérables, éternels, et comme nous l'avons dit ailleurs, moyenne proportionnelle entre l'absolu et le relatif. Cette conception n'est pas seulement une conception astronomique, mais une conception métaphysique. Elle apparaît donc au sein du péripatétisme comme nécessaire. Dieu n'agit pas sur le monde terrestre, et, à beaucoup d'égards, le monde terrestre est passif : la Providence divine et les énergies actives du monde terrestre, voilà avec quoi Aristote et Ptolémée font leur région sidérale ; voilà pourquoi elle est marquée au sceau de l'incorruptibilité et de l'éternité.

Les Pères de l'Eglise avaient dû réagir contre les conséquences extrêmes de cette doctrine. Ils avaient réagi en effet. D'une part, ils ne pouvaient admettre que les astres fussent éternels, c'eût été nier le dogme de la création. D'autre part ce rôle d'intermédiaire nécessaire et incorruptible qu'on leur faisait jouer était incompatible avec la doctrine chrétienne. Dans cette doctrine s'il y a un intermédiaire entre Dieu et le monde, c'est seulement le Christ, encore est-il intermédiaire par grâce et non par nécessité métaphysique. C'est ce que l'auteur de la *Législation primitive* n'a pas toujours compris, mais les Pères de l'Eglise, qui luttaient contre le paganisme vivant encore, quoique déchu et galvanisé sur son lit de mort par les néo-platoniciens, les Pères de l'Eglise analysèrent avec une force incomparable l'idée rationnelle de Dieu, pour prouver, 1° qu'entre Dieu et le monde, entre l'absolu et le relatif, il n'y a aucun *intermédiaire* métaphysique ; 2° que c'est Dieu lui-même, dès lors, c'est-à-dire une des personnes de la sainte Trinité qui joue le rôle, non d'intermédiaire ontologique, mais de médiateur gratuit et volontaire entre la justice divine et la perversion humaine. Dans le débat qu'ils eurent, à ce sujet, avec leurs adversaires païens, les Pères de l'Eglise furent nécessairement poussés à porter la discussion sur la théorie antique des astres, et quelquefois ils parurent élever des doutes sur leur caractère ingénérable et incorruptible. Il ne faut pas oublier, du reste, qu'ils étaient, pour la plupart, platoniciens, et que le platonisme aboutit moins rigoureusement que le péripatétisme au système de Ptolémée, et surtout à la partie de ce système que nous examinons actuellement. En effet, ce sont les *idées* plus que les astres qui jouent, d'après lui le rôle d'intermédiaire métaphysique réclamé par la conception ancienne ; de plus, tout absolu semble réfugié dans leur sein, de telle sorte que les astres, en tant qu'objets visibles, semblaient difficilement pouvoir être incorruptibles. Il est vrai que les astres, d'après Platon, paraissent correspondre, dans l'ordre physique, aux idées

pures, et par là même avoir quelques-uns de leurs caractères. Dans tous les cas, il est peut-être permis à un platonicien d'hésiter un peu sur la prétendue incorruptibilité des astres, il ne l'est pas à un péripatéticien.

La grande élaboration des Pères se résuma dans la *Cité de Dieu*, puis elle sembla disparaître à jamais sous les flots des barbares. Quand ils eurent passé, Platon sembla surnager un peu, puis deux siècles s'écoulent, et c'est Aristote qui prend l'empire, parce que l'esprit humain a été conduit à un certain nombre d'idées métaphysiques qui ressemblent aux siennes. Dès lors la cosmologie de Ptolémée devait revenir et revenir à l'exclusion de toute autre. Les docteurs du moyen âge l'admettent, en effet, tout entière, sauf un seul point, l'éternité des astres, qui était trop évidemment incompatible avec le dogme. Nous avons toutefois parlé d'une première protestation de la part des scotistes. Elle étonne peu, quand on se rappelle que les scotistes sont déjà, à leur propre insu, des adversaires de la métaphysique péripatéticienne, et qu'ils veulent mettre en pleine lumière la liberté et la personnalité divines, comme la personnalité et la liberté humaines. Ils déclarent donc que les astres sont incorruptibles, non par leur nature, vu que leur *matière* est semblable à celle de tous les êtres, mais parce qu'il n'y a pas, dans l'univers, de force supérieure à la leur, et qui soit capable de la dissoudre. La contradiction entre ces deux propositions scotistes est flagrante : si tous les corps sont formés de la même matière, ou, pour mieux dire, ont une matière de même espèce, tout est entre eux action et réaction réciproques; donc tous peuvent s'altérer les uns les autres dans des proportions, peut-être inégales, mais qui n'aboutissent pas néanmoins, quelle que soit leur faiblesse, au néant. Nous trouvons donc ici les scotistes timides et inconséquents comme d'habitude, entre les nécessités logiques de leur audacieuse ontologie et leur respect superstitieux pour les précédents de l'école.

Les disciples d'Ockam ont sur cette question la même attitude que les disciples de Scot : nouvelle preuve des rapports intimes de la doctrine formaliste et du néo-nominalisme du docteur résolu !

Quant à Gerson, vivant dans un siècle qui faisait abus de l'astrologie et qui la poussait aux conséquences pratiques les plus antichrétiennes, il opéra une vive réaction contre l'astronomie elle-même; il la déclara pleine d'incertitudes; il insista vivement, et en reprenant quelque peu ici comme ailleurs, la tradition des Pères, sur le caractère contingent des astres qui sont des créatures corporelles semblables en cela à toute créature corporelle ; mais il ne spécifia rien, parce que les données métaphysiques ne s'éclaircissaient pas suffisamment devant les efforts de cette grande âme inquiète et avide de repos, qui avait plus de suavité dans le cœur que d'énergie dans l'intelligence. La question astronomique avait donc été tournée et retournée en sens divers, depuis Scot, mais elle avait peu avancé. Cusa eut la gloire de lui faire faire un pas. Il ne se borne plus à demander si les astres sont incorruptibles par leur nature ou par accident; il révoque en doute le fait même de leur incorruptibilité : il est vrai qu'il ne le nie pas, et que même il déclare expressément que l'esprit humain n'a le droit ni de nier ni d'affirmer à cet égard; mais enfin il franchit le fossé qui avait arrêté tous ses prédécesseurs sauf à en construire un autre, assez facile à franchir du reste, devant ceux qui doivent le suivre.

Quelles sont les raisons qui le poussèrent à une proposition qui dut paraître souverainement paradoxale et presque extravagante? Ceci nous conduit à deux autres idées du cardinal que nous avons déjà résumées et qu'il nous reste à considérer d'un peu plus près.

Il n'y aurait aucune science si l'univers n'était conçu dans une certaine unité, car l'idée d'ordre implique l'idée d'unité et l'idée de science implique l'idée d'ordre. Toutefois l'ordre universel peut être conçu de deux manières toutes différentes. Ou bien les *puissances*, les *vertus*, les *forces*, les *perfections*, tombent de cascades en cascades sur les êtres en raison de leur place dans la grande hiérarchie, sans que jamais le flot puisse remonter; et alors il n'est pas vrai de dire que tout est action et réaction dans les choses; l'Etre supérieur n'agit que sur l'être qui vient après lui, lequel agit sur le troisième et ainsi de suite. — Quant aux êtres inférieurs, ils n'agissent point sur ceux qui sont d'une essence plus parfaite. Ou bien par une conception diamétralement opposée, Dieu répand directement son action bienfaisante sur toutes les parties de la création qui la reçoivent et se la passent et repassent pour ainsi dire solidairement; dès lors il n'est pas de substance si humble qui n'agisse sur les substances les plus élevées, parce qu'elle se trouve en rapport immédiat avec l'auteur de toute vertu et de tout don; l'univers est hiérarchisé sans doute, mais il n'est pas hiérarchisé sur le plan de la féodalité, il l'est sur le plan d'une république sagement égalitaire. Ces deux conceptions de l'ordre universel ne sont pas seulement possibles, elles sont réelles; nous les trouvons toutes les deux dans l'histoire. La première domine toute l'antiquité qui la conçoit et l'applique dans la plus extrême rigueur; la seconde se développe de plus en plus dans les temps modernes.

Malheureusement ces faits généraux, si historiques qu'ils soient, ne sont pas suffisamment constatés par les historiens, même par les historiens de la science, plus attentifs aux détails curieux, piquants ou retentissants qu'aux faits durables dont le long développement semble se confondre avec les lois éternelles de la pensée. Ils n'y prennent pas garde, parce que leur date précise est difficile à assigner, et de leur côté, les philosophes de profession ne les remar-



quent point pour un motif presque analogue. Ils se doutent bien que les grandes découvertes de la science sont dominées par un certain nombre de notions philosophiques, mais ils confondent celles-ci avec les données éternelles de la raison pure. Et c'est ainsi que ce qui est le plus essentiel, le plus actif, le plus vivant, le plus marqué du caractère civilisateur au fond de la pensée humaine passe inaperçu des métaphysiciens comme des historiens. C'est ainsi également que la grande transformation qui s'est opérée dans la conception de l'ordre universel a rarement été notée, analysée, sondée, — bien que l'on ait souvent passé à côté d'elle,— et que son influence et ses origines ont également échappé à l'attention de la science.

Néanmoins elle n'a été directement, explicitement niée par personne, et quiconque a tourné ses regards de ce côté a été obligé de la reconnaître. Tous les anciens sont à peu près unanimes à ce sujet : ils conçoivent au sommet de la hiérarchie un être supérieur, absolu, presque enfermé et prisonnier dans son unité rigoureuse; tantôt cet être est conçu comme impuissant à se développer, et capable seulement d'organiser, non par son action, mais par son existence abstraite, les êtres placés hors de lui (c'est là l'interprétation dualiste de la métaphysique ancienne); tantôt il est représenté comme tirant de lui la longue série de ces êtres qui n'est ainsi que son épanouissement continu (c'est là l'interprétation panthéistique de la même métaphysique); souvent aussi, nous devrions dire le plus souvent, ces deux interprétations, dont l'une appartient plus particulièrement à Aristote, l'autre à Platon, se réunissent dans une sorte de doctrine, complexe à notre point de vue, simple et logique au point de vue antique; car rarement les anciens se sont départis du dualisme, et non moins rarement ils l'ont sevré de tout panthéisme. Mais quel que soit celui de ces trois éléments doctrinaux qui ait dominé dans un système ancien, que ce système se rapproche plus ou moins du dualisme, du panthéisme, ou d'une sorte de pondération entre le panthéisme et le dualisme, invariablement l'être premier ne produit ou n'organise que l'être second presque semblable à lui; l'être second produit l'être troisième, jusqu'à ce qu'on arrive aux existences les plus imparfaites et les plus grossières. Les vertus, puissances, propriétés ou perfections des diverses substances leur arrivent par la même voie; toutes viennent sans doute de l'être premier, ou quelquefois de l'être second et intermédiaire, qui est, dans le dualisme, le centre vivant de toute action; mais à partir de ce centre elle se déverse tout entière sur les êtres immédiatement supérieurs, lesquels la rejettent sur ceux qui sont placés au-dessous d'eux, jusqu'à ce qu'on arrive à ceux où l'imperfection joue le plus grand rôle. Et cette conception n'est pas une vue abstraite et indifférente de l'esprit : nous la trouvons partout chez les anciens; elle préside à leur astronomie et à leur physique; elle leur fait les cadres généraux et les plus importants de leurs théories. En astronomie c'est le premier ciel qui meut le second et lui donne ses propriétés; le second agit de même à l'égard du troisième, et c'est ainsi que la terre, placée au centre du système et presque inerte par elle-même, finit par recueillir toutes les influences sidérales qui, se croisant, se combinant, s'altérant dans son sein, se traduisent en corps divers, et surtout en métaux transmutables les uns dans les autres. De même façon, si nous considérons les objets purement physiques, le mouvement va toujours de la circonférence au centre; la pierre qui vole est mue par l'air qui l'entoure; celui-ci est mu par le feu, et la région ignée est subordonnée dans ses mouvements à ceux de la dernière sphère céleste. Nous n'insisterons pas sur les nombreuses applications de cette doctrine générale; on les conçoit sans peine; nous nous contenterons de remarquer que, dans les systèmes antiques, la source du mouvement est au dehors de l'être qui se meut et le principe de direction de ce mouvement au dedans; tandis que dans le système moderne, ces deux termes étant renversés, le mouvement a son foyer au centre de chaque corps ou même de chaque molécule, et se détermine au contraire dans sa direction par des causes extérieures à ce corps ou à cette molécule, par des causes universelles. On voit donc que la conception antique et la conception moderne de l'ordre se traduisent toutes deux par deux conceptions cosmogoniques profondément opposées.

Maintenant, comment a-t-on passé de l'une à l'autre? On comprend l'importance de cette question et de tous les faits qui peuvent l'éclairer d'une certaine lumière. C'est à ce titre que le fragment de Cusa, que nous avons cité, nous semble avoir une certaine importance.

Il est facile de voir que la conception antique de l'ordre universel était difficilement conciliable avec le dogme catholique. Nous nous bornons à dire difficilement conciliable; car la révélation ayant au moins pour but accidentel et subordonné de rendre à la raison sa pleine et entière liberté dans toutes les questions qui sont de sa compétence et que la foi ne résout point, c'est-à-dire dans les questions de pure science ou de pure métaphysique, l'Eglise n'a jamais condamné une proposition de simple physique ou de simple ontologie. Sans doute ces propositions, toutes scientifiques qu'elles soient, peuvent se lier aux dogmes, de façon à les rendre plus harmoniques ou moins harmoniques à l'ensemble des conceptions humaines; mais il est infiniment remarquable qu'*historiquement*, l'Eglise n'est jamais intervenue comme Eglise dans ces débats. Jamais, par exemple, elle ne condamna *in globo*, la physique ou la métaphysique d'Aristote, quoiqu'elles nous semblent et qu'elle

soient en effet assez lourdes à porter pour une raison vraiment chrétienne; au XII° et au XIII° siècle, bien des membres importants de la hiérarchie ecclésiastique semblèrent prévoir cette vérité, et se prononcèrent avec passion contre les doctrines auxquelles nous venons de faire allusion; le célèbre légat Robert de Courson fulmina contre elles, et engagea l'université de Paris à les bannir de son sein; mais il n'obtint, lui et toute l'école de Saint-Victor son alliée, qu'une mesure disciplinaire qui ne fut jamais regardée comme engageant la conscience; et la preuve, c'est que quelques années après cette solennelle interdiction de lire les livres de *physique* et de *métaphysique* d'Aristote, un humble et savant religieux, dont la foi et l'obéissance sont incontestables, se mit à les lire avec ardeur pour y trouver le principe salutaire de la réfutation des erreurs panthéistiques dont le fanatisme leur attribuait l'origine. Telle fut la réserve de l'Eglise, en tant qu'Eglise; mais si les pentes secrètes des doctrines humaines vers tel ou tel point de vue religieux ne sont pas jugées par l'autorité qui attend et sollicite la raison à être libre, pour qu'elle se donne librement à la foi, ces pentes n'en existent pas moins et elles finissent par se révéler. D'ailleurs entre le point de vue religieux des anciens et le dogme catholique, il y a des oppositions si évidentes que quiconque admet celui-ci est bien contraint de repousser celui-là au moins sur quelques points. Par exemple, fidèles à leur conception de l'ordre universel, les anciens veulent que l'être le plus imparfait soit produit ou organisé par l'être qui est immédiatement au-dessus de lui, ce dernier par celui qui lui est immédiatement supérieur, jusqu'à ce qu'on arrive à l'être absolu. Quand le dualisme domine complétement le panthéisme, il n'y a pas lieu à considérer l'ordre de la production des choses, mais la dépendance idéale de ces choses vis-à-vis de Dieu n'en reste pas moins médiate, et c'est ce qui résulte de l'ensemble même du système d'Aristote. Evidemment, une conscience chrétienne ne saurait admettre ce caractère médiat et indirect de l'action divine sur la plus grande partie de l'univers: le dogme de la création et celui de la grâce s'y opposent également; il y a plus, toute l'économie du christianisme répugne à cette subordination de l'action divine, à la hiérarchie des espèces; ainsi c'est la nature humaine et non la nature angélique que la seconde personne de la sainte Trinité glorifie par son union hypostatique; la première des créatures, c'est une femme, la Mère-Vierge du Christ. Et toute la morale évangélique se rattache au même point de vue; elle représente sans cesse la puissance de Dieu éclatant d'une façon plus directe dans ce qui est le plus humble suivant la nature, et c'est sur cette considération qu'elle fait reposer toutes les vertus qu'elle regarde comme propres à la vie chrétienne et religieuse. Du reste, comment n'en serait-il pas ainsi, lorsque l'idée capitale du christianisme est celle de l'*ordre surnaturel*, c'est-à-dire de quelque chose qui domine les essences ou les espèces?

Cependant, pour les raisons mêmes que nous avons exposées, le christianisme n'agit d'abord sur la pensée métaphysique de l'humanité qu'en la forçant de renoncer à ce qui offensait directement les dogmes précis de la grâce et de la création. Avec les Pères de l'Eglise, il est vrai, il porte plus loin sa réaction: mais le moyen âge en revenant à Aristote fit sous ce rapport un pas en arrière, et la conception cosmogonique de cette époque ressemble trait pour trait, sauf quelques points, à celle de l'antiquité. Dans l'ordre matériel les astres, dans l'ordre spirituel les anges jouent le rôle de moyenne proportionnelle entre l'infini et notre monde. Quant aux astres et aux anges, ils sont distribués eux-mêmes en séries hiérarchisées qui se déversent l'action divine d'étage en étage, la divisant et l'affaiblissant toujours, jusqu'à ce qu'elle arrive enfin aux êtres qui nous ressemblent et nous entourent. Tel est notamment le système de saint Thomas. Bien entendu le Docteur angélique est trop orthodoxe pour nier l'action immédiate de Dieu sur toutes les parties de la création; mais en même temps qu'il l'admet comme docteur catholique, il admet aussi, comme docteur péripatéticien, une organisation générale de l'univers qui se rattache par ses premières origines à la métaphysique secrète du paganisme et qui représente le mouvement, l'action, la vie, comme descendant de cascade en cascade à travers les degrés des espèces sans remonter jamais. Son ordre universel, ce n'est pas l'universelle harmonie, c'est la pure hiérarchie. Du reste, il faut remarquer que dans le thomisme, comme dans le péripatétisme antique, rien ne représente l'universel; tout s'absorbe dans le spécifique; des formes et des essences, voilà tout le domaine de l'intelligence; le principe matériel les individualise tant bien que mal, et comme rien n'est en dehors de la matière et des formes, il s'ensuit qu'en dehors des espèces et des individus il n'y a absolument aucun principe supérieur.

La conception cosmogonique de saint Thomas poussa plusieurs de ses disciples à des excès de théories dont l'autorité religieuse s'alarma non sans raison. Quelques Dominicains essayèrent au point de vue de la pure et simple hiérarchie des espèces de nier la primauté de la Vierge entre les créatures; d'autres déclarèrent que la grâce se distribue nécessairement suivant les degrés de la nature; d'autres enfin soutinrent que tout dans le monde sublunaire est rigoureusement et fatalement subordonné aux influences célestes et sidérales. Nous trouvons des traces nombreuses de ces diverses propositions dans les condamnations portées par les évêques et par l'université de Paris.

On comprend sans peine que ces diverses hérésies d'origine péripatéticienne devaient provoquer une réaction très-vive. Elle se produisit vers la fin du XIIIe siècle; et c'est de là que sortit, vers cette époque, l'ardente polémique des Franciscains contre les Dominicains. A la suite de cette polémique un nouveau système surgit qui dégage à la fois le principe individuel et le principe universel, que le thomisme concentrait, absorbait, annihilait dans le principe spécifique. Le principe individuel est proclamé un principe à part, distinct de tout ce qui tient à l'essence ou à la *quiddité* de l'être; la *matière* est regardée comme la racine de l'universel. Ce système que nous étudierons bientôt en détail est celui de Duns Scot. Au point de vue de Duns Scot, les espèces ou les essences n'étant point l'être tout entier, il était possible de concevoir l'ordre de l'univers, non plus comme la simple hiérarchie des espèces, mais comme une harmonie universelle impliquant l'action et la réaction *réciproques* de toutes les substances qui le composent. Cette idée même se trouve parfois exprimée dans le docteur subtil, et elle le conduisit à d'assez nombreuses applications. Il l'invoqua dans sa théorie sur les anges, dans sa théorie sur l'Immaculée Conception. En général elle préside à l'ensemble de ses notions sur le monde spirituel. Mais elle semble lui échapper un peu quand il aborde le monde matériel; sans doute il déclare que le mouvement peut avoir sa source dans l'être même qui se meut, et il proteste contre l'axiome de l'école *nihil a seipso movetur*. Mais il s'arrête tout aussitôt, et laisse la vie, le mouvement, la génération tomber du premier ciel sur la terre à travers la série des sphères célestes. Nous le trouvons donc ici comme partout très-novateur dans les principes abstraits, très-timide dans les conséquences cosmogoniques de ses propres principes et mêlant, à l'aide d'innombrables distinctions, les vieilles entités de la métaphysique grécolatine avec les aspirations vagues encore de la métaphysique nouvelle qui doit aboutir à Descartes et à Leibnitz.

Cusa est beaucoup plus décidé. L'idée de l'action et de la réaction universelles et harmoniques des êtres n'est point seulement pour lui une vérité qu'il reconnaît à certains instants, c'est une vérité vivante et qu'il fait pénétrer avec ses conséquences révolutionnaires dans les théories scientifiques. C'est précisément, suivant lui, parce que tout est action et réaction qu'il est très-possible que les choses célestes ne soient pas soumises à la génération et à la corruption. Cette application du principe de l'universalité et de l'harmonie, considéré comme principe distinct, était audacieuse à la fois et profondément légitime. Aujourd'hui que nous sommes habitués à considérer toutes les parties de la matière brute comme assujetties aux mêmes lois, la possibilité de l'altération, ou si l'on veut employer les expressions scolastiques, de la corruption et de la génération au sein des êtres nous apparaît comme un axiome incontestable. Dans l'antiquité on la regardait comme une rêverie absurde et extravagante. Il fallut une conception philosophique toute nouvelle de l'ensemble de l'univers pour la rendre admissible. Et certes il est curieux de voir que la vérité sur cette propriété des choses sidérales fut soupçonnée philosophiquement plusieurs générations avant d'être vérifiée. Il n'est pas moins curieux peut-être de constater qu'elle se rapporte à ce que l'on pourrait appeler la conception chrétienne de l'ordre universel.

Nous arrivons à la troisième partie de la théorie de Cusa : celle-là dépassait le domaine de l'astronomie; elle aurait pu, modifiée et surtout intimement analysée, conduire jusqu'à une première révolution dans les sciences qui se rapportent à la vie.

Il y a peu de doctrines qui reviennent plus souvent dans Aristote et dans les manuscrits du moyen âge, surtout dans Albert le Grand, saint Thomas, Caetan, que celle de la génération et de la corruption. Cette doctrine se rattache par le lien le plus direct à celle de la *matière* et de la *forme* et à celle de l'influence des astres et en général des milieux ambiants sur tout ce qui se produit. Elle se rattache à la doctrine des formes, car la génération considérée en elle-même est l'union d'une forme substantielle avec de la matière prédisposée à cette union; elle se rattache à la théorie des influences sidérales, car le principe générateur par excellence, c'est, suivant Aristote et suivant saint Thomas, le premier ciel. Voilà des faits intellectuels que l'on ne contestera pas sans doute, car on les trouve dans tous les écrits péripatéticiens; mais quelles étaient leurs conséquences scientifiques ?

La première que nous signalerons, c'est que la vie comme le mouvement procédait du dehors au dedans. Donc, le fameux axiome *Omne vivum ex ovo* n'avait pas de raison d'être, ou plutôt il aurait dû être remplacé par celui-ci : *omne vivum ex cælo*. Non-seulement, dans les idées antiques, le principe de l'organisation vient du dehors à l'être organisé, mais encore cette *forme*, qui pénètre la matière pour lui donner la vie, explique tout ce qu'il y a en elle qui se rapporte à la vie, c'est-à-dire toutes les fonctions. Donc, de même que le *mouvement* n'est ramené dans ce système à aucune loi mécanique, de même la vie n'est ramenée à aucune loi physiologique. Elle est un simple fait qui s'explique peut-être par les mystères des causes sidériques, mais qui, ici-bas, ne se rattache à rien. Il est vrai que cette matière doit être convenablement disposée pour recevoir la *forme*, et qu'ainsi ce n'est pas tout amas de molécules matérielles qui est apte à être organisée; mais cette disposition particulière résulte tout simplement de faits de l'ordre physique; elle consiste en un arrangement particulier de quelques

humeurs qui correspondent aux quatre éléments. Et ainsi toute la partie tant soit peu scientifique de la physiologie ancienne est purement physique. On pourrait presque définir cette physiologie une physique dominée par la psychologie et par l'astronomie. Les sciences de la vie eurent donc deux révolutions à faire pour s'arracher à l'empire des théories étrangères qui les enfermaient, loin de tout progrès possible, dans un cercle de fer. D'une part, elles durent briser la fausse psychologie qui leur prêtait à bon compte les facilités trompeuses d'explications toutes prêtes, c'est-à-dire d'explications qui n'expliquent rien. D'autre part, elles durent se soustraire au joug des doctrines physiques par lesquelles on rendait un compte plus ou moins satisfaisant de la matière brute. Enveloppée dans la psychologie et dans la physique, l'histoire naturelle se constitua en rompant avec effort ces deux enveloppes où elle étouffait. Voilà pourquoi Descartes, quel que fût son désir souverain, ne réussit pas à leur donner l'essor. Toute son âme n'avait qu'une aspiration, créer la médecine, et quelle médecine, une médecine qui guérirait de tous maux et presque de la vieillesse. La physique, la géométrie, l'algèbre n'étaient pour lui qu'un moyen de sa grande ambition. Il vivait au milieu des dissections et de tout ce qui pouvait l'aviver en sa tête puissante. Faiblesse et grandeur du génie humain! Cet homme gigantesque, qui luttait pour créer les sciences de la vie, créa ou plutôt organisa, presque sans le vouloir, les sciences relatives à la matière brute; mais précisément parce qu'il voulut envelopper dans celles-ci la physiologie et toutes ses conséquences, il manqua son grand but. Subordonnée à l'étendue, la vie garda ses mystères; elle ne commença à les révéler que lorsque Leibnitz eut dit : l'étendue, elle aussi, n'est qu'un phénomène incapable de révéler l'essence des choses; tout est force, tout est monade. A ce moment la physiologie fut vraiment délivrée de ses chaînes. Que conclure de là? C'est que la théorie scolastique de la génération et de la corruption a été le grand obstacle à la constitution des sciences naturelles, telles que nous les concevons.

On voit donc quelle nouveauté féconde c'était pour Cusa de la battre en brèches, et de dire : expliquons les phénomènes de la naissance et de la mort, non par la génération et la corruption des formes, mais par l'action et la réaction mutuelles et universelles des *Possest*, c'est-à-dire des *puissances-actes* ou des *forces*. Malheureusement, il ne poussa pas son idée jusqu'au bout. Après avoir parlé de cette action et de cette réaction qui impliquaient, comme il semble le voir, une corruptibilité universelle ou l'absence de *formes substantielles*, tout d'un coup il se ravise et se perd en mille hypothèses toutes plus bizarres les unes que les autres pour concilier cette vieille erreur avec la vérité nouvelle qu'il a entrevue. Nous ne nous arrêterons pas à discuter ces hypothèses contradictoires et vagues. Elles durent faire grand mal, par leur complication impuissante, à l'ensemble de la doctrine et même à ses parties les plus vraies. Eternelle faiblesse des créateurs d'idées, des révolutionnaires scientifiques. Ils s'arrêtent sur la route, en des milieux illogiques entre les vieilles conceptions qui ont pesé sur leur éducation et les jeunes théories qui miroitent vaguement devant leurs longs regards! Alors la foule (les savants ont aussi une foule) leur crie stupidement qu'ils se sont aventurés trop en avant, tandis que leur vraie faute est d'être restés encore trop en arrière et de trop concéder aux traditions des doctrines épuisées. D'autres, les ardents, leur crient : *avancez, avancez toujours*, mais sans se rendre compte de ce qui est vraiment l'*avant* et de ce qui est vraiment l'*arrière*. Le novateur, au milieu de ces clameurs confuses, tend toujours d'un côté à revenir sur ses pas, de l'autre à les précipiter dans ces chemins de traverse qui égarent ou ramènent, sinon à l'abîme, du moins au point de départ. Combien se perdent alors pour ne plus se retrouver! Mais c'est leur malheur qui avertit les autres. Chaque doctrine insensée qui succombe marque un écueil possible, et leur longue série est une série de jalons pour l'avenir. C'est ainsi que la vérité nouvelle se dégage peu à peu des timidités, des folies, des écarts, des faiblesses de toute nature, et que de défaite en défaite le parti du progrès, toujours calomnié, toujours harcelé, et, ce qui est pire, toujours victime de lui-même, arrive meurtri, mais glorieux, à la victoire définitive.

Il ne faut donc pas s'étonner si Cusa, après avoir déployé l'étendard d'une négation presque radicale vis-à-vis de l'ancienne physiologie de la génération et de la corruption, le ferme presque aussitôt. D'autres le suivront, parce que son idée n'est pas seulement un éclair individuel, mais une lumière qui se dégage d'une nouvelle métaphysique, c'est-à-dire d'une nouvelle ouverture de la raison; d'autres le suivront et iront plus loin que lui.

Cependant Cusa lui-même ne s'arrête pas si complétement et si absolument en route qu'on pourrait bien le croire. D'abord on vient de voir le rôle immense que jouait la théorie des quatre éléments en physiologie: la physiologie, étant à moitié absorbée au moyen âge dans la physique, introduisait dans son sein le fameux quaternaire d'Aristote; les quatre éléments devenaient les quatre humeurs. Mais voici que Cusa attaque la théorie des quatre éléments : dans son *De conjecturis* il remarque que tout est composé d'un principe d'identité et d'un principe de diversité, et que dans chaque région qui monte vers l'absolu ce qui paraît l'unité n'est pas l'unité vraie, sauf quand on arrive à l'absolu lui-même.

« Habito autem in omnibus de quibus agendum est, debito respectu : unitatem cujuscunque regionis in continua alteritate



ejusdem absorpta n ut non in se simpliciter subsistere queat, propter puritatem actus aut unitatis ejus elementum appello. Non est igitur elementum in simplicia elementa resolubile, cum resolutio ad simplex pertingere nequeat careatque ipsum simplex elementum virtute actu subsistendi. » (*De conjecturis*, lib. II, c. 4.)

Donc point d'éléments absolus, du moins pas d'éléments que nos procédés puissent atteindre. Ce que les sens jugent simple et revêtent à ce titre d'une valeur absolue, a une composition visible pour le raisonnement; ce que celui-ci ne peut décomposer est analysé par la faculté intellectuelle supérieure. Il est vrai que Cusa n'en conclut pas moins qu'il y a quatre éléments ni plus ni moins; mais c'est une chose infiniment significative de voir que non-seulement il ne s'appuie pas sur les mêmes preuves que les physiciens scolastiques, mais qu'il en invoque d'un genre diamétralement opposé. C'est parce qu'on peut s'élever du sensible à l'intelligible que les physiciens en question reconnaissent sous le chaud, le froid, le sec, l'humide, c'est-à-dire sous quatre impressions sensibles, quatre éléments; Cusa les reconnaît, parce que, suivant lui, on ne peut s'élever du sensible à l'intelligible, et que la détermination du nombre des éléments doit être empruntée à des considérations géométriques. Il faut quatre éléments suivant lui, parce que l'élément est au composé ce que le point est au solide, et qu'il faut quatre points pour déterminer un solide (*Ibid.*) La raison est bizarre, mais elle n'en témoigne pas moins que la base scolastique de la physique est ruinée et va être remplacée par une autre. Elle n'en implique pas moins que l'air n'est plus contraint d'être humide et léger, l'eau d'être froide et pesante, la terre d'être plus pesante encore et sèche, le feu d'être sec et la chaleur même. C'est ainsi que Cusa (nous reviendrons plus tard sur ce point important) put parler de la pesanteur de l'air et ouvrir la voie à Galilée, à Pascal, à la vraie physique.

On comprendra peut-être, d'après cela, comment il se fait que, quoique Cusa s'occupe beaucoup de physique et de physiologie dans ses ouvrages, comme du reste tous les scolastiques, on n'y trouve aucune mention de la théorie des quatre humeurs et de celle des tempéraments.

On comprendra aussi que, sans arriver encore jusqu'à la formule : *Omne vivum ex ovo*, il ait déjà dit :

« Oportet... ad coincidentiam recurrere totius et partis qui intellectualiter opera Dei vult videre. Nam naturæ opera sequuntur opera Dei quantum possunt... Cum homo in matrice figuratur, simul omnes partes cum toto formantur. » (*Excitat.*, lib. V.)

On comprendra également que, pénétrant jusqu'au cœur de l'idée antique de la génération, il ait déclaré que le principe sensible produisait ontologiquement son contraire apparent, et que c'est pour cela que la génération et la corruption formaient un cercle. (*De Beryllo.*)

Nous avons déjà parlé de la fameuse formule : *Omne vivum ex ovo*. Quel est son caractère? quelle est son origine? quels sont ses résultats?

Elle pose le caractère interne de la vie, par opposition à l'axiome scolastique : *Cœlum et homo generant hominem;* elle pose de plus que l'organisme est soumis à une loi de développement, puisqu'il se ramène originairement à une unité enveloppant la pluralité.

Ces deux idées, contenues dans la formule dont il s'agit, ont rapport toutes deux aux vices inhérents à la physiologie scolastique.

Si l'organisme sort d'un principe interne, ce ne sont pas les astres qui lui déversent leurs influences : la physiologie n'est plus astronomique.

Si le développement d'un germe qui préexiste (quel que soit le mode de ce développement) est de plus la loi de l'organisme, tout ne s'y explique pas par l'existence d'une forme substantielle ou de l'âme : la physiologie n'est plus psychologique.

Ce n'est pas tout.

La formule *Omne vivum ex ovo*, outre son influence négative et l'opposition qu'elle faisait naître contre les préjugés régnants, avait une portée positive et une véritable fécondité doctrinale. Elle impliquait que chaque organisme est en tant qu'organisme et par lui même un tout harmonique, un κόσμος. Dès lors le mouvement qui préside à ses fonctions est un mouvement qui a dans l'organisme son point de départ et son point d'arrivée; j'allais presque dire un mouvement circulaire. Cette dernière conséquence était même nécessaire à une époque où l'on regardait le mouvement circulaire comme le mouvement de toutes les choses qui ne sont pas essentiellement imparfaites.

Il n'est donc pas étonnant que l'idée de la circulation du sang ait travaillé un si grand nombre d'intelligences au XVIe siècle que l'on ne sait à qui en attribuer l'honneur. Elle devait sortir de tous les pores de cette singulière et féconde époque.

Maintenant que nous comprenons, au moins sous certains rapports, la maxime qui fait sortir l'organisme d'un germe et non de l'introduction par les astres d'une forme substantielle dans un fragment de matière, quelle est l'origine de cette maxime?

Elle suppose évidemment la négation de la théorie ancienne et scolastique de la génération; mais elle suppose de plus que dans l'organisme il y a toute la pluralité future cachée sous une apparente unité, ou en d'autres termes que l'organisme symbolise ce que Cusa appelle déjà avant Leibnitz une *monade*. Dans la pensée antique, l'unité et la pluralité sont deux termes qui s'opposent comme la puissance et l'acte : l'objet ne peut se mouvoir ni se développer lui-même; sans doute il a une forme substantielle, et cette forme lui donne l'*être* et l'*agir*, c'est-

à-dire que l'objet *informé* produit nécessairement la série logique des propriétés dont cette forme recèle l'idée. Mais au fond, la forme se manifeste suivant ce qu'elle est plutôt qu'elle ne se développe : aucune combinaison nouvelle ne jaillit d'elle; elle est un théorème devenu de plus en plus explicite; elle ne se développe pas plus, dans la stricte rigueur des termes, qu'un triangle ne se développe quand le géomètre conçoit et énumère les théorèmes qui s'y rapportent. La forme étant toute la détermination, toute l'actualisation de l'être, on ne peut pas dire avec vérité, que le corps physique des anciens soit susceptible de ce que nous appelons dans notre langage moderne le développement. Ce qui arrive de nouveau à un corps est le résultat de la génération et de la corruption, qui se rapportent elles-mêmes directement à l'âme. C'est l'intervention de cette âme qui fait qu'il y a accroissement pour le corps. Le même principe qui veut que rien ne se meuve soi-même, veut aussi que rien ne croisse par soi-même ou ne se modifie et surtout ne se développe.

Mais Cusa se place à un point de vue tout différent de celui des scolastiques; il déclare que l'unité et la pluralité peuvent coïncider dans l'intimité absolue et vraie de l'être; il réunit dans la même intimité harmonieuse l'acte et la puissance. Il affirme très-catégoriquement qu'il y a des choses qui se meuvent elles-mêmes, l'âme par exemple; il pose en conséquence le mot et l'idée de la monade; il est vrai qu'il ne va pas très-loin dans cette voie hardie, mais enfin il y fait quelques pas. Surtout il pose les principes qui en se développant permettront d'aller plus loin que lui.

Et qu'on nous permette de le dire, c'est précisément ce qui fait que sa théorie fut une lumière, tandis que la théorie analogue des pythagoriciens de l'antiquité n'avait été qu'une lueur. L'esprit humain a une merveilleuse organisation, de telle sorte qu'il fait face de toutes parts à la vérité; aussi, à toute époque, trouve-t-on, à côté des erreurs les plus étranges, les plus lumineux pressentiments. C'est en ce sens que l'on peut dire des découvertes de la science comme de tout le reste : *Nil novi sub sole. Tout a été dit.* Oui, tout a été dit, mais parmi les hommes tout ce qui est dit n'est pas une parole, n'est pas une lumière, n'est pas même une doctrine revêtue d'un caractère social. Ce qui est vraiment un verbe, une idée humaine, une puissance intellectuelle, c'est l'idée qui ne se contente pas de fleurir, mais fructifie; c'est l'idée qui reste, s'analyse, grandit, se continue par une filiation d'idées nouvelles qui se rattachent à elle, s'infiltre peu à peu ou pénètre dans toutes les spécialités scientifiques qui sont de sa compétence. Elle se reconnaît à deux signes: le premier, c'est qu'elle est l'origine d'une tradition plus ou moins longue d'efforts dans le même sens; le second, c'est qu'elle n'est pas un phénomène isolé, mais que sortant des profondeurs mêmes de la raison humaine, elle se reproduit sous des formes plus ou moins analogues dans une multitude de spécialités. Durée et fécondité, voilà ce qui distingue l'idée-caprice, l'idée-éclair, de l'idée-lumière, de l'idée qui sort d'une nouvelle ouverture de l'entendement pour modifier la science, et qui est ainsi à la fois largement sociale et intellectuellement révolutionnaire.

Cette distinction nous paraît tout à fait nécessaire pour qu'on puisse bien se rendre compte de l'histoire de la philosophie et des sciences. Si on la néglige, il devient facile et presque inévitable, avec la meilleure logique, de trouver au fond de toutes les époques tout ce qu'on voudra, et de les identifier absolument, comme si par un rabâchage éternel, les siècles ne pouvaient, en se succédant, que se reproduire sans repos et sans résultat. Alors, la *forme* seule des systèmes paraît se transformer en dessinant ses variations légères sur un thème toujours et fatalement identique à lui-même. C'est ainsi que l'histoire de l'esprit humain aboutit à la négation de toute histoire ou au suicide; car si les siècles se répètent, si à la fin ils ne font que replacer sous les yeux du public les tableaux du commencement, à quoi bon l'histoire? et que peut-elle être? Je dis plus: qu'est-ce que la science, qu'est-ce que la pensée, si la fécondité créatrice leur est ravie?

La distinction que nous avons établie, outre qu'elle est l'expérience résumée de faits incontestables, permet de les concilier tous, quels qu'ils soient, avec la notion ancienne de l'histoire, la notion de *progrès*.

Appliquons-la à l'histoire de l'astronomie.

Personne n'ignore que plusieurs philosophes de l'antiquité ont admis que la terre n'est pas le centre du monde, et que le soleil ne tourne pas autour d'elle. Nous examinerons plus tard par quelle série d'arguments ils ont pu être conduits à cette affirmation. Nous nous bornons à la constater. Dans tous les cas, elle reste une affirmation personnelle, une sorte de rêverie; les deux caractères que nous avons assignés à toute théorie qui entre dans le courant des traditions scientifiques de l'humanité lui feront toujours défaut. On ne voit pas qu'elle se développe; on ne voit pas qu'elle tende à appliquer les principes à telle ou telle autre spécialité scientifique. Pourquoi donc l'espèce de malédiction, la stérilité absolue qui frappa un germe dont la fécondité semblait incontestable. . . .

§ VI. — *Une erreur de Cusa sur le mouvement.*

Cependant Cusa, en même temps qu'il a vu les prolégomènes de l'astronomie moderne par sa double théorie sur le point physique et la coïncidence possible du mouvement circulaire et du mouvement rectiligne, Cusa a aussi accrédité une erreur astronomique (je ne parle pas des autres) qui a longtemps arrêté les novateurs et que Keppler a déclarée un des puissants obstacles aux merveilleuses découvertes qu'il a si longtemps tardé à faire.

Il est impossible de lire le cardinal sans être frappé du rôle prépondérant, nous devrions dire exclusif, qu'il fait jouer au *Cir-*

culus. Il est vrai que, suivant lui, le cercle parfait n'existe que dans l'absolu, et qu'il est l'absolue identité de toutes les figures possibles, ce qui a fait croire, ajoute-t-il, à quelques philosophes anciens que Dieu est le cercle parfait; mais enfin même sous sa forme physique, il est la figure la plus parfaite que puisse comporter la réalité sensible; il peut se résoudre en un polygone, et les polygones peuvent se résoudre en lui; en un mot, la quadrature du cercle est possible. Cusa a même écrit plusieurs traités sur ce sujet, et il a dû subir les réfutations de ses contemporains. Le cercle est donc l'abrégé de tous les mystères et la figure du monde; en lui est tout compris jusqu'à la ligne droite, qui au premier abord semble sa négation. Voilà pourquoi la forme sphérique est la plus apte au mouvement. Aussi, quoique le cardinal semble parfois nier qu'il y ait des mouvements naturels, ailleurs il paraît revenir sur cette assertion, et il affirme qu'il y a un mouvement qu'on peut dire le résultat de la nature : seulement, il n'en admet point deux, ou même cinq, comme les péripatéticiens, il n'en reconnaît qu'un seul, c'est le mouvement circulaire. Plus tard, Copernic doit reproduire cette idée et en faire la base principale de ses démonstrations; il y insistera davantage et plus fermement que son maître; par là il facilitera la révolution astronomique, mais il tendra à l'arrêter en la fortifiant. Cette grande maxime du mouvement circulaire, comme loi universelle du corps, vaut donc la peine d'être étudiée d'un peu près et rapportée à ses origines.

Voici ce que nous lisons dans le *De ludo globi* :

« Mundus non est sic perfecte creatus quod in ejus creatione Deus omne quod potuit facere fecerit. Quare perfectiorem et rotundiorem mundum atque etiam imperfectiorem et minus rotundum potuit facere Deus : licet factus sit ita perfectus sicut esse potuit. Hoc enim est factumquod fieri potuit et fieri posse ipsius factum est. Sed hoc fieri posse ejus quod factum est non est ipsum facere posse absolutum omnipotentis Dei : licet in Deo posse fieri et posse facere sint idem, non tamen fieri posse cujuscunque est idem cum facere posse Dei. . . . . Attendis unam lineam rectiorem esse alia et ideo verissime et præcisissime rectam nequaquam perveniri. Ideo non est possibile etiam perfectissimam sphæram de *a* in *c* per præcisam rectam fingere; esto etiam quod pavimentum sit perfectissime planum et globus rotundissimus. Nam talis globus non tangeret planitiem nisi in atomo. Ex motu non nisi invisibilem lineam describeret et nequaquam rectissimam inter *a* et *c* puncta cadentem neque unquam in *c* quiesceret. Quomodo enim super atomum quiesceret? Perfecte igitur rotundus cum ejus summum sit etiam imum et sit atomus, postquam incœpit moveri, quantum in se est, nunquam cessabit, cum varie se habere nequeat. Non enim id quod movetur aliquando cessaret nisi varie se haberet uno tempore et alio. Ideo sphæra in plana et æquali superficie se semper æqualiter habens semel mota semper moveretur. Forma igitur rotunditatis ad perpetuitatem motus est aptissima. Cui si motus advenit naturaliter nunquam cessabit. Ideo si super se movetur, ut sit centrum hic motus, perpetuo movetur. Et hic est motus naturalis quo motu ultima sphæra movetur sine violentia et fatigatione, quem motum omnia naturalem motum habentia participant... Concreavit Deus motum ultimæ sphæræ in similitudine quomodo tu creas motum globi. »

Le lecteur accoutumé à l'analyse exacte de ses propres idées trouvera probablement dans celles de Cusa une certaine contradiction. D'un côté, il semble nier tout mouvement naturel, je dirai plus, toute nature, puisque, suivant lui, la volonté seule de Dieu intervient dans l'œuvre créatrice, et puisque d'ailleurs il compare le mouvement de la dernière planète céleste à celui d'un globe qui a reçu l'impulsion d'une main humaine. Bien plus, cette idée très-exacte le conduit à un résultat remarquable, à savoir, qu'un corps qui a reçu une impulsion ne la modifie, — du moins lorsqu'il est sphérique, que par la rencontre d'obstacles ou d'impulsions étrangères. D'autre part, Cusa dit formellement que les corps ont un mouvement naturel et que ce mouvement est curviligne; il rejette seulement le mouvement rectiligne qui était proclamé par les anciens et par les scolastiques.

Comment ces deux doctrines contradictoires se conciliaient-elles dans l'esprit de Cusa? C'est ce que nous ne saurions dire. A vrai nent parler, le mot *naturel* n'a plus le même sens dans ses écrits que dans les écrits péripatéticiens; le mouvement naturel, suivant lui, n'est pas l'expression de l'essence spécifique du corps qui se meut, et la preuve c'est qu'il n'y a qu'*une* sorte de mouvement naturel pour *toutes* les espèces de corps; seulement il y a un mouvement idéal ou qui se rapproche le plus de l'idéal; tout corps y aspire et ceux qui peuvent l'avoir le possèdent : c'est le mouvement curviligne; le mouvement rectiligne n'est que sa similitude imparfaite, et dès lors il ne se trouve que dans les êtres qui ne jouissent pas de la plénitude de leur être. A ce point de vue le mouvement devient l'objet d'une science mathématique, parce qu'il est assujetti à un principe universel, et la mécanique est conçue. Mais aussi le principe fondamental de cette mécanique est ajourné, car le mouvement curviligne est considéré comme indécomposable. Les grands progrès de l'astronomie sont également ajournés, car les astres sont condamnés sinon par leur essence spécifique, du moins par leur perfection et par celle du mouvement qui doit lui appartenir, à parcourir un cercle. De plus, les considérations empruntées aux prétendues perfections de telle ou telle forme géométrique sont admises dans la mécanique céleste. Considérations dangereuses en elles-mêmes et dangereuses par leurs

conséquences. Nous avons déjà rappelé qu'elles égarèrent longtemps le génie de Képler.

§ VII. — *L'idée fondamentale de la métaphysique de Cusa; analyse du* Possest.

Nous avons jusqu'ici essayé de remonter des grandes idées astronomiques et cosmologiques de Cusa jusqu'à leur source visible, quoique mystérieuse, dans les profondeurs de la métaphysique. Nous allons suivre maintenant la marche contraire, et, nous plaçant d'emblée dans la métaphysique du cardinal, rechercher la notion qui l'a toujours guidé et les conséquences diverses de cette notion importante.

Disons-le tout d'abord, cette notion est une vague intuition de la *force* remplaçant dans l'ontologie les catégories vides de la *puissance* et de l'acte. C'est ce que nous allons prouver par l'analyse d'un des traités les plus curieux de Cusa.

Possest. — Ce terme bizarre sert de titre à un opuscule du cardinal de Cusa, qui mérite toute l'attention des historiens. Nous voulons parler du *Dialogus de Possest.*

Dans un autre écrit que l'auteur appelle lui-même le *Sommaire* ou plus exactement le *Sommet de la science* (*De apice theoriæ*), nous trouvons les axiomes suivants :

« Apex theoriæ est ipsum posse, posse omnis posse, sine quo nihil quidquam potest contemplari. — Non potest esse aliud substantiale, aut quidditativum principium, sive formale sive materiale, quam posse ipsum. Et qui de variis formis et formalitatibus, ideis ac speciebus locuti sunt, ad posse ipsum non respexerunt, quomodo est variis generalibus et specialibus essendi modus, se ut vult ostendi. Et ubi non relucet illa, carent hypostasi : uti inane, defectus, error, vitium, infirmitas, mors, corruptio et talia : illa carent entitate, quia carent ipsius posse apparitione. »

Ce que Cusa appelle ici *Posse, Puissance*, ou mieux *Force*, reçoit dans quelques-uns de ses écrits le nom bizarre, mais énergique de *Possest.*

C'est ce mot qu'il explique dans le traité dont nous allons présenter l'analyse.

Nous avons trop insisté sur l'*Hylé* d'Aristote, sur cette *puissance* ou plutôt sur cette *possibilité*, antinomie et complément de l'*acte* ou de la *forme*, pour que nous revenions sur ce sujet. Nous rappellerons seulement que la puissance ou la matière étant l'opposé de l'*acte*, et l'acte étant la perfection, il s'ensuivait deux conséquences très-importantes et qui jouent un grand rôle dans la métaphysique ancienne :

1° Que la *matière* et la *forme*, la *puissance* et l'*acte* ne peuvent pas se trouver dans le même sujet considéré sous le même rapport ; et dès lors que nulle chose ne peut se mouvoir elle-même.

2° Que la *puissance* ne peut être admise d'aucune façon au sein de Dieu, qui est l'acte pur, parce qu'il est la souveraine perfection.

Ces deux conséquences avaient été universellement admises par toutes les écoles théologiques et philosophiques du moyen âge.

Seulement, on les interprétait en des sens très-divers, et il arriva que les interprètes, guidés à leur insu par une métaphysique nouvelle que leur imposaient les nécessités logiques du dogme, et dont ils restèrent fort longtemps à se rendre compte, transformèrent, sans s'en douter, leurs subtiles interprétations en une lente, et bientôt en une radicale négation.

Ainsi, déjà au XIVe siècle, Scot et ses disciples déclarent que la maxime, que rien ne se meut soi-même, n'est vraie que relativement, c'est-à-dire, dans un certain nombre de circonstances. Les ockamistes vont encore plus loin que le subtil docteur dans cette voie qui effraye tous les vrais péripatéticiens.

Ce n'est pas tout : Scot regarde Dieu comme un acte pur, mais il ne se sert presque plus de cette formule pour démontrer ses attributs, et, sous ce rapport, il s'éloigne complétement de saint Thomas, cet Aristote christianisé.

Ce n'est pas tout encore : par un double accroc, à ce qu'il y a de plus intime dans la métaphysique péripatéticienne, il invente, sous le nom d'*hæccéité*, une entité qui n'est ni matière ni forme, et il dépouille la matière elle-même de sa vraie nature, en lui enlevant l'*acte entitatif*, c'est-à-dire, en déclarant qu'elle n'est pas une simple possibilité d'être réalisée.

Toutes ces réformes, disons mieux, toutes ces destructions de la vieille ontologie étaient profondes, mais elles se dissimulaient à elles-mêmes. On démolissait les bases de l'édifice, mais on croyait sincèrement le réparer, ou tout au plus l'élargir un peu. Mais voici que Cusa pousse les choses singulièrement plus loin. Il s'en prend nettement, hardiment à la conception fondamentale des anciens, et sans l'éliminer complétement, il la rejette sur le second plan, et pour le premier il en propose une autre. « Je veux bien reconnaître, dit-il, des principes quidditatifs, matériel ou formel, mais ce qui domine tout, c'est une réalité que n'ont pas vue les philosophes de l'antiquité, la force (*ad ipsum posse non respexerunt*).

Et qu'est-ce que cette *force*, ce *posse*, ce *possest*. L'auteur de ce magnifique barbarisme nous en apprend le sens et l'étymologie. Le *possest*, c'est une réalité, une entité qui doit être considérée comme la suprême identité de la *matière* et de la *forme*, de la *puissance* et de l'*être* actuel, du *posse* et de l'*esse*.

« Intelligo te dicere », dit un interlocuteur du cardinal dans le dialogue que nous analysons, « quomodo hoc nomen compositum *possest*, de *posse* et *esse* unitum, habet simplex significatum, juxta tamen humanum congestum, ducentem ænigmatice inquisitorem ad qualemcunque de Deo positivam assertionem, et capis, posse absolutum,

prout complicat omne posse supra actionem et passionem, supra posse facere et posse fieri, et concipis ipsum posse actu esse. Hoc autem esse quod actu est omne posse esse dicis, id est, absolutum, et ita vis dicere quod ubi omne posse actu est, ibi pervenitur ad primum omnipotens principium. »

Il suffit de relire attentivement ce passage pour voir qu'il contient l'idée qui nie le plus nettement la métaphysique ancienne et qu'en même temps il l'interprète par des idées singulièrement mystiques ou même conduisant par le mysticisme à une sorte de panthéisme.

C'est ainsi que Cusa est le premier représentant, le représentant avant l'heure de ces esprits puissants, inquiets et obscurs, qui posent le pied sur la voie de toutes les lumières et qui en sont éblouis plus qu'éclairés. Cusa, c'est déjà Copernic, c'est Keppler, c'est Paracelce, Van Helmont, Galilée, c'est Jordano Bruno, mais Jordano Bruno n'agitant que son esprit, ne se compromettant que devant la logique; les conséquences et la portée de ses innovations ne sont encore senties de personne, pas même de lui. Il n'en est pas moins vrai que nous trouvons dans ses tranquilles écrits le germe de tout ce qui brillera, au milieu des tempêtes, dans les écrits du XVIe siècle, tout ce que Descartes viendra essayer et faire triompher, en retranchant plus d'erreurs peut-être qu'il n'ajoutait de vérités.

Ce double caractère de Cusa, saisissant la vérité métaphysique nouvelle d'une main et l'enveloppant de l'autre dans les voiles dangereux de l'illuminisme, éclate dès les premières pages de son traité.

Il s'agit pour lui de faire comprendre le *sens* d'un texte fameux de saint Paul, et de montrer comment nous nous élevons des choses invisibles de la création à l'invisible Créateur.

Il rappelle, à ce sujet, la fameuse théorie que dans toute chose il y a la puissance, l'acte, et leur rapport.

Au premier aspect, cette proposition est à la fois en harmonie et en opposition avec l'ontologie scolastique. Celle-ci repose tout entière sur l'antinomie de l'acte et de la puissance dont le type est dans l'antinomie de la *matière* et de la *forme*.

Seulement nous ne voyons pas que chez Aristote ou chez les scolastiques il soit question d'un troisième terme qu'on puisse regarder comme la conciliation et l'identité des deux autres. Le seul dont il soit fait mention en quelques passages, c'est celui que le moyen âge appela *privation*, et qui n'a aucun rapport avec le nexus de Cusa.

Que si nous allons plus avant, nous ne tarderons pas à reconnaître que cette différence déjà radicale, n'est pas la seule entre le cardinal et l'école. Cusa emploie le mot de *puissance*, et par conséquent celui d'acte dans un sens tout nouveau, ou du moins s'éloignant tout à fait de saint Thomas; il fait un pas hardi dans la voie que Scot avait ouverte sans oser y entrer.

Cusa, voulant éclairer la notion de puissance, se place tout d'abord au sein de Dieu, et il remarque que la puissance absolue ne peut précéder l'absolue actualité, ni l'absolue actualité la puissance absolue : « Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu. Nec potest ipsa jam dicta possibilitas prior esse actualitate; quemadmodum dicimus, aliquam potentiam præcedere actum. Nam quomodo esset in actu, nisi per actualitatem? Posse enim fieri, si seipsum ad actum produceret, esset actu antequam actu esset. Possibilitas ergo absoluta, per quam ea quæ actu sunt actu esse possunt, non præcedit actualitatem, neque etiam sequitur. Quomodo enim actualitas esse posset, possibilitate non existente? Coæterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus, neque plura sunt æterna, sed sic sunt æterna, quod ipsa æternitas.. Nominabo autem hanc quam sic videmus æternitatem, Deum gloriosum, et dico nunc nobis constare Deum ante actualitatem, quæ distinguitur a potentia et ante possibilitatem quæ distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quæ post ipsum sunt cum distinctione potentiæ et actus. Ita ut solus Deus id sit quod esse potest : nequaquam autem quæcunque creatura, cum potentia et actus non sunt idem nisi in principio. »

Nous voilà bien loin d'Aristote et de saint Thomas! D'après ces philosophes, l'idée de l'acte pur est l'idée de la perfection même; elle exclut souverainement, absolument, logiquement l'idée de puissance; au contraire, d'après Cusa, ces deux idées non-seulement se concilient, mais s'identifient dans l'absolu. C'est évidemment qu'il ne donne pas aux mots de *puissance* et d'*acte* (les mots fondamentaux de l'ontologie alors régnante), la même signification que les péripatéticiens. Car, à leur point de vue, la puissance est la passivité indéterminée, la possibilité logique, la capacité vide de toute forme; l'acte est, au contraire, l'actualité spécifiée, la réalité pure, la forme absolue et qui est tout ce que son idée n'exclut pas. La passivité ne peut jamais s'identifier avec l'activité, ni une telle puissance avec un tel acte ; cependant on comprend à la rigueur qu'un être fini et relatif soit composé d'un élément potentiel et d'un élément formel ; mais cette rencontre est impossible au sein de l'absolu ; ce qui est l'acte absolu repousse complétement la puissance et surtout la puissance absolue. Rien de plus clair et de plus incontestable que cette déduction des théologiens thomistes, et Cusa ne peut la repousser, que parce qu'il regarde la puissance, non pas comme la possibilité simple et indéterminée, la capacité vide de l'être, mais, au contraire, comme le principe réel de tout ce qu'il doit être; en d'autres termes il transforme la *puissance nue* du moyen âge en force effective; comme Scot avait déclaré déjà que la puissance est douée de l'acte entitatif et d'une sorte d'activité, Cusa en

fait le centre premier, le foyer intime de toute activité; et c'est ainsi que Dieu est puissance à ses yeux, parce qu'il est Créateur.

Lisez saint Thomas, Cajetan, Capreolus et même Scot et les formalistes : Dieu est Créateur, précisément parce qu'il est acte, car, disent-ils, rien ne peut se réaliser que par ce qui est l'actualité absolue, et en général, même dans les choses finies et relatives toute efficace se rapporte, non pas à la matière ou à la puissance, mais à l'acte ou à la forme. Le point de vue de Cusa est précisément l'inverse de celui-là, il renverse presque le rôle réciproque de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte.

Mais, dira-t-on, il a soin lui-même de prévenir que ses affirmations portent, non sur tout être, mais exclusivement sur l'Etre divin. Elles ont une valeur théologique, mais non métaphysique. — Ce serait déjà une grande réforme, même au point de vue métaphysique, que celle de la notion de la substance divine; car l'être est nécessairement représenté à l'esprit sous un concept unique. Une réforme qui se maintient d'abord dans les limites de la théologie ne tarde pas à les franchir; mais ce qu'il y a de particulier, c'est que Cusa lui-même les a franchies. Mais nous touchons ici à un point délicat de sa doctrine. Il importe d'autant plus de le mettre en lumière, que cette difficulté qu'elle présente se rencontre aussi dans le système de Jordano Bruno et dans les écrits de presque tous les novateurs du XVe et du XVIe siècle.

La plupart des découvertes s'élaborent au sein d'un certain mysticisme, et l'on ne saurait s'en étonner, puisque l'imagination, c'est-à-dire, le sentiment y a nécessairement un rôle considérable. Aussi commencent-elles par une transformation radicale dans la notion de l'ensemble même de l'univers, et par conséquent dans la notion de Dieu; mais elles n'en restent pas à cette révolution dans la théologie; comme elles visent à une universalité nécessaire, elles tendent à faire entrer cette révolution dans la métaphysique et à construire la notion de l'être en général sur le type de la notion de l'être divin.

Cusa n'échappa point à cette loi, pas plus que les grands novateurs que nous avons cités; et de fait, ce ne fut guère que sous Descartes que la révolution scientifique se désintéressa de toute question de théologie positive, et sous Newton qu'elle se dégagea même de la théologie naturelle.

Nous avons vu que le nom humain de Dieu c'est *Possest*, ou si l'on veut la *puissance-acte*, dans la doctrine de l'audacieux cardinal. Nous disons le *nom humain*, car nous rappellerons bientôt que son nom divin est incommunicable. Cusa insiste beaucoup sur ce point, et à cet égard il ne fait guère que suivre l'exemple de tous les sceptiques. Mais si Dieu s'appelle *Possest*, l'être intime, l'être vrai des créatures s'appelle *posse*. Le langage de Cusa est significatif à cet égard, et il ne varie jamais dans sa bizarre énergie. Le *posse corporis* par exemple, c'est l'*être* du corps, cet être intime, cet être substantiel qui échappe absolument à la prise des sens, même aidés de l'induction et qui ne tombe que sous le regard supérieur de la raison. Qu'est-ce donc à strictement parler que ce *posse?* Est-ce la puissance nue, l'élément matériel des scolastiques? Non, car notre auteur déclare lui-même que c'est une participation du *possest* divin. Participation limitée sans aucun doute, et c'est en ce sens que les êtres finis ne sont pas l'identité absolue de l'acte et de la puissance, mais cet acte et cette puissance sont unies en eux et ne s'excluent point; voilà pourquoi Cusa déclare que les êtres peuvent se mouvoir eux-mêmes. Le *posse* constitue donc, parce qu'il n'est pas la forme même de l'être fini, son élément matériel, mais c'est un élément matériel qui n'a rien de commun que le nom avec celui qu'Aristote, saint Thomas et tous les vrais péripatéticiens croient devoir reconnaître. La grande différence, la caractéristique de cette curieuse entité, c'est qu'au lieu d'être une simple possibilité logique, une capacité nue et passive, elle est un germe actif et vivant.

Cusa va même beaucoup plus loin. Non-seulement le posse des êtres créés est l'imitation, la participation du *possest* infini, mais il est ce *possest* lui-même constituant le fond intime des choses et étant presque leur vraie substance. C'est même cette opinion passablement téméraire qui conduit le pieux cardinal à cette formule dangereuse et qui serait plus qu'équivoque dans une autre bouche, *Deus est omnia.*

Cusa est-il donc panthéiste? Oui et non. Il tend vers l'abîme, et tantôt il y tombe, tantôt il se retient sur le bord. Son but n'est évidemment pas de constituer une doctrine panthéiste; mais il arrive par la théodicée à une nouvelle notion de l'être divin, et voulant appliquer cette notion nouvelle à la régénération de la métaphysique, de l'astronomie et de la physique, il tend à assimiler plus ou moins complétement l'être fini et l'être infini. Cependant il semble sentir qu'il y a là un grave péril; à peine a-t-il lâché son expression que Dieu est tout, il la restreint en lui donnant pour limite et pour explication la grande parole de saint Paul: In Deo sumus et vivimus et movemur. Nous dirions volontiers que le panthéisme n'est qu'un accident de son système, mais c'est un accident qui lui survient plus d'une fois et qu'il ne pouvait guère éviter.

Mais citons ici les termes mêmes du cardinal : suivant lui, la seule différence qui existe entre Dieu et le monde, c'est que Dieu, suprême identité de l'acte absolu et de l'absolue puissance, est tout ce qu'il peut être, tandis que la créature ne l'est pas et ne peut l'être. Cusa soutient même cette opinion dans son extension la plus audacieuse; et à cet égard il continue la tradition de Scot, d'Ockam et de Pierre d'Ailly, qui portent à l'extrême la notion de la liberté divine. Suivant lui, Dieu pouvait faire un homme d'une pierre, ou en d'autres ter-

mes, les espèces cessent d'être absolues vis-à-vis de sa volonté toute-puissante. Un des interlocuteurs du dialogue s'étonne de ce qu'il définit Dieu l'identité de l'acte et de la puissance : Un instant, s'écrie-t il, ô mon père, explique-nous cette difficulté. Dieu serait l'être qui est ce qu'il peut être? Mais ne peut-on en dire autant du soleil, de la terre, de la lune, de toute chose? A cette interpellation qu'il s'adresse à lui-même, Cusa répond en son propre nom :

« Loquor in absolutis et generalissimis terminis, quasi dicerem : Cum potentia et actus sint idem in Deo, tunc Deus omne id est actu, de quo posse esse potest verificari. Nihil enim esse potest quod Deus non sit. Hoc facile videt quisque attendens absolutum potentiam coincidere cum actu, secus de sole. Nam licet sol sit actu id quod esse potest, aliter enim esse potest quam actu sit. »

Bernardus : « Prosequere, pater, nam certum est nullam creaturam esse actu id quod esse potest. Cum Dei potentia creativa non evacuata sit in ipsius creatione, quin possit de lapide suscitare hominem et adjicere seu diminuere cujusque quantitatem et generaliter omnem creaturam in aliam et aliam vertere. »

Cardinalis : « Recte dicis; cum igitur hæc sic se habeant, quod Deus sit absoluta potentia et actus atque utriusque nexus, et ideo sit actu omne possibile esse, *patet ipsum complicite omnia esse. Omnia* enim quæ quocunque modo sunt aut esse possunt, in ipso principio complicantur, et quæcunque creata sunt aut creabuntur explicantur ab ipso in quo complicite sunt. »

Joannes.... « An velis dicere creaturas *quæ per* prædicamenta significantur, puta subtantitatem (*sic*), qualitatem, et alia in Deo esse? »

Cardinalis : « Volo dicere quod omnia illa complicite in Deo sint Deus, sicut explicite in creatura mundi sunt mundus.... Ergo Deus est magnus magnitudine quæ id est quod esse potest et (ut dicis) quæ major esse non potest et quæ minor esse non potest. Enim Deus est magnitudo maxima pariter et minima.... Quod non aliud est dicere quam infinitam et impartibilem quæ est omnis magnitudinis finitæ veritas et mensura.... Nullus motus est in fine, seu id quod esse potest, nisi qui Deo convenit, qui est motus maximus pariter et minimus seu quietissimus.... *Sed hæsito an in simili convenienter dici possit Deum esse solem aut cœlum sive hominem.* »

Cardinalis : « *Non est vocabulis insistendum.* Nam si dicitur Deum esse solem, utique si intelligitur id sane de solo qui est omne id actu quod esse potest, tunc clare videtur, hic sol non esse aliquid simile ad illum. Hic enim sol sensibilis, dum est in oriente, non est in qualibet parte cœli, ubi esse potest, neque est maximus pariter et minimus, ut non possit esse nec major nec minor, neque est ubique et ubilibet, ut non possit esse alibi quam est, neque est omnia, ut non possit esse aliud quam est, et ita de reliquis, siquidem de omnibus creaturis pariformiter.... Deo enim nihil omnium abest, quod universaliter et absolute esse potest; quia et ipsum esse, quod entitas potentiæ est actus, sed dum est omnia in omnibus, sic ut omnia quod non plus unum quam aliud, quoniam non est sic unum quod non aliud.... Solare esse ei non deficit, sed habet ipsum meliori essendi modo, quia perfectissimo et divino. Sicut essentia manus verius habet esse in anima, quam in manu, cum in anima sit vita et manus mortua non sit manus, ita de toto corpore et singulis membris, ita se habet universum ad Deum, excepto quod Deus non est anima mundi.... nec forma alicujus, sed omnibus forma quia causa efficiens, formalis seu exemplaris et finalis.... Cum non sint res nisi per formam formentur, tunc formæ in forma formarum verius et vivacius esse habent quam in materia. Res enim non est, nisi sit vera et suo modo viva, quo cessante esse desinit. Ideo verius est in forma formarum quam in se.... Deus ergo est omnia, ut non possit esse aliud. Ita est ubique, ut non possit esse alibi.... Sic de forma et specie et cunctis. Nec est hac via difficile videre Deum esse absolutum ab omni oppositione et quomodo ea quæ nobis videntur opposita in ipso sunt idem; et quomodo affirmationi in ipso non opponitur negatio et quæque talia. — « Cepisti, » abba, ajoute un peu plus loin le cardinal lui-même, parlant en son propre nom, « propositi radicem et vide hanc contemplationem, per multos sermones inexplicabilem brevissimo verbo complicari. Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato, quantum hoc complexum posse est, scilicet, quod ipsum posse, sit. Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum quantum posse esse actu. Puto, vocetur Possest, omnia in illo utique complicantur, et est Dei satis propinquum nomen, secundum humanum de eo conceptum. Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter. Ideo dum Deus sui vellet notitiam primo revelare, dicebat : *Ego sum Deus omnipotens* (*Gen.* xvii, 1), id est, sum actus omnis potentiæ. Et alibi : *Ego sum, qui sum....* (*Exod.* iii, 14.) Creatura autem quæ non est quod esse potest, non est simpliciter. Solus Deus perfecte et complete est. Dant ergo hoc nomen speculantem super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis, assensus omnis cognitivæ virtutis et revelationis, incogniti Dei initium. Quando enim supra se ipsum, omnibus relictis, ascenderit veritatis inquisitor et repererit se amplius non habere accessum ad invisibilem Deum qui sibi manet invisibilis cum nulla luce rationis suæ videatur : tunc exspectet devotissimo desiderio, solum illum omnipotentem et per ipsius ostium (pulsa caligine) illuminari, ut invisibilem tantum videat, quantum seipsum manifestaverit. Sic intelligo Apostolum (*Rom.* i, 20), Deum a

creatura mundi intellectum, puta quando ipsum mundi creaturam intelligimus et mundum transcendentes creatorem ipsum inquirimus : scilicet manifestare ipsum, ut Creatorem suum, summa formata fide quærentibus. »

Un peu plus loin encore un interlocuteur du cardinal lui demande des explications sur cette formule en effet quelque peu énigmatique que tout est renfermé dans le *Possest*, et le cardinal répond :

« Posse simpliciter dictum est omne posse. Unde si viderem omne posse esse actu utique nihil restaret amplius. Si enim aliud aliquid restaret, utique ita hoc esse posset.... »

JOANNES : « Recte dicis. Nam si non est posse esse, nihil est ; et si est, omnia id sunt quod sunt in ipso, et extra ipsum nihil. Omnia igitur quæ facta sunt, in ipso ab æterno necesse est fuisse, quod enim factum est, in posse esse semper fuit sine quo factum est nihil. Patet *Possest* omnia esse et ambire ; cum nihil aliter sit aut possit fieri quod in eo non includatur. In ipso ergo omnia sunt et moventur et id sunt quod sunt quidquid sunt. Sed quomodo intelligis ascendentem supra seipsum constitui oportere ? »

BERNARDUS : « *Quia nullo gradu cognitionis attingitur*. Sensus enim, nihil non quantum attingit, sic nec imaginatio, simplex enim et quod non potest esse aut minus aut majus, vel mediari aut multiplicari nullo sensu, nec etiam per quantumcunque subtilissimam attingit phantasiam. Nec altissimus intellectus concipere potest infinitum, interminatum et unum quod omnia atque ipsum ubi non est oppositionis diversitas. Nisi enim intellectus intelligibili se assimilet, non intelligit : cum intelligere sit assimilare et intelligibilia se ipso seu intellectualiter mensurare, quæ in eo, quod est id, quod esse potest, non est possibile. Nam immensurabile utique est, cum non possit esse majus.... »

Ce passage est singulier à plus d'un titre. Il révèle à la fois les craintes de Cusa devant la formule panthéiste et les nécessités logiques qui l'imposaient à son esprit hésitant, mais vaincu. *Dieu est-il le soleil, la terre, le ciel ?* N'élevons pas de questions de mots, répond le cardinal Cusa. Cette réponse seule est un profond embarras ; et l'explication apparente qui suit est fort loin de le lever ; seulement il vaut la peine de l'éclaircir pour toucher à fond le système du novateur.

Cusa raisonne ainsi : le mouvement et le repos, la grandeur et la petitesse, considérés dans leur entité absolue, cessent d'être des termes antithétiques, ils se résolvent en une unité supérieure, que les sens ne peuvent saisir, que l'âme seule conçoit, et encore qu'elle conçoit sans la comprendre. Cette unité supérieure qu'est-elle vis-à-vis de Dieu, qu'est-elle vis-à-vis de la chose finie qui a donné lieu de la concevoir ? Vis-à-vis de la chose finie, elle est cette chose finie elle-même considérée non dans sa réalité visible, non dans sa réalité actuelle, mais dans sa substance idéale, dans son type supérieur, c'est la chose finie telle qu'elle est dans l'entendement divin. Le rapport de l'entité simple dont parle Cusa avec la substance actuelle qui vit et se développe dans ce monde visible est donc complétement analogue au rapport que la plupart des cartésiens et Malebranche surtout doivent placer plus tard entre la matière réelle et l'étendue intelligible. Maintenant quel est le rapport de cette même entité avec Dieu ? Ici encore on peut interroger le système de Malebranche pour avoir par méthode d'analogie une réponse à cette question. Seulement, venu dans un siècle d'analyse, Malebranche insiste singulièrement sur la distinction de l'étendue intelligible et de la substance divine considérée en elle-même ; l'étendue intelligible est cette substance, examinée non en soi, mais comme participable par les êtres finis. C'est que Malebranche n'a qu'un but, démontrer que la notion d'étendue renferme toute la physique et que ce système cosmologique, qui est celui des novateurs, se concilie merveilleusement avec celui de saint Augustin. Il insiste donc beaucoup sur la notion d'étendue, il insiste peu sur la nature divine, et il n'y insiste que pour distinguer nettement l'archétype géométrique de la matière de la substance infinie. Au contraire Cusa, qui se place tout d'abord au sein de cette substance infinie pour réformer l'ensemble des sciences en réformant la notion même de substance, Cusa assimile autant que possible la substance infinie, le *possest*, et la substance finie idéale, le *posse*. Il semble souvent que le *posse* soit tout simplement Dieu dans les choses. Suivant Malebranche, c'est l'*idée* de la matière qui a une existence divine ; suivant le cardinal, c'est l'être intime de la matière qui a cette existence.

En effet, dit-il, Dieu, c'est la possibilité-actualité, en d'autres termes, c'est l'absolu du possible et l'absolu de l'acte, nécessairement identiques ; mais dès lors tout ce qui est possible, porté à l'absolu, est Dieu, à la condition, il est vrai, de subir une transformation que nécessite l'empreinte de l'absolu. Ainsi le mouvement est en Dieu, seulement le mouvement absolument et infiniment réalisé, c'est-à-dire celui qui, identique à l'objet mu, le transporte à la fois sur tous les points, de telle sorte qu'il est à la fois le plus rapide et le moins rapide possible, l'absolu du mouvement et l'absolu du repos identifiés. De même Dieu est la grandeur qui n'en admet ni de plus grande ni de plus petite, en d'autres termes, il est cette indivisibilité absolue, cette unité simple qui est la mesure de tout nombre et de toute grandeur. Généralisons : nous le concevons comme l'identité absolue des contraires, non pas unité morte et mathématique, mais unité vivante et féconde ; c'est-à-dire encore *il est implicitement et identiquement ce que le monde est explicitement et diversement*. Cette

dernière formule, dans sa hardiesse visible, est de Cusa lui-même; et c'est elle qui conduit un des interlocuteurs à lui demander : mais alors la réalité substantielle du soleil et de la terre est donc Dieu lui-même. A quoi Cusa répond que Dieu est non pas le soleil visible ou quoi que ce soit de visible, mais le soleil idéal.

Il serait superflu d'insister sur les périls logiques d'une pareille affirmation; et nous avons montré déjà à quoi elle se rattache, et comment, simple accident d'une doctrine puissante, elle ne l'empêcha pas d'aboutir à de remarquables et salutaires résultats. Il nous reste à l'éclaircir par un dernier rapprochement.

Le lecteur familiarisé avec Platon aura sans doute été frappé comme nous d'une analogie sinon profonde, du moins très-réelle entre certains points de vue de Cusa et certains points de vue du chef de l'Académie. Ce qui détermine Platon à s'élever au-dessus de la région sensible, c'est aussi l'opposition qui existe entre les données diverses recueillies dans cette région inférieure. Le grand et le petit, dit-il, ne se suffisent pas à eux-mêmes, car une chose grande est grande par rapport à celle-ci, petite par rapport à celle-là. Tout sensible est relatif, donc échappe à la définition, aux prises de l'intelligence. La véritable réalité, dans laquelle l'esprit pourra s'arrêter, est donc une réalité supérieure à celles que les sens atteignent, c'est l'ensemble de ces principes fixes, définissables, déterminés, toujours les mêmes, parce qu'ils sont en eux-mêmes ou, en d'autres termes, l'ensemble des idées. On l'a vu, Cusa, comme Platon, part du caractère relatif et contradictoire des données sensibles. Mais ce n'est pas là la seule analogie. Quittons pour un instant le domaine de l'idéologie et abordons celui de la métaphysique. Platon regardait le monde contingent comme le mélange obscur de principes ou plutôt d'entités contradictoires ou du moins opposées; c'est en ce sens qu'il regardait la matière comme la *dyade du grand et du petit*. Les *idées*, suivant lui, n'étaient pas seulement quelque chose de plus absolu, de plus fixe que les sensations, elles constituaient une première unité au sein des apparences sensibles conciliées, identifiées par elles, et l'idée suprême, celle du bien, jouait vis-à-vis des idées inférieures le même rôle que celles-ci vis-à-vis des êtres contingents et mobiles.

Il serait superflu sans doute de faire ressortir la ressemblance de cette dernière opinion platonicienne avec le système de Cusa. Cependant il est remarquable que Cusa ne se place pas sous le patronage de Platon, bien qu'il fût déjà invoqué de son temps comme une autorité considérable, bien que même les disciples immédiats de Scot aient parlé de l'Académie avec des éloges qui devaient un peu scandaliser les purs péripatéticiens de l'école thomiste. Du reste, quand on examine attentivement les deux systèmes, on trouve que leur analogie n'est qu'à la surface.

En effet, examinons l'idéologie platonicienne. Elle s'élève des objets sensibles aux idées, uniquement à cause du caractère mobile et indéfinissable, dès lors, des premiers; elle suppose que l'intellect est fait pour définir, c'est-à-dire pour saisir l'essentiel immuable au sein de chaque objet, et que le sensible n'étant ni essentiel ni immuable, et dès lors ne pouvant être saisi par lui, son objet propre c'est une réalité supérieure, à savoir l'idée. Quelle est maintenant l'idéologie de Cusa? Le cardinal croit aussi au caractère purement relatif des données sensibles, mais il ne pense pas que l'essentiel ou le spécifique puisse être saisi par l'intellect. Donc, non-seulement le raisonnement de Platon, ne se retrouve pas dans sa doctrine, mais cette doctrine l'exclut.

Sans doute, le système de Cusa s'éloigne moins de celui de Platon que de celui d'Aristote. Dans Aristote, l'intelligence humaine ne saisit la forme ou l'essence qu'au sein de la matière, et en abstrayant de la donnée sensible ce qu'elle recèle et limite. Dans Platon l'essence est vue à propos du sensible, et même elle correspond toujours à une généralisation, mais enfin elle existe au delà du sensible lui-même, et c'est dans cette région supérieure qu'elle apparaît. Encore une fois, Cusa est bien plus l'antithèse d'Aristote que celle de Platon. Mais il ne se borne pas à reproduire celui-ci, il le nie, juste dans cette partie de sa doctrine où elle est identique à celle du péripatéticien. Le caractère invisible, invisible même à l'esprit des essences des choses, ou du moins l'absence de tout rapport entre la donnée sensible et la forme des êtres, telle est la doctrine fondamentale du cardinal. Il est vrai que l'essence des choses, tout en étant invisible, ne nous empêche pas, suivant lui, d'avoir quelque notion de leur être *idéal* ou de leur *posse*; mais cet être idéal ne correspond à aucune généralisation de notre esprit, et même il n'est saisi que par un procédé intellectuel tout à fait à part et qui ne nous permet pas d'arriver à une notion précise, à une définition. Ajoutons que le *posse*, ou l'être idéal, n'est nullement la forme elle-même ou l'essence spécifique, c'est la substance telle qu'elle se trouve au fond de tout être, quelle que soit son espèce. La *substance* des choses ne nous apparaît donc, suivant Cusa, que d'une manière tout à fait indirecte et sans que la sensation nous éclaire en rien sur sa nature; leur *essence*, suivant le même philosophe, nous est absolument invisible. Sous ce rapport, le système du cardinal est l'antithèse absolue de celui de Platon.

Redisons-le donc en passant, on a trop cru que les systèmes de la renaissance sont une résurrection du platonisme. La plupart, surtout les vrais novateurs, n'ont pas ce caractère ou ils ne l'ont que par accident, parce que le grand intérêt de ceux qui brisent avec la scolastique, est de lutter contre Aristote et de se mettre sous le patronage de tous ceux qui, dans l'anti-

quité, ont une doctrine opposée à la sienne. Sans aucun doute, le système de Platon est plus large que celui d'Aristote, car celui-ci c'est la métaphysique ancienne régularisée, organisée, devenue définitive, cristallisée, pour ainsi dire. C'est le dernier mot de l'antiquité philosophique et scientifique. Précisément pour cette raison, les novateurs scientifiques du xve et du xvie siècle se trouvaient plus à l'aise dans les cadres un peu lâches de l'Académie que dans les cadres fixes et immuables du Lycée. Mais aussi, les novateurs, tout en pouvant faire du platonisme un prétexte à s'arracher à la servitude, n'avaient pu y trouver une vraie inspiration à leurs découvertes. Le platonisme aboutit en effet moins complétement, moins étroitement, moins rigoureusement aux théories scientifiques des anciens et du moyen âge que ne le fait l'aristotélisme, mais enfin il y aboutit. Pour ne citer que quelques exemples, la théorie des éléments et celle du mouvement naturel, c'est-à-dire, la physique, la mécanique céleste de l'antiquité, sont aussi bien consacrées par la doctrine des *idées*, que par la doctrine des formes substantielles. Oui, les données sensibles dans le platonisme ont une immense valeur, non qu'elles contiennent quoi que ce soit d'essentiel, mais parce qu'à chaque généralisation accomplie sur le sensible, une donnée essentielle, une idée correspond de toute nécessité. Le froid et le chaud, le sec et l'humide attestent donc quatre éléments distincts aux yeux du disciple de l'Académie, comme aux yeux du disciple du Lycée. De même le mouvement est le signe de l'essence des choses, car les idées sont à la fois pour toute substance sublunaire le principe de la spécification et du mouvement ou de l'activité. Il faut même dire que le platonisme conduit plus directement aux formules vaines en physique que ne peut le faire l'aristotélisme, lequel est à la fois plus sévère, plus strict, soit dans les vérités qu'il condamne, soit dans les erreurs dont il préserve.

Nous devons donc conclure que Cusa n'aurait pas été un vrai novateur s'il avait été un vrai platonicien.

Prenons maintenant la partie métaphysique des deux doctrines et nous verrons éclater la même vérité.

Les idées, dans le système de Platon, sont non pas un principe d'identité, mais au contraire un principe de distinction; elles déterminent les espèces et les séparent par d'infranchissables barrières. Il est vrai qu'elles ont pour fonction de réunir sous un même nom, sous un même chef naturel, des existences multiples, mais elles en réunissent un certain nombre à condition de les distinguer de tous ceux qui en diffèrent. C'est même pour cela que la matière prise en elle-même et abstraction faite de son information par les idées est la dyade du grand et du petit. Cette expression veut dire que la matière n'est pas plus un terme de la série logique des idées que le terme opposé, et que, capable de toutes les formes contraires, elle n'en possède aucune en propre. Ainsi passer du sensible à l'intelligible, c'est, pour un disciple de Platon, passer de l'indéterminé au déterminé; pour un disciple de Cusa, c'est au contraire passer de l'antinomique à l'identique ou à l'indifférent. Les deux doctrines, on le voit, loin de se confondre en une seule se nient de la manière la plus radicale. Si on peut les comparer sur quelque point, il faut cesser de voir dans le platonisme la première partie de la dialectique, celle qui s'élève des apparences sensibles aux *idées;* il faut prendre la seconde, celle qui s'élève des idées à l'absolu de l'idée, à l'idée suprême, au Bien intelligible. A ce degré de l'ascension platonicienne, la diversité spécifique s'évanouit d'une façon ou d'une autre dans une sorte d'unité. Platon essaye même dans quelques dialogues, notamment dans le *Sophiste* et dans le *Parménide*, d'esquisser comment s'accomplit ce grand mystère métaphysique, et, autant qu'on peut comprendre les subtils et obscurs oracles qu'il débite dans ces fameux dialogues, si souvent, si diversement et si vainement commentés, il semble peut-être que la diversité des essences ne lui apparaissait alors que comme une diversité toute logique, et qu'à ses yeux un seul être existait véritablement, noyant dans son obscure identité, toute *altérité*, toute diversité, toute antinomie. Ici, évidemment, commence une vague analogie entre les conséquences éloignées, inavouées, réelles pourtant, du système de Cusa, et le système platonicien que nous venons d'esquisser. Mais cette analogie n'est pas seulement lointaine: elle ne se rapporte pas (et c'est là son plus grave défaut) à l'intimité vivante, à la partie féconde des deux doctrines. N'oublions pas, en effet, ce que nous avons remarqué dans la préface de cet ouvrage, que les doctrines métaphysiques ne sont appréciables que par les conséquences scientifiques et civilisatrices qu'elles renferment, et qu'il faut juger à cette mesure leurs ressemblances ou leurs différences. Or la doctrine platonicienne regardait les données sensibles comme correspondant aux essences ou aux idées devenues ainsi visibles suivant elle; c'est par là qu'elle agissait sur les méthodes, sur la direction scientifique et même sur la direction morale de ceux qui l'acceptaient. c'est par là qu'elle était claire, nette, vivante, civilisatrice. C'est par là aussi qu'elle est l'antithèse de la doctrine que Cusa devait développer sous la renaissance. L'autre partie du système platonicien est le côté indéfini, obscur et stérile; elle n'était bonne qu'à jeter quelque doute, quelque ombre sur celle qui était à la fois si claire et si étroite; c'est ainsi et non autrement qu'elle a été utile. Du reste, outre cette considération qui serait déjà suffisante, remarquez que le résultat de la théorie de Cusa fut de faire regarder comme nulles scientifiquement une foule d'antinomies, de distinctions et par conséquent d'entités factices que l'on

invoquait perpétuellement au moyen âge, et toutes ces distinctions se ramenaient à une antinomie première, celle de la matière et de la forme, ou plus généralement, de la puissance et de l'acte. Cusa l'efface d'un trait de plume, hardi et heureux. Platon la respectait parfaitement; il est vrai qu'au point de vue panthéiste du *Sophiste* et du *Parménide*, la puissance et l'acte sont substantiellement unis, mais ces deux réalités restent logiquement distinctes, et c'est même sur leur opposition essentielle, ou, pour employer les expressions platoniciennes elles-mêmes, c'est sur l'opposition de l'*être* et du *non-être*, de l'*un* et de l'*autre*, que roule tout le développement du système.

En dernière analyse, il y a bien un certain panthéisme plus ou moins obscur, plus ou moins conscient de lui-même dans Platon et dans Cusa; mais ce panthéisme ne constitue entre ces deux grands méditatifs qu'une ressemblance extérieure et nominale. Dans leurs deux doctrines, dans celle de Cusa surtout, il est un accident, pas autre chose.

Il y a dans le monde et dans l'histoire un tout autre panthéisme que celui de Platon, nous voulons parler du panthéisme Hégélien. Peut-être un rapprochement entre ce dernier et celui de Cusa serait-il moins faux que le précédent. Néanmoins il suffit de réfléchir un peu pour que des différences radicales apparaissent qui rendent toute comparaison injustifiable.

Hégel dit formellement, tout le monde le sait, que la logique ordinaire, qui repose sur le principe de contradiction, n'est pas *applicable* à l'Etre divin, et qu'en celui-ci *le oui* et *le non* sont essentiellement, nécessairement conciliables. Nous avons rencontré aussi cette formule dans Cusa. *Affirmationi in ipso non apponitur negatio*, dit carrément l'audacieux cardinal, sans se douter des conséquences et du caractère de cette proposition. La rencontre est curieuse à signaler; mais elle ne prouve pas que Cusa et Hégel partent du même point, et suivent la même route pour arriver au même terme.

Cusa, embarrassé dans le réseau d'une métaphysique qui admet la possibilité logique opposée à tout acte et à toute détermination comme le premier élément de l'être, Cusa réagit contre elle, et son but c'est d'identifier au moins en Dieu l'acte et la puissance pour faire rayonner ensuite l'entité qui sera cette identification réalisée sur l'ensemble de ses conceptions. Hégel, embarrassé dans le réseau d'une métaphysique qui ne voit dans l'être que la force et qui enclôt la pensée dans les limites subjectives des phénomènes du moi, réagit aussi contre elle, et son but c'est de trouver une conception de l'absolu qui lui permette de faire de cette conception interprétée par l'idée de développement et de progrès le centre de toutes ses théories futures. Le premier essaye d'arriver à la métaphysique de la *Force*, le second part de cette métaphysique, et essaye de parvenir à une métaphysique plus compréhensive. Tous les deux s'égarent sur leur route périlleuse et rencontrent un obstacle analogue, mais ils n'en sont pas moins placés sur deux routes très-différentes, et il serait puéril d'identifier leurs tentatives.

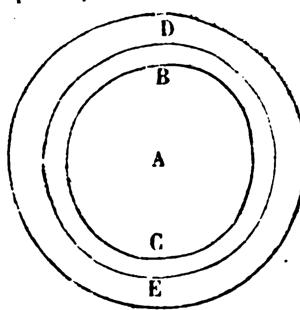
En résumé, Cusa est frappé de l'inconvénient logique et scientifique que présente l'habitude régnante de donner une valeur absolue à la distinction de l'acte et de la puissance, et à une multitude d'*entités* que consacrait cette distinction. Il déclare d'abord que cette distinction ne peut pas s'appliquer à l'ordre divin, puis, pour que cette affirmation ne se restreigne pas aux limites de la théologie, il ajoute que la substance divine est dans toute substance, qu'elle en constitue le fond intime, et même que d'une certaine façon elle est cette substance elle-même prise dans la vérité. Encore une fois, il faut reconnaître qu'une pareille assertion est bien voisine du panthéisme, mais l'idée première qui dirige et anime Cusa n'est nullement panthéiste, elle est une vue saine et féconde des imperfections et des stérilités de la scolastique.

Voilà pourquoi, après une profession de foi assez hésitante sur les rapports de l'être infini et de l'être fini, le cardinal se hâte de revenir à son idée favorite; il veut faire voir par une image vive que les oppositions logiques que le péripatétisme revêt d'une valeur absolue, se résolvent au contraire, quand l'idée de l'absolu y pénètre, en une suprême identité. Parmi ces oppositions logiques aucune n'était plus célèbre que celle du repos et du mouvement, si ce n'est peut-être celle de la ligne droite et de la ligne courbe, du point et de la circonférence. Ces antinomies ne jouaient pas seulement un rôle considérable dans les spéculations métaphysiques; elles planaient sur la physique, sur l'histoire naturelle, sur la mécanique céleste. Par exemple, l'antinomie de la droite et de la courbe avait tellement une valeur cosmologique, que celle-ci était la caractéristique des substances sidérales ou célestes, et celle-là le signe des essences élémentaires ou terrestres. Les considérations empruntées à la géométrie rectiligne ne semblaient pas pouvoir entrer dans l'astronomie, et réciproquement. Quand un philosophe naturaliste osa murmurer le soupçon sublime de la circulation du sang, tous les péripatéticiens reculèrent d'horreur. Quoi! s'écriaient-ils, un mouvement curviligne naturel dans le corps humain! Ce serait mêler la terre et le ciel! Enfin l'idée du centre du monde était aussi une idée cosmologique, et c'est même contre cette idée que s'élevèrent surtout Cusa et son école. Le monde, disaient-ils en renouvelant une vieille phrase que Pascal devait plus tard appliquer dans son magnifique langage à l'être infini, le monde est une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part.

On comprendra, nous l'espérons, par ce court aperçu quelle était la valeur de la pro-

testation du cardinal contre les antinomies péripatéticiennes. Cette protestation que nous retrouverons plus audacieuse encore dans Jordano Bruno, contenait en germe une révolution scientifique et ce fut la gloire de Cusa de la pressentir. Voici, du reste, en quels termes il s'explique :

« Projicit puer trochum et projiciendo simul ipsum retrahit, cum chorda circumligata, et quanto potentior est fortitudo brachii, tanto citius circumvolvitur trochus, adeo quod videatur, dum est in majori motu, stare et quiescere. Describamus ergo circulum B C qui super A circumvolvatur, quasi



superior circulus trochi. Et sit alius circulus D E, fixus. Nonne quanto velocius mobilis circulus circumrotatur, tanto videtur minus moveri?.. Esto ergo quod posse moveri in ipso sit actu, scilicet ut moveatur actu quantum est possibile : nonne tunc penitus quiesceret? »

BERNARDUS : « Nulla sucessio posset notari, ea repentina velocitate, ita utique motus deprehendi nequiret, successione cessante. »

JOANNES : « Quando motus esset in fine velocitatis, B et C puncta in eodem puncto temporis essent, cum D puncto circuli fixi, sine eo quod alterum punctum scilicet B prius tempore fuisset quam C, aliter non esset maximus et infinitus, et tamen non esset motus, sed quies : quia nullo tempore de D fixo recederent. »

CARDINALIS : « Recte ais, abba. Maximus ergo motus esset simul et minimus et nullus... Nonne quemadmodum B C puncta opposita eo casu essent semper cum D, ita semper etiam cum opposito ejus, scilicet, E? »

JOANNES : « Necessario. »

CARDINALIS : « Nonne etiam omnia intermedia puncta circuli B C similiter? »

JOANNES : « Similiter. »

CARDINALIS : « Totus ergo circulus, etsi maximus esset, in omni nunc simul esset cum puncto D, etsi D punctum minimum esset, et non solum in D, sed et in omni puncto circuli D E. »

Toutes ces antinomies, toutes ces entités de l'école péripatéticienne s'évanouissent donc, suivant Cusa, au sein de Dieu. Il y avait dans cette opinion tout à la fois une témérité et une défaillance de courage ; une témérité, puisqu'elle tendait à voir en Dieu l'identité suprême, l'absolue indifférence, comme disent Schelling et Hégel; une défaillance, car elle n'osait rompre carrément avec les traditions péripatéticiennes ; elle niait leur ontologie au sein de la substance divine, mais pour lui reconnaître encore une certaine valeur dans l'ordre fini. Descartes, par une sage audace, se montrera à la fois plus circonspect en théologie et plus révolutionnaire en métaphysique que le savant novateur du Sacré-Collége. Il fera litière des entités et des oppositions scolastiques en ne regardant les qualités secondes attribuées aux corps que comme de simples sensations purement relatives à notre mode de sentir et dénuées de toute valeur représentative. Il n'aura plus dès lors à se préoccuper d'elles, soit au sein du monde, soit au sein de Dieu, et l'Etre suprême ne sera pas la suprême indétermination. C'est ainsi que ce merveilleux organisateur de la révolution scientifique du XVe et du XVIe siècle trouva dans son radicalisme même le secret de sa position conciliante au sein des diverses écoles.

Quant à Cusa, sa théorie que nous venons de résumer et de faire ressortir dans son vrai caractère par une longue citation, le conduisait à deux séries de conséquences, conséquences théologiques, conséquences cosmologiques. Les premières ont déjà été signalées dans cet article. Notre auteur y revient lui-même en termes assez curieux et qui démontrent que le caractère mathématiquement immobile du Dieu-acte-pur d'Aristote avait fini par peser lourdement sur les âmes chrétiennes, et que l'on voulait à tout prix s'écarter de cette morne tradition, dût-on s'en écarter jusqu'aux limites du panthéisme.

« Hæc certe notanda, » dit le cardinal, « ut intelligamus Deum supra omnem differentiam, varietatem, alteritatem, tempus, locum et oppositionem esse. Jam intelligitis facilius quomodo concordabitis theologos, quorum alter dicit sapientiam quæ Deus est omni mobili mobiliorum et verbum velociter currere et omnia penetrare atque a fine ad finem pertingere atque ad omnia progredi. Alius vero dicit primum principium fixum, immobile, stare in quiete, licet det omnia moveri. Quidam quod simul stat et progreditur; et adhuc alii quod nec stat nec progreditur. »

Quelles sont les quatre écoles que signale ici le cardinal? J'estime que l'histoire de la scolastique est encore trop peu avancée pour permettre une réponse rigoureuse et péremptoire à cette question ; je ne proposerai donc qu'une hypothèse et encore une hypothèse très-incomplète. L'Ecole qui déclare Dieu immobile est sans doute l'école péripatéticienne pure ou l'école thomiste ; la formule même qu'emploie notre auteur (licet det omnia moveri) semble le prouver suffisamment. Quels étaient les théologiens qui insistaient sur le caractère vivant de Dieu? Etaient-ce les disciples indirects de Scot, les Franciscains poussant à bout la pensée de leur maître? Peut-être. Le troisième parti, celui qui représentait Dieu à la fois comme mobile et immobile, simple assemblage d'éclectiques, n'est pas difficile

à expliquer. Quant au quatrième, qui ne voulait appliquer à la notion de Dieu aucune catégorie logique, il se composait assez probablement des nominalistes et surtout des nominalistes mystiques qui abondaient au XIVe et au XVe siècle.

Venons maintenant aux conséquences cosmologiques de l'idée capitale du *Possest* et de l'exemple géométrique que Cusa en a donné.

Ces conséquences sont très-nombreuses. Notre auteur, qui les énumère longuement dans le *De docta ignorantia*, n'en cite ici qu'une seule; mais elle vaut la peine d'être citée.

« Possemus, » dit-il, « ad hæc plura in hoc trochi motu pulcherrima venari, scilicet, quomodo puer volens trochum mortuum, seu sine motu, facere vivum, sui conceptus similitudinem illi imprimit, per inventum sui intellectus instrumentum, et motu manuum recto pariter et obliquo seu pulsionis pariter et attractionis, imprimit illi motum supra naturam trochi. *Nam cum non haberet nisi motum versus centrum, uti grave, facit ipsum circulanter moveri, uti cœlum.* Et hic spiritus movens, adest trocho invisibiliter, sive magnus sit aut parvus, secundum impressionem communicatæ virtutis, quo desinente volvere trochum, revertitur uti erat prius ad motum versus centrum. Nonne hic est similitudo creatoris spiritum vitæ dare non vivo volentis? Uti enim præordinavit dare, ita medio motus orbes, qui sunt instrumenta executionis voluntatis ejus, moventur motu recto, ab oriente ad occasum et cum hoc reversionis de occasu ad orientem simul, ut sciunt astrologi. »

Ce passage est des plus curieux au point de vue de la mécanique; car il implique déjà *la grande* notion de la décomposition du mouvement, et le soupçon que cette décomposition peut jeter une certaine lumière sur la loi du mouvement sidéral. Il implique de plus que dans la pensée de Cusa le mouvement sidéral et le mouvement d'un objet terrestre peuvent s'expliquer par le même principe.

Ainsi, non-seulement Cusa a posé la grande hypothèse qui devait illustrer le nom de Copernic, mais il a pressenti les principes mécaniques qui présidèrent à sa vérification. C'est là surtout son honneur et son originalité à nos yeux. Une hypothèse sur un point isolé n'est rien, et la preuve, c'est qu'on a vu de pareilles hypothèses se produire dans le monde sans commencer un grand mouvement scientifique; mais quand elles se rattachent à un ensemble de vues et surtout à une notion métaphysique qui les embrasse toutes, alors elles ont une réelle importance; elles sont l'effet, non plus d'une fantaisie sans lendemain, mais d'une loi qui ne leur permet pas d'être stériles, car elle préside au développement de la raison humaine.

On remarquera que Cusa présente son idée de la décomposition du mouvement comme une suite de sa grande idée de l'acte-puissance ou du *Possest*.

Seulement, entre l'idée du *Possest* et l'idée de la décomposition du mouvement, il y a un anneau logique qui manque. Mais nous le retrouvons en lisant le *De docta ignorantia*, lib. III, c. 10, 11. Dans deux chapitres très-curieux de cet ouvrage extraordinaire, le cardinal est amené à parler de ce qu'il appelle le *spiritus universorum*, dont le *mouvement* est, dit-il, la traduction dans l'ordre matériel.

Qu'est ce que ce *spiritus?* — Dans la théorie péripatéticienne, la *matière* et la *forme* sont les deux éléments métaphysiques qui expliquent tout le reste. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer plus d'une fois que ces deux principes parurent déjà insuffisants à Duns Scot et à Ockam. Cette insuffisance frappa davantage encore l'esprit de Cusa. Il invente une troisième réalité qui seule, suivant lui, se trouve en Dieu et qui est le *Possest* ou l'acte-puissance. Mais, dans tout système, dans celui du cardinal surtout, il ne se peut pas qu'il n'y ait aucun rapport de similitude entre la nature finie et la nature infinie. Sans doute le *Possest* divin ne peut être absolument le fond de la substance finie, car aucune substance finie ne peut être tout ce qui peut être ni même tout ce qu'elle pouvait être : sans quoi, suivant Cusa, la puissance créatrice serait limitée et s'épuiserait dans l'acte créateur; mais si aucune créature ne peut être acte-puissance, néanmoins l'acte et la puissance doivent être mêlés en toute créature par un élément qui ne soit ni l'acte proprement dit, ni la pure puissance, mais leur trait d'union. Ce trait d'union toutefois n'est pas l'âme du monde, comme l'ont cru les platoniciens, car l'âme du monde, c'est-à-dire un ensemble de types spécifiques, ne saurait avoir qu'une existence idéale, puisque toute différence et toute essence spécifique s'évanouissent dans l'identité infinie. L'élément qui unit la matière et la forme, l'acte et la puissance, ou l'esprit universel, en d'autres termes, le principe du mouvement, c'est donc Dieu lui-même : *Deus qui est spiritus est a quo descendit omnis motus.*

Cette formule, sur laquelle nous venons d'appeler l'attention du lecteur, la mérite effectivement au plus haut degré : elle est déjà toute cartésienne et profondément antipathique soit au génie de la philosophie platonicienne, soit surtout à celui de la philosophie péripatéticienne. Dans celle-ci le mouvement est le résultat de la *forme;* c'est la forme qui le détermine, et dès lors il est à son tour le signe de la forme ou de l'essence. La distinction du repos et du mouvement et des diverses espèces de mouvement naturel ou accidentel, rectiligne ou curviligne, en haut ou en bas, a donc une valeur absolue : la nature des choses se lit ou se peut lire dans toutes ces différences. Toute l'astronomie de Ptolémée s'explique par les principes que nous venons d'énoncer. Dans Platon, les *essences* ne jouent pas un rôle aussi exclusif que dans Aristote, car elles sont subordonnées à une unité su-

périeure, mais cette unité supérieure n'agit et ne se manifeste que par la variété spécifique que trahissent les qualités sensibles et les diversités du mouvement. Le système de Ptolémée, pour sortir un peu moins rigoureusement des doctrines de l'Académie que de celles du lycée, était donc au fond consacré par les unes et par les autres.

L'innovation de Cusa est de rattacher le mouvement directement à Dieu, et dès lors de ne plus supposer qu'il trahit ou exprime la forme spécifique des choses.

Une pareille innovation, une fois posée, il s'ensuivait deux choses :

1° Que tout mouvement est universel, c'est-à-dire, accidentel, en d'autres termes, que ce n'est pas l'essence spécifique du corps en mouvement qui le produit;

2° Que le mouvement n'exprimant plus la nature ou l'essence spécifique des choses, cette nature ou cette essence est invisible aux forces de l'esprit humain.

C'est cette seconde conséquence qui a principalement frappé l'esprit de Cusa : de là le titre de son livre le plus considéré et le plus encyclopédique.

Mais la première ne lui a pas échappé.

Voilà pourquoi la différence du mouvement naturel et du mouvement violent s'évanouit à peu près dans son système;

Voilà pourquoi le mouvement même et le repos lui semblent pouvoir se rencontrer dans leur absolue réalité ;

Voilà enfin pourquoi il commence à soumettre le mouvement à quelques calculs et à quelques décompositions. Si le mouvement est relatif à la nature des choses, à leur essence spécifique, tout mouvement naturel ou prolongé s'explique par la nature du corps qui se meut, et tout est dit; mais si ce mouvement est universel, la nature du corps n'expliquant plus rien, il y a une théorie à faire sur le mouvement et une théorie mathématique.

C'est ce que Cusa a senti; de là la phrase caractéristique que nous avons citée de lui, et qui est déjà une tentative de décomposer et de calculer par des lois universelles le mouvement céleste.

Après ces considérations originales, Cusa aborde un autre sujet, les rapports de la raison et de la foi, et il le traite en suivant de la manière la plus manifeste les traditions de la double école de Scot et d'Ockam, modifiées par le mysticisme. Suivant lui, le *Possest* peut seul se connaître, et en lui tout ce qu'il renferme, le monde entier :

« Intellectus nosterqui non est ipsum *Possest* non enim actu est quod esse potest,... ideo ipsum *Possest*, licet a remotis videat, non capit : solum *Possest* se intelligit et in se omnia, quoniam in *Possest* omnia complicantur. »

Cette formule n'est peut-être pas, suivant quelques-uns, parfaitement explicite ; cette autre l'est davantage :

« Est enim Deus occultus ab oculis sapientium, sed revelat se parvulis seu humilibus quibus dat gratiam. »

En d'autres termes, Dieu n'est visible qu'à la foi, et, qu'on le remarque bien, il ne s'agit pas seulement ici des mystérieux attributs que révèle le dogme, mais de l'infini et du parfait, considérés comme tels, il s'agit du *Possest*. Il est vrai que c'est dans sa notion première et naturelle, que Dieu, suivant Cusa, est conçu comme triple et un. En un mot, sa métaphysique le mène à confondre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

Ici, est-il besoin de le dire? nous ne retrouvons plus le prédécesseur de Descartes. Le philosophe du XVII° siècle doit fort sagement s'appuyer sur la base inébranlable de cette distinction. Par là il laissera à la théologie positive son caractère nécessairement immuable, en poussant le plus loin possible, dans ses hardies généralisations, le mouvement de la révolution métaphysique et scientifique. Par là il opérera cette conciliation élevée et raisonnable qui ne fait pas seulement pactiser des coteries passagères, mais d'immortels sentiments, le sentiment rationnel et le sentiment religieux. Par là enfin il créera ce grand siècle auquel l'orgueil de Louis XIV, aidé par une boutade absurde de Voltaire, ne donna qu'un nom, tandis que le Discours de la méthode lui donna une règle, une inspiration et une synthèse Mais la révolution intellectuelle, jeune et balbutiante encore, n'avait pas assez souffert pour avoir le droit d'être sage. Le mysticisme se dégageait partout des têtes en feu qui bouillonnaient d'une nouvelle vie; il interprétait, dirigeait ou plutôt dévoyait les idées religieuses, les idées philosophiques, les idées sociales, les idées scientifiques elles-mêmes. Dans l'ordre religieux, il faisait aboutir la tradition de Pierre d'Ailly et de Gerson à l'illuminisme effréné de Luther, de Calvin et de tous les docteurs protestants du XVI° siècle qui nient la nature et la raison et la liberté au nom du Saint-Esprit et de la grâce. Dans l'ordre social, il précipitait la révolution anglaise à travers des rêveries bibliques qui, compromettant la liberté au profit d'une unité introuvable, la heurta au double écueil d'une ignoble dictature et d'une restauration aveugle. Dans l'ordre scientifique, il arrêta les meilleurs esprits, Képler, par exemple, à une série stérile de longues recherches qui le détournèrent des véritables. Mais c'est peut-être l'ordre métaphysique qui, après l'ordre religieux, se ressentit le plus de ses ravages. Sous une forme ou sous une autre nous le retrouvons presque partout, dans Vanini, dans Campanella, dans Paracelse, dans Van-Helmont, dans le grand et infortuné Jordano Bruno. Du reste, même avant l'ouverture de la révolution intellectuelle de la renaissance, il s'était infiltré dans le nominalisme, puis il avait fini par l'absorber. Ockam, Pierre d'Ailly, Gerson, voilà trois noms qui expriment parfaitement, par leur série significative, cette alliance entre le nominalisme et l'illuminisme qui profita presque exclusivement à celui-ci. Du reste, si l'on veut remonter plus haut, Scot avait déjà commencé. Rien de moins *sentimental*

que le subtil Docteur, en apparence. De plus, — et cela le distingue nettement de tout illuminé — il fut toute sa vie préoccupé de faire la part exacte de la raison et de la foi, et d'assigner leurs limites avec une précision géométrique. Il n'en est pas moins vrai que, désertant la métaphysique d'Aristote sur la plupart des grandes questions de théodicée ou de morale, et n'ayant point encore à sa disposition une métaphysique nouvelle, nette et lumineuse, il invoque volontiers, sur ces questions, les lumières de la foi, en déclarant celles de la raison insuffisantes. Ajoutez que Scot tend partout à restituer l'individualité soit en Dieu, soit dans les choses, soit dans l'âme. La volonté divine est donc très-souvent invoquée par lui là où saint Thomas invoquait la nature ou la raison divines. Or la volonté de Dieu ne peut évidemment se savoir que par voie de révélation. Scot a donc dû, par sa position intellectuelle, déclarer que saint Thomas s'en rapporte trop souvent à la raison pure : de là sa tentative de vérifier avec une attention scrupuleuse les deux domaines de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ; rien de plus légitime et de plus remarquable que cette tentative ; mais on ne peut se dissimuler que le Docteur subtil tombe souvent dans l'excès opposé au Docteur angélique. François de Mayronis, son plus illustre disciple, alla plus loin encore que son maître, et déjà il unit à un demi-septicisme, vis-à-vis des connaissances rationnelles, un germe d'illuminisme. Ockam, on le sait de reste, développa la première de ces tendances, et Pierre d'Ailly inclina à la seconde. Gerson les réunit toutes les deux dans ses écrits à un degré éminent.

Il en fut de même de Cusa, et par là encore il est l'homme par excellence du mouvement scientifique et philosophique de la renaissance à ses débuts.

Nous avons déjà dit où ce mysticisme assez naturel conduisit le grand novateur.... Ses doctrines les plus certaines et les plus vastes en furent infectées et compromises. Par là encore, il ressemble à Van-Helmont et à Jordano Bruno. Par là encore il appartient à cette génération d'esprits puissants, impétueux, mais insouciants d'eux-mêmes qui évoquèrent la pensée moderne, l'entrevirent, décrivirent quelques-uns de ses traits, mais, éblouis, fermèrent les yeux, et continuèrent encore de décrire ; mêlant ainsi à leurs découvertes des erreurs pleines de péril, jusqu'à l'heure où Descartes, séparant, autant que faire se pouvait, le bon grain et l'ivraie, sauva la révolution, en lui ôtant son caractère fragmentaire, mystique et antiorthodoxe, c'est-à-dire, en la *rationalisant* et en la *christianisant*

§ VIII. — *Résumé des principales idées physiques et métaphysiques de Cusa.*

C'est dans le *De theoriæ apice* que Cusa a voulu donner en quelques lignes et sous ce titre ses principales idées. Nous donnons ailleurs le mot suprême de cet opuscule et nous montrons comment il se ramène à la conception curieuse d'une entité qui est à la fois *acte* et *puissance*, c'est-à-dire à la négation radicale de l'ontologie antique; c'est cette entité qu'il appelle ici le *posse* comme il l'appelle ailleurs *possest* (*posse* et *esse*), et que Leibnitz doit appeler plus tard la force. Nous nous bornerons ici à extraire un théorème très-significatif que nous trouvons dans l'ouvrage en question et à faire voir comment, d'une part, il se rattache à l'ensemble des idées de Cusa, comment de l'autre il servit de fondement à l'élaboration des nouvelles théories de physique qui se préparèrent dès le XVIe et même dès le XVe siècle, bien qu'elles n'aient triomphé qu'avec Descartes pour donner leur première conclusion nette et positive avec Newton.

Citons d'abord Cusa :

« Esse corporis, licet sit ignobilissimum et infimum, sola mente videtur. Id enim quod sensus videt accidens est, quod non est, sed adest. Hoc quidem esse corporis, quod non est, nisi posse esse corporis, nullo sensu attingitur, cum non sit nec quale, nec quantum, ita non est divisibile, nec corruptibile. Dum enim divido pomum non divido corpus : est enim pars pomi ita corpus, sicut integrum pomum. Corpus autem est longum, latum et profundum : sine quibus non est corpus, nec perfecta dimensio. Esse corporis est esse perfectæ dimensionis. Corporalis longitudo non est separata a latitudine et profunditate, sicut nec latitudo a longitudine et profunditate, sic nec profunditas a longitudine et latitudine ; nec sunt partes corporis, cum pars non sit totum. Longitudo enim corporis corpus est, sic et latitudo atque profunditas. Neque longitudo ipsius esse corporalis, quæ est corpus, est aliud corpus quam latitudo ipsius esse corporis, aut profunditas, sed quælibet harum, idem corpus indivisibile et immultiplicabile ; licet longitudo non sit latitudo aut profunditas, est tamen principium latitudinis, et longitudo cum latitudine principium profunditatis est. Videt mens *posse* ipsum in esse corporis unitrino apparere. Et quoniam videt in esse corporis infimo, videt et in omni alio esse nobiliori et potentiori modo apparere, et in seipso clarius quam in esse sensitivo aut vitali aut corporeo. Quomodo autem posse ipsum unitrinum clare apparet in mente memorante, intelligente et volente, mens beati Augustini id vidit et revelavit. »

« L'être du corps bien que le plus humble et le dernier de tous, n'est perceptible qu'à l'esprit. Ce que le sens voit, c'est l'accident, c'est, non pas ce qui est, mais ce qui se joint à ce qui est. En effet, cet être du corps, qui n'est rien autre chose que la puissance d'être du corps (*posse esse corporis*) ne saurait être atteinte par aucun sens, puisque n'ayant ni qualité, ni quantité, il n'est ni divisible ni corruptible. Lorsqu'en effet je partage une pomme, je ne divise pas le corps lui-même, car la moitié de la pomme est un corps comme la pomme tout en-

tière. Le corps a longueur, largeur et profondeur, et sans celles-ci on ne peut concevoir ni corps, ni étendue parfaite. L'être du corps est donc l'être de l'étendue parfaite. La longueur corporelle n'est pas séparée de la longueur ni de la profondeur, de même la largeur n'est pas séparée de la longueur et de la profondeur, ni la profondeur de la longueur et de la largeur; et elles ne sont pas des parties du corps, puisque la partie n'est pas le tout. En effet, la longueur du corps est corps et l'on peut en dire autant de la longueur et de la profondeur. Et la longueur de l'être corporel qui est elle-même corporelle, n'est pas un autre corps que la largeur ou la profondeur de ce corps; chacune d'elles est le même corps, indivisible quoique la longueur ne soit ni la largeur, ni la profondeur, cependant elle est le principe de la largeur, et la longueur avec la largeur est le principe de la profondeur? C'est ainsi que l'esprit voit le *posse* même où la puissance apparaît d'une manière incorruptible dans l'être triple et un du corps. Et ce qu'il voit dans l'être si imparfait du corps, il le voit d'une façon bien plus claire dans l'être plus noble qui est lui-même. Comment le pouvoir triple et un brille dans l'âme, considérée comme douée de mémoire, d'intelligence et de volonté, c'est ce qu'a vu et fait voir l'âme de saint Augustin. »

Il y a deux théories distinctes dans ce curieux passage, une théorie sur la nature des corps, une théorie sur la sainte Trinité; et ces deux théories sont unies dans l'intelligence de l'auteur par une troisième, celle du *pouvoir* ou du *posse*. Considérons-les successivement.

La théorie sur la nature des corps ou de la matière est, sauf un point que nous mettrons tout à l'heure en lumière, celle même de Descartes, et ce qu'il y a de plus frappant encore, c'est que la doctrine cartésienne avant Descartes, du savant cardinal, est démontrée dans son opuscule, comme Descartes lui-même doit la démontrer plus d'un siècle après lui.

On se rappelle, sans doute, la seconde *méditation* de Descartes. Le philosophe voulant résumer toutes les théories novatrices d'astronomie, de physique et de médecine dans une formule unique, c'est-à-dire, dans une conception générale de la substance matérielle, veut établir que celle-ci n'est que de l'étendue. Et comment le prouve-t-il? En distinguant sévèrement la notion de la matière de celle de tel ou tel corps en particulier. Pour cela il prend un morceau de cire, et remarque qu'en l'exposant à diverses températures, il prend successivement des qualités sensibles profondément différentes et même opposées; cependant c'est toujours un corps, bien plus, c'est le même corps. Une seule chose pourtant n'a pas changé en lui, à savoir qu'il a toujours longueur, largeur et profondeur, et peut-être que la constitution intime de ses parties est restée indentique. Qu'est-ce donc que la matière considérée en elle-même? Qu'est-ce, si l'on veut, quel l'*être* ou la *substance* de la matière? Ce n'est rien que puissent révéler les qualités sensibles, à plus forte raison, ce n'est pas l'une de ces qualités sensibles, c'est l'ensemble des trois dimensions, c'est l'étendue.

Voilà la doctrine de Descartes sur les corps; et elle ne constitue pas une simple vue logique, un détail dans l'ensemble de son système; elle le domine tout entier: car, il ne faut pas l'oublier, Descartes est moins un philosophe, dans le sens, par exemple, que M. Jouffroy ou M. Cousin donnent à ce mot, que l'organisateur philosophique de la révolution dans les sciences cosmologiques qui le précéda de plusieurs générations, mais qu'il a su faire triompher, en rendant son acceptation possible et même facile par tous les esprits éclairés et de bonne foi. Son but est donc de ramener cette révolution à une idée générale et de montrer que cette idée elle-même est la sanction, la base de tout ordre moral et religieux. Ce but une fois atteint, les hommes préoccupés des nécessités religieuses devaient cesser leur opposition aux découvertes de la science nouvelle, et celles-ci étaient assurées de vaincre. On voit par là combien il était important pour Descartes de fonder ses diverses théories cosmologiques sur une idée de la matière ou de la substance corporelle, et quel rôle par conséquent dut jouer au XVIIe siècle sa fameuse opinion sur la matière étendue.

C'est, en effet, par cette opinion devenue le centre vivant d'un grand système, qu'il fortifia les idées de Copernic et de Képler, en mettant sur la voie de celles de Newton; c'est par elle qu'il débarrassa la physique et la médecine des entités chimériques dont elles étaient obstruées; c'est par elle qu'il fut conduit à user admirablement et à abuser parfois merveilleusement du mécanisme; c'est par elle qu'il établit une distinction qui devait être féconde entre les considérations qui se rapportent à l'ordre matériel et celles qui se rapportent à l'ordre spirituel.

Or, par une particularité curieuse, cette opinion capitale, nous venons de la retrouver dans Cusa.

Suivant Cusa, la matière considérée en elle-même n'est que l'étendue; suivant lui aussi cette étendue est purement intelligible; et il s'assure de la vérité pour lui incontestable et lumineuse de ces deux propositions par un procédé tout cartésien; il prend un corps, en élimine tout ce qui change, sans que lui-même change dans son être, et c'est ainsi qu'il arrive à le dépouiller de tous les accidents sensibles, jusqu'à ce qu'il ne reste plus dans le creuset de son analyse que les trois dimensions.

Nous avons remarqué à propos de Cusa, comme à propos de Descartes, que l'étendue dont ils parlent est inintelligibile, et nous n'avons pas fait cette remarque sans dessein.

Les contemporains de Descartes s'imaginaient déjà (ceux du moins qui lui étaient hostiles), que sa théorie de l'étendue-matière ne saurait que reproduire dans son mécanisme exclusif, la théorie atomistique des anciens. Une foule d'historiens du XIXe siècle ont fait reparaître la même opinion fort erronée, suivant nous. En général, on peut dire que lorsque deux doctrines métaphysiques semblables au premier aspect se résolvent en sciences d'un caractère différent, c'est que ce premier aspect est trompeur. C'est le cas ou jamais, croyons-nous, d'appliquer ici cette maxime. A quelques égards la physique de Descartes est l'antithèse absolue de celle de Démocrite. En effet, suivant Démocrite, il n'y a de réel dans la matière que ce qui tombe sous les sens; sous ce rapport, ses disciples sont encore allés plus loin que les péripatéticiens. Suivant Descartes, au contraire, ce qu'il y a de vraiment réel, ce qu'il y a de substantiel dans les corps et ce que la science doit atteindre, est absolument et exclusivement intelligible. L'étendue, qui est le fond intime et unique de la matière, ne se révèle à notre esprit, ni par des idoles ou des fantômes, espèces de portraits volants, comme le veulent les atomistes, ni par des *espèces*, distinctes des fantômes, mais provoquées par eux, comme le veulent les péripatéticiens; elles se révèlent par une idée innée. Et cette théorie joue un grand rôle dans la doctrine cartésienne. C'est elle qui lui permet de déclarer de pures sensations, toutes les qualités secondes sur l'examen desquelles repose la physique ancienne. C'est elle qui lui permet de considérer le monde comme une immense géométrie réalisée et de créer une physique qui n'est que la double analyse des idées d'étendue et de mouvement, considérées comme radicalement distinctes l'une de l'autre

Observons encore que cette distinction même est fondamentale dans la physique de Descartes, comme dans la physique de tous les novateurs à partir du XVe et surtout du XVIe siècle. *Le mouvement ne trahit pas la substance des corps ou de la matière :* Tel est l'adage qui a présidé à presque toutes les découvertes de cette époque, et Descartes l'a si précieusement recueilli qu'il en a fait toute une doctrine. Le mouvement, dans son système, cesse même d'avoir un principe qui appartienne au monde créé : il est le résultat, non de forces finies, mais d'une impulsion, et comme le dit spirituellement Pascal, d'une chiquenaude divine. Au contraire, dans l'opinion de Démocrite, le mouvement ne peut être conçu que comme essentiel aux atomes; par conséquent, le mouvement ne peut plus se communiquer suivant ces lois universelles que recherche avec une remarquable avidité toute l'école novatrice de la renaissance et du XVIIe siècle. Chaque série d'atomes a son mouvement qui tient à son essence même; et cette assertion équivaut à la condamnation de la théorie future de Copernic, à l'immobilité de l'esprit humain dans les idées astronomiques qu'Aristote et Ptolémée vont venir résumer.

Nous ne craindrons donc pas de dire qu'à la vérité le cartésianisme s'éloigne des théories péripatéticiennes sur deux ou trois points que l'atomisme de Démocrite condamne pareillement; mais à le bien prendre, il y a encore plus d'opposition radicale entre Démocrite et Descartes, qu'entre Descartes et la scolastique; et cette opposition peut se ramener aux deux chefs suivants :

1° Suivant Descartes, le mouvement se rapporte à un principe qui se distingue substantiellement du corps en mouvement;

2° Suivant Descartes, l'idée de l'étendue, c'est-à-dire, l'idée de la substance corporelle est purement et simplement conçue par la raison.

Nous verrons bientôt jusqu'à quel point la première de ces idées se trouve dans Cusa; quant à la seconde, nous l'avons vue exposée de la manière la plus nette dans le passage que nous avons cité et traduit.

Ainsi le savant et aventureux cardinal ne devance pas Descartes sur une de ces idées vagues et générales où tous les esprits peuvent se rencontrer, mais sur une idée nette, précise, qui a joué un rôle considérable dans la grande rénovation scientifique de la renaissance.

Nous avons toutefois parlé d'une différence qui existait dans la conception de la substance corporelle entre Cusa et Descartes; il est temps de la signaler; elle se rattache aux parties les plus profondes de leur système.

La substance intime du corps est bien, suivant Cusa, l'étendue géométrique, ou, si l'on veut, l'étendue intelligible. Sous ce rapport, encore une fois, le cardinal pressent Descartes d'une merveilleuse manière; mais Descartes se borne à poser l'étendue intelligible comme une donnée pure de la raison, comme l'objet substantiel d'une idée innée. Il ne tente pas de remonter à l'origine ontologique de cette idée; elle est son point de départ, son axiome, axiome indiscutable, et qu'il accepte tel qu'il le trouve dans son entendement, sauf à analyser, par voie de déduction, tout ce qu'il renferme dans sa compréhension logique, et à en faire sortir, avec le système des tourbillons, l'astronomie et la physique tout entières. Il n'en est pas ainsi de Cusa. Pour lui, *l'étendue parfaite ou idéale* (*dimensio perfecta*) est une mystérieuse entité, qui reflète la sainte Trinité. La longueur y engendre la largeur, et celle-ci unie à celle-là engendre la profondeur. Et ces trois dimensions, considérées dans leur unité, constituent quelque chose que Cusa lui-même regarde comme une *force indivisible* et *incorruptible*, ou le *posse* du corps. Ainsi, chose curieuse, dans les premières lignes de Cusa nous trouvons déjà Descartes, dans les dernières nous trouvons aussi celui qui, à quelques égards, fut l'antinomie de Descartes, Leibnitz. Tant il est vrai que le chaos de ces esprits puis-

sants et mal sûrs d'eux-mêmes qui ouvrent la renaissance, recélait dans ses flancs, avec leur prodigieuse complexité, la philosophie et la science modernes !

Un mot maintenant sur cette mystérieuse théorie de la trinité que Cusa présente ici un peu de profil, mais qu'il a ailleurs longuement développée.

La pensée fondamentale de Cusa est d'identifier dans une entité unique la *puissance* et l'*acte* des scolastiques. C'était détruire radicalement la métaphysique péripatéticienne ; peut-être le voyait-il très-bien et avec un certain plaisir. En tout cas, le cardinal crut que ce n'était pas seulement la puissance et l'acte qui demandaient à être identifiés, mais une multitude d'autres réalités, qui, contradictoires dans l'ordre fini et créé, se fondaient, pour ainsi dire, au sein de l'infinitude incompréhensible du Créateur. C'est ainsi qu'il aboutit à une doctrine logique qui ressemble, sous certains rapports, (qu'on nous permette de ne pas abuser des similitudes), à celle de Hégel. Le *minimum* et le *maximum* se rencontrent donc, ou, si l'on veut, coïncident, à l'en croire, dans la grandeur idéale; de même en est-il de la courbe et de la ligne droite ; du mouvement et du repos ; de l'unité et de la pluralité ; et toutes ces conciliations ontologiques sont dominées par celles de l'acte et de la puissance, c'est-à-dire, par ce qu'il appelle le *Possest* (*posse* et *esse*), nom propre de l'être absolu, supérieur à toute contradiction et à toute différence, identité infinie de tout ce qui s'exclut dans les basses régions du fini.

On comprend qu'à ce point de vue le dogme trinitaire n'est plus qu'un cas particulier de la loi d'existence de l'infini. L'unité et la pluralité sont identiques au sein de Dieu, comme le repos et le mouvement, le *maximum* et le *minimum*.

Nous n'examinerons pas ici ce que cette doctrine audacieuse peut introduire de conséquences graves pour la définition orthodoxe de la sainte Trinité. En général, tout système qui résout les dogmes dans une loi générale, qui les explique, et de laquelle ils se déduisent, présente des périls. Sans doute Cusa proteste que cette loi est incompréhensible; et nul, plus que lui, n'a insisté sur les mystères qui dérobent aux yeux de l'homme les profondeurs de l'existence divine. Mais épaissir l'obscurité des attributs divins que la raison peut saisir, c'est une préface ordinaire pour diminuer celle des attributs que la foi seule révèle. Et l'on voit presque toujours les philosophes qui traitent à l'excès des caractères incompréhensibles de Dieu, essayer de rendre compte de ce qui peut être le moins compris, je veux dire les dogmes révélés et surtout le dogme trinitaire.

Il est clair, bien entendu, que Cusa se croyait profondément orthodoxe, et que même il l'était en effet, sauf quelques expressions, et le péril de ses tendances logiques. Seulement il se laissait aller à la propension très-générale et presque universelle à cette époque, d'interpréter les données nouvelles de la métaphysique et de la science, au point de vue du mysticisme.

Il est très-vrai que la conception scolastique de la puissance pure et sans acte est chimérique, et qu'on doit admettre une *puissance* qui soit en même temps un *acte*, c'est-à-dire substituer l'idée de *force* à l'idée de la matière.

Il est très-vrai aussi que l'opposition radicale que les savants du moyen âge mettaient entre le repos et le mouvement, et entre les différentes espèces de mouvement, était profondément stérilisante pour les esprits, et étouffait dans son germe la mécanique, c'est-à-dire l'astronomie et la physique modernes.

Et, d'une façon générale, il est très-vrai que les scolastiques, en extrayant ces qualités réelles et même essentielles d'un très-grand nombre de sensations purement relatives, créaient des oppositions et des antinomies purement fictives.

Cusa rendit le service de voir et de montrer que ces antinomies ne sont pas aussi universellement vraies que le supposait l'école. Seulement, au lieu de se contenter de conclure que les qualités secondes ou sensibles ne sont rien, comme Descartes le conclura bientôt, et comme lui-même le pressent très-bien, il déclare que ce caractère relatif et subjectif des antinomies scolastiques tient à ce que toute antinomie se résout nécessairement au sein de l'infini, parce que l'infini est la source universelle, le grand *Possest*, acte et puissance, unité et pluralité; en un mot, identité suprême et absolue !

La question trinitaire intervient partout dans le système de Cusa. Et l'on pourrait définir ce système : une protestation contre les données sensibles érigées en réalités absolues, mêlée à une interprétation mystique de la doctrine chrétienne.

Le mélange de ces deux thèses, l'une mystique, l'autre qui se rapporte à la réforme des sciences, se réalise dans l'esprit de Cusa sous l'influence de la théorie du *Possest*.

Quelle est cette théorie ?

Nous l'avons déjà indiquée et comme présentée de profil. Le *Possest* est une réalité créée par Cusa, comme l'*hœccéité* l'avait été par Scot, pour combler une lacune laissée dans la métaphysique par l'école péripatéticienne; ou plutôt, c'est une réalité créée en opposition avec la théorie de cette école. Celle-ci sépare par un abîme, par une antinomie radicale, l'acte et la puissance; Cusa les réunit en une entité simple, qui est pour lui non-seulement la substance absolue, mais le type, l'idée, le paradigme de toute substance, en vertu de l'union intime du fini et de l'infini.

Suivant Cusa, le *Possest* est d'abord le nom propre de Dieu, celui du moins sous lequel Dieu peut être connu de la faiblesse humaine; car, en lui-même, il est absolument ineffable dans son incompréhensible

identité; mais de plus c'est l'Etre lui-même, et comme tout ce qui est participe l'Etre, en tant que produit par lui, tout ce qui est est de quelque façon *Possest*, c'est-à-dire *acte et puissance*, et le *Possest* étant triple et un, comme nous l'avons vu, tout ce qui est porte l'empreinte de cette triplicité une, caractère suprême de Dieu, en tant qu'il concilie et unit en son sein toute diversité, c'est-à-dire toute antinomie. Mais ce que nous voyons sensiblement dans les choses est très-loin de jouir des propriétés du *Possest;* la diversité, la contradiction y règnent; chaque chose, en tant qu'elle est jugée par les sens, nous apparaît comme excluant toute autre chose. C'est de là que le cardinal conclut très-bien que la substance vraie des êtres ne nous apparaît point, et n'appartient pas même indirectement à l'ordre du monde visible.

Que le lecteur veuille bien s'arrêter un instant à cette conclusion pour en saisir la portée complète et la signification véritable. Tous les scolastiques, tous les anciens (sauf les écoles hétérodoxes, celles qui s'éloignent de la grande tradition philosophique), proclamaient à l'envi que toute connaissance ne vient pas exclusivement des sens. Sous ce rapport, Aristote est aussi affirmatif, aussi péremptoire que Platon. C'est surtout la notion de la substance ou de l'essence des choses qui était regardée comme supérieure aux pures données sensibles. A ce point de vue entre les anciens, la renaissance et les modernes, c'est-à-dire entre Platon et Aristote, Cusa et Bruno, Descartes, Leibnitz et Kant, pas de différence. Mais en même temps que les anciens regardent toute notion de substance comme supra-sensible, ils supposent néanmoins que le point de départ de cette notion est dans la donnée sensible; et à cet égard, il faut bien le remarquer, Platon lui-même parle comme Aristote. Ecoutez ce sublime idéaliste. C'est la donnée sensible qui est l'occasion de la naissance dans l'esprit, ou, pour parler plus exactement, de l'apparition à l'esprit des idées les plus hautes de la pure *noésis*. Les *idées en elles-mêmes* vivent dans une région supérieure; elles sont cet ensemble merveilleux des réalités intermédiaires entre l'unité pure et la multiplicité indéfinie où résident tout éclat, toute force, toute lumière; mais enfin elles correspondent toujours à une généralisation faite sur les données de la sensation. La *dialectique platonicienne* serait mal comprise et n'apparaîtrait pas dans son vrai caractère, si l'on voulait faire abstraction en l'analysant de l'une quelconque de ces deux propositions : 1° la dialectique atteint des *idées* qui ne sont pas de pures et simples abstractions, ou des résultats de la généralisation; 2° à toute généralisation répond une idée que l'âme atteint à travers la sensation et le travail qu'elle opère sur cette sensation. M. Cousin a parfaitement mis en lumière la première de ces propositions; mais il a un peu négligé la seconde, et c'est ainsi qu'au lieu de saisir le platonisme dans sa physionomie particulière, il l'a métamorphosé en un vague idéalisme qui s'accommode à toutes les époques intellectuelles et n'en explique aucune.

Que si nous passons au système d'Aristote, il va sans dire que la notion de substance a ses racines engagées bien plus avant encore dans les données sensibles.

§ IX. — *Idées métaphysiques et mystiques de Cusa.*

De ludo globi. — Nous lisons le passage suivant dans cet ouvrage important du cardinal de Cusa :

« Videtur igitur anima esse viva illa unitas numeri principium, in se omnem discretivum numerum complicans quæ de seipsa numerum explicat : ut discretivæ lucis viva scintilla, seipsam expandens, super illa quæ discernere cupit, et seipsam ab aliis quæ scire non cupit retrahens, sicut visum sensibilem ad visibile, quod videre cupit convertit et a visibili quod respuit avertit... Deus est unitas illa quæ est entitas, omnia ut esse possunt, complicans. Anima vero rationalis est unitas, omnia ut nosci seu discerni possunt, complicans... Unitas quæ est anima rationalis non est idem cum ipsa entitate, quæ est essendi forma per quam habet et ipsa anima quod sit. Sed bene convertitur unitas animæ cum sua propria entitate, licet non cum absoluta entitate; quia nec unitas animæ est absoluta, sed est ipsius animæ propria, sicut et sua entitas. Unde anima rationalis est vis complicativa omnium rationalium complicationum. Complicat enim complicationem multitudinis et magnitudinis, scilicet unius et puncti. Nam sine illis, scilicet magnitudine et multitudine nulla fit discretio. Complicat complicationem motuum quæ complicatio quies dicitur : nihil enim in motu nisi quies videtur. Motus enim est de quiete in quietem. Complicat etiam complicationem temporis quæ nunc seu præsentia dicitur : nihil enim in tempore nisi nunc reperitur. Et ita de omnibus complicationibus dicendum, scilicet quod anima rationalis est simplicitas omnium complicationum rationalium. Complicat vis subtilissima animæ rationalis in sua simplicitate omnem complicitatem... Quapropter ut multitudinem discernat, unitati seu complicationi numeri se assimilat et ex se notionalem multitudinis numerum explicat. Sic se puncto assimilat, qui complicat magnitudinem, ut de se notionales lineas, superficies et corpora explicet. Et de complicatione illorum vel illarum, scilicet unitate et puncto : mathematicales explicat figuras, circulares et polygonias quæ sine magnitudine et magnitudine simul explicari nequeant. Sic se assimilat quieti ut motum discernat. Et præsentiæ seu ipsi nunc, ut tempus discernat. Et cum hæ omnes complicationes sint in ipsa unitæ, ipsa tanquam complicatio complicationum explicatione omnia discernit et mensurat et tempus, et motum, et agros, et quæque quanta. Et invenit disciplinas, scilicet arithmeticam, geometricam, musicam et astronomiam, et

illas in sua virtute complicari experitur. Sunt enim illæ disciplinæ per homines inventæ et explicatæ. Et cum sint incorruptibiles et super eodem modo manentes vere videt anima seipsam incorruptibilem, semper vere permanentem. Quoniam non sunt illæ mathematicæ disciplinæ, nisi in ea et in ejus virtute complicatæ et per ejus virtutem explicatæ; adeo quod ipsa anima rationali non existente, illæ nequaquam esse possent. Unde et decem prædicamenta in ejus vi notionali complicantur. Similiter et quinque universalia et quæque, et logicalia et alia ad perfectam notionem necessaria : sive illa habeant esse extra mentem, sive non, quando sine ipsis non potest discretio et notio perfecte per animam haberi. »

Nous avons cité *in extenso* cet important fragment, et nous allons montrer en quoi l'idéologie qui y est développée s'éloigne et se rapproche soit de celle de la scolastique, soit de celle du cartésianisme. Par là nous apprendrons à connaître quel fut l'esprit vrai de ces siècles de renaissance et de rénovation qui séparent ces deux grandes doctrines.

Mais auparavant qu'on nous permette une courte remarque qui confirmera ce que nous avons dit de l'importance très-secondaire du réalisme et du nominalisme au moyen âge et surtout à partir du XIIIe siècle.

Cusa pose en passant la question qu'avaient soulevée ces deux systèmes; et comment la traite-t-il? D'un mot et en exprimant une pensée de doute et d'hésitation qui ne semble nullement lui peser. Les universaux ont-ils une réalité en dehors de l'esprit qui les connaît? — « On peut, » répond-il, « résoudre la question dans l'un et l'autre sens; ce qu'il importe de remarquer, c'est que l'âme les tire d'elle-même, qu'ils ne sont que l'âme se considérant et faisant de ce qu'elle saisit en soi la mesure de toute chose extérieure. » *Similiter quinque universalia, in ejus (animæ) vi notionali complicantur.... sive illa habeant esse extra mentem, sive non.*

Ailleurs, à la vérité nous trouverons Cusa un peu plus affirmatif; il dira que l'universel n'existe que dans l'individuel, ainsi que le soutiennent les péripatéticiens; mais rien de précis encore, rien de dogmatique; quelques réflexions jetées incidemment, une parenthèse. Evidemment le grand problème d'Abélard est devenu pour Cusa un problème de troisième ordre; il n'était déjà plus qu'au second rang dans la doctrine d'Albert, de saint Thomas, de Scot et même à tout prendre d'Ockam.

Il est visible, dès le premier examen, qu'il y a un abîme entre l'idéologie de Cusa et celle des anciens et des scolastiques.

Suivant les anciens, les idées générales sont extraites des données sensibles. Sans doute elles sont quelque chose de plus que ces données, car celles-ci ont besoin d'être traitées, analysées, spiritualisées par l'intelligence. Néanmoins ce que l'âme considère quand elle a une idée générale, un universel, ce n'est pas elle-même, c'est un point de vue soit réel, soit abstrait des corps qui l'environnent. A cet égard, tous les péripatéticiens, réalistes ou nominalistes, sont parfaitement d'accord. Les platoniciens ont à la vérité quelque apparence de faire bande à part. L'objet de l'intelligence dans l'intellection, ce n'est pas précisément le corps, c'est la forme du corps qui est séparée de ce corps lui-même et que ce corps imite ou participe. Néanmoins l'intelligence ne s'élevant à l'intelligible, c'est-à-dire à l'idée ou à la forme séparée, que par les similitudes grossières que les corps offrent ici-bas des réalités supérieures, le point de départ de l'intelligence est toujours dans les corps, et la série des intelligibles correspond d'après Platon à la série des généralisations faites sur la réalité sensible. En dernière analyse, Platon fait plus de circuits qu'Aristote; il traverse des régions plus hautes et aussi plus fantastiques que son disciple, mais il aboutit à la même conclusion idéologique que lui; et c'est pourquoi la science grecque fut une en définitive; et cette unité incontestée prouve suivant nous sans réplique l'incontestable unité de la métaphysique ancienne.

Prenez maintenant Cusa : l'objet de l'intelligence, au moment où l'universel est saisi, c'est non plus le corps, mais l'âme elle-même. L'âme n'est pas l'unité absolue, mais c'est l'unité intelligente, l'unité par représentation; et voilà pourquoi toute variété se réfléchit en elle, et voilà pourquoi elle est le miroir des choses. Tel est, suivant Cusa, le principe important, le principe capital de toute saine idéologie. Ce principe il le développe longuement dans le *De ludo globi;* il le développera plus longuement encore dans le *Docta ignorantia*. Impuissance absolue des sens à nous fournir les grandes catégories qui doivent présider à la science humaine; puissance de l'âme à saisir ou plutôt à tirer de sa propre substance le modèle, le fond de tous ses jugements même sur les corps : voilà la vérité sur laquelle Cusa insista toute sa vie avec une croissante énergie.

Avons-nous besoin de remarquer que ce fut aussi aux yeux de Descartes et de Leibnitz la première des vérités?

Et l'on comprend sans peine qu'il en fut et qu'il devait en être ainsi. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que la notion de substance fut chez les anciens extraite tout entière de la considéra ion, de la contemplation des objets extérieurs. C'est cette méthode qui les conduisit à la fameuse doctrine de la *matière* et de la *forme* qui explique toutes leurs théories philosophiques, tous leurs systèmes cosmogoniques et physiologiques. Au contraire la plus grande gloire de Descartes est d'avoir abordé le problème ontologique par une autre voie, d'avoir compris que le secret de l'*être* est dans l'être qui se sait, dans l'être qui pense. Tel est le sens profond et révolutionnaire de la fameuse formule *Cogito, ergo sum*. C'est par là qu'elle

devint le mot d'ordre à l'abri duquel passèrent dans le monde éclairé les grandes découvertes d'astronomie et de physique qu'on avait mises jusque-là en quarantaine. C'est par là qu'après avoir été la caution et la généralisation de tant d'idées aujourd'hui acceptées de tous, alors redoutées et mêlées d'erreurs, elle devint entre les mains de Leibnitz une sorte d'équation d'où il sut dégager l'idée de *force*, c'est-à-dire la plus grande idée des temps modernes.

Ce grand, ce fécond *Cogito, ergo sum*, est déjà dans les théories de Cusa, et non-seulement il y est, mais il y vit, mais il y sent son importance. Seulement il n'est pas encore suffisamment éclairci, et tel que Cusa le comprend, il ne peut servir de programme général à une grande révolution qui triomphe dans la sagesse prévoyante de son hardi radicalisme.

Dans le *cogito*, il y a deux choses: 1° l'indication d'un nouveau point de vue général pour la métaphysique; 2° l'indication de quelques doctrines nouvelles saisies dans ce point de vue. La première de ces choses se trouve dans Cusa, comme elle se trouvera plus tard dans Leibnitz; mais elle ne peut valoir que par la seconde, et cette seconde qui est loin d'être parfaite dans Descartes lui-même est très-défectueuse et même très-périlleuse dans Cusa.

Suivant Descartes, l'âme en rentrant en elle-même se saisit comme *pensée*, et, du même coup, elle saisit la notion d'étendue sous laquelle elle doit concevoir la matière. Par là Descartes fait présider deux idées innées radicalement différentes à la philosophie et à la physique qu'elles séparent par un abîme. Par là, en conséquence, il rompt avec toutes les traditions anciennes et scolastiques qui faisaient intervenir perpétuellement les explications psychologiques dans ces phénomènes physiques, les explications physiques dans les phénomènes psychologiques. Dès lors, plus de *formes substantielles*, de *vertus occultes*, de *phantasma*, de *qualités sensibles* ou *secondes*. Ce n'est pas peut-être que ce mécanisme absolu d'une part, ce psychologisme farouche de l'autre soient adéquates à la vérité définitive et complète. Ils ont pu être à certaines époques, ils sont encore peut-être un grave embarras pour la science; mais au XVIIe siècle, mais en face de la science des scolastiques, ils avaient une utilité manifeste. Ils ont été la législation organique de la révolution scientifique qui remplissait le monde sans le pacifier depuis deux cents ans.

Il n'en était pas de même de la formule de Cusa; elle ne pouvait servir à distinguer nettement et philosophiquement le terrain des sciences physiques et des sciences philosophiques. Pourquoi? C'est que la métaphysique puisée dans l'âme elle-même conduit suivant Cusa aussi bien à l'intelligence des essences physiques que des essences spirituelles. Celles-ci et celles-là ne sont point représentées comme dans le cartésianisme, par deux concepts réellement différents. Au fond dans son sytème, il n'y a pas d'idée de la matière, ou plutôt cette idée n'est celle même de l'âme.

Il est vrai que Leibnitz tiendra plus tard un langage à peu près analogue; mais suivant Leibnitz, qui est un pur nominaliste, il n'y a pas d'idée de l'*essence* de l'âme, il n'y a pas non plus d'idée de l'*essence* des corps. Corps et âme, tout est force, monade ou assemblage de monades invisibles en soi. L'hypothèse seule dès lors pourra les atteindre, à la charge de se faire vérifier par l'expérience. De là une constitution de la science toute nouvelle et profondément différente de la conception cartésienne, mais qui est un pas en avant de celle-ci, tandis que celle de Cusa est un pas en arrière ou plutôt est le pas qui la précède.

Il est vrai encore que Cusa dit quelque part que la matière se présente à nous comme *étendue*, et qu'il fait jouer à cette notion un si grand rôle que la physique à ses yeux comme à ceux de Descartes n'est presque que de la géométrie en action. Mais il la met en action par une multitude d'idées arbitraires et mystiques, tandis que Descartes ne la met en action que par l'idée mathématique du mouvement. Toute la physique cartésienne est donc une double analyse de deux concepts parfaitement déterminés, celui du mouvement et celui de l'étendue; on peut l'accuser d'être trop étroite, mais elle est admirablement rigoureuse; souvent ce n'est qu'une équation posée, mais une équation qui attend d'être résolue par Newton et Leibnitz. La physique de Cusa est au contraire trop large; à côté d'une analyse de l'étendue géométrique déjà viciée par des considérations mystiques, et d'une autre analyse plus ou moins rigoureuse du mouvement, les considérations de l'unité et de la pluralité abstraites, de la grandeur et du point métaphysique, viennent jouer sans cesse un rôle équivoque et servir perpétuellement de *Deus ex machina*. Or que sont en elles-mêmes ces considérations! Nous l'avons vu ailleurs; ces considérations sont le résultat d'une interprétation mystique de l'idée heureuse et féconde du *Possest* ou de l'acte-puissance, ou pour parler le langage moderne, de l'idée de force. On peut donc définir la théorie idéologique de Cusa: un pressentiment cartésien noyé dans le mysticisme.

§ X. — *Idées mathématiques et mystiques de Cusa.* (Suite).

C'est dans le *De mathematica perfectione* que le cardinal de Cusa a le mieux exposé ce but qu'il poursuivait dans l'examen de son problème favori de la quadrature du cercle. Le rapport de ses spéculations sur la théologie et sur les mathématiques y est annoncé de la manière la plus expresse par l'auteur lui-même:

« Omne enim, » dit-il au cardinal Anthonius auquel l'opuscule est dédié, « omne enim scibile mathematicum ex ipsa (virtute

scilicet coincidentiarum) (177) attingitur... Quomodo autem mathematica nos ducant ad penitus absoluta divina et æterna : melius me novit paternitas vestra, qui estis theologorum vertex. »

Mais quel est ce secret, cette invention mathématique qui touche de si près au dogme catholique? C'est la découverte de la coïncidence ou de la mesure unique de la ligne courbe et de la ligne droite.

« Intentio est ex oppositorum coincidentia mathematicam venari perfectionem. Et quia perfectio illa plerumque consistit in rectæ curvæque quantitatis adæquatione : propono habitudinem duarum rectarum linearum, se ut chordam ad suum arcum habentium, investigare... Et quoniam ad has inveniendas necesse est me alicujus chordæ ad arcum habitudinem scire ut ex illa cognita pergere queam ad artem...sedquomodo est possibile me cujusquam datæ chordæ ad arcum habitudinem scire : cum inter illas quantitates adeo contrarias forte non cadat numeralis habitudo? Necesse erit igitur me recurrere ad usum intellectualem, qui videt minimam sed non assignabilem chordam, cum minimo arcu coincidere. Nam quanto chorda minor, tanto sagitta adhuc minor (178), minima igitur chorda, qua minor dari non potest, si assignabilis foret, non haberet sagittam et ita etiam non foret minor arcu suo. Coinciderent igitur ibi chorda et arcus, si ad minimam quantitatem in talibus deveniretur. Hoc probe videt intellectus necessarium, licet sciat nec arcum, nec chordam (cum sint quantitates) esse simpliciter minimas in actu et posse, cum continuum sit semper divisibile. Ad auriendam autem scientiam habitudinis respicio ad intellectualem visionem et dico me videre ubi est chordæ et arcus æqualitas : scilicet in simpliciter minimo utriusque. Ex hac visa æqualitate pergo ad inquirendum intentum medio trianguli orthogonii et per propositionem quæ sequitur. »

Je vais résoudre mon problème, semble s'écrier Cusa... Il était plus facile de le dire que de le faire, et le problème resta tout entier après l'audacieux cardinal; mais on ne saurait trop remarquer l'importance et le caractère *tout moderne* des principes dont il abuse, mais qu'il a la gloire de comprendre et de poser avec une certaine fermeté dès le XVIᵉ siècle.

Plusieurs des expressions de ce curieux morceau sont dignes d'une analyse scrupuleuse. On a observé sans doute que le cardinal de Cusa, tout en proposant d'introduire la considération des *infiniment petits* dans les mathématiques, sent bien que la notion de quantité continue repousse celle d'infinie. *Nec arcum, nec chordam (cum sint quantitates) esse simpliciter minimas in actu et posse.* Ces deux derniers mots nous mettent sur la voie d'une réflexion historique qui prouvera la relation interne de toutes les sciences entre elles et avec la philosophie. La *puissance* était considérée comme complétement indéterminée par l'école dominicaine et dire qu'elle était indéterminée, c'était dire qu'elle était en soi, inintelligible. Aussi, d'après cette école, nulle considération scientifique ne pouvait être tirée de la notion de *puissance;* et dès lors les quantités qui n'existent qu'en puissance, restaient fatalement reléguées en dehors des appréciations de l'esprit humain. C'est ainsi qu'en plaçant toute intelligibilité dans l'acte identique suivant elle, à la forme, la métaphysique des anciens et des scolastiques barrait le chemin à ces hautes parties des mathématiques modernes dont on n'a pas assez cherché les vraies origines. Montucla a été frappé d'étonnement en voyant combien les anciens ont été près de nos découvertes et il a constaté que s'ils ne nous ont pas devancés, c'est qu'ils ont craint d'introduire dans la science certaines notions qui d'après eux devaient lui rester étrangères. L'amour extrême, exclusif, de cette clarté particulière qui est inhérente à la *forme* des choses ou à ce que l'on regardait comme tel, voilà ce qui empêchait les mathématiques, engagées dans une métaphysique fausse, d'avoir leur *complément* et d'arriver à la perfection qu'elles pouvaient atteindre. Cusa l'a parfaitement senti : de là le titre et le contenu de son *De mathematica perfectione.* Saisir le rapport de l'acte et de la puissance, ou en d'autres termes reconnaître à la puissance une sorte d'actualité et d'intelligibilité, ouvrir en conséquence la porte des mathématiques à la considération et à l'étude de ce qui n'est qu'en puissance ou des infiniment petits, tel est son but, et en se rattachant par une application féconde à la théorie scotiste sur la matière et la puissance, il élargit devant la science des quantités les nouveaux horizons où elle a fait toutes ses conquêtes. Tant un principe métaphysique, qui en apparence, n'est parfois qu'une distinction subtile et tout abstraite, de deux termes jusque-là confondus, peut recéler en lui d'inépuisables découvertes, même dans le domaine si indépendant des sciences exactes!

§ XI. — *Idées mathématiques et mystiques de Cusa.* (Suite).

Nous lisons dans notre auteur les lignes suivantes :

« Est speculatio mentis de *quia est* versus *quid est : sed quoniam quid est distat a quia est per infinitum,* hinc motus ille nunquam cessabit, et est motus lumine delectabilis, quia est ad vitam mentis. Et hinc inde habet motus quietem, movendo enim non fatigatur, sed admodum inflammatur. Et quanto velocius movetur, tanto delectabilius invehitur per lumen vitæ in vitam veram. Est autem motus mentis, quasi per lineam rectam pariter et circularem. Nam incipit a

(177) On verra plus tard de quelles coïncidences il s'agit.

(178) La *sagitta* est la partie de la perpendiculaire abaissée du centre de la circonférence sur la corde, qui va du point où elle coupe la corde à la circonférence.

quia est, seu *fide* et pergit ad videri, seu quid est. Et quamvis distent quasi per infinitam lineam, tamen motus ille quærit compleri, et in principio reperire finem et quid est, scilicet quia est, et fides. Hanc enim coincidentiam quærit, ubi principium motus et finis coincidant. Et hic motus est circularis. Unde mens speculativa rectissimo motu pergit ad coincidentiam maxime distantium. Configuratur itaque mensura motus speculativæ et Deiformis mentis lineæ, in qua coincidit rectitudo cum circularitate. Requiritur igitur quod una sit simplex mensura lineæ rectæ et circularis. » (*Complementum theologicum*, c. 2.)

Il suit de ces prémisses que la notion de trinité est la condition suprême, bien qu'empreinte de toute affirmation sur le fini et sur l'infini : « Non potest igitur creaturæ et Creator pariter videri, si infinitum non affirmatur unitrinum. »

En effet, dans le sentiment vague encore qui domine l'esprit de Cusa et d'après lequel il est poussé pour ainsi dire à son insu à combler l'abîme infranchissable que l'ontologie ancienne plaçait entre les natures célestes et les natures élémentaires, le mouvement en ligne droite et le mouvement en ligne courbe, le savant cardinal affirme que ces deux espèces de lignes, simples concepts de notre esprit, ne représentent pas deux essences diverses. Il croit pouvoir conclure de là qu'elles coïncident à un certain point de vue; mais à quel point de vue? Evidemment ce n'est pas au point de vue de ce que nos yeux perçoivent ni même de ce que notre imagination conçoit dans le fini. C'est donc dans l'infini qu'elles se rencontrent. De là ces propositions en apparence très-paradoxales du maître de Copernic : un cercle infini a une périphérie rectiligne (179). Le centre d'un cercle infini est infini. La ligne droite et la ligne courbe se rencontrent dans l'infini. Nous ferons grâce à nos lecteurs des arguments par lesquels le cardinal essaye de démontrer mathématiquement ces diverses formules. Il est facile de voir que prises à la lettre elles ne peuvent être défendues sans sophisme. Il est facile de voir aussi que, malgré les erreurs et les confusions dont elles pouvaient être l'origine, elles étaient douées d'une fécondité scientifique remarquable. Il n'y a pas à rigoureusement parler d'identité entre les lignes droites et les lignes courbes, et la considération de l'infini ne les fait pas coïncider, elle les détruit, puisque les notions d'étendue et celles d'infini sont contradictoires. Néanmoins il est incontestable, au point de vue de l'histoire des mathématiques, que cette assimilation entre deux espèces de lignes que jadis l'on comparait à peine, a été une source d'immortelles découvertes pour le XVIe siècle, et que ce n'est pas sans fruit non plus que l'idée de cet infini fictif que supposent certaines formules, est entrée dans la science des nombres. Cusa et bien d'autres écrivains ont pu mal la comprendre et la confondre avec une idée bien différente, mais avant de la définir, il fallait l'entrevoir et surtout saisir sa haute portée; c'est ce qu'ils ont fait et c'est par là qu'ils ont mis l'esprit humain sur la voie où il a rénové toutes les connaissances et posé les fondements de la science moderne. D'où venait donc cette théorie mathématique, si incomplète, mais si heureuse du cardinal, et à quelle notion se rattachait-elle? Précisément à celle de la Trinité. En effet, suivant lui, nous concevons Dieu comme l'être où la *puissance* et *l'acte* s'identifient; « le trine infini, » dit-il, dans son langage si expressif et si vivant, quoiqu'un peu barbare, « le trine infini est l'acte de toute puissance, *unitrinum infinitum est... actus omnis potentiæ* (c. 3). Or que résulte-t-il de là? C'est que la notion d'infinité est inséparable de celle de trinité, et en même temps qu'elle est nécessairement contenue dans celle de vérité. Inséparable de celle de trinité, disons-nous, car nous ne concevons pas l'infini, en lui-même et par lui seul, mais par une comparaison établie entre deux termes qui s'identifient en un troisième, lorsqu'on les porte à l'infini, et sont alors triples et uns. De même la vérité ne se conçoit pas en dehors de l'infinité, car la vérité est une équation établie par l'esprit entre plusieurs termes réellement distincts. Or cette équation ne se réalise que dans l'infini qui est la suprême mesure de tout, parce qu'il est la suprême identité de l'acte et de la puissance en qui tout se résume. »

Il pourrait sembler que ce passage, où la dialectique est en apparence poussée jusqu'à l'abus, ne renferme qu'une série de formules arbitraires et des fantaisies de logique indignes d'occuper des hommes sérieux. On doit même avouer que ces fantaisies ne sont pas sans péril et qu'elles ne s'éloignent pas beaucoup des rêves du panthéisme (180). Mais on devient moins sévère lorsqu'on rapproche ces subtiles dissertations sur le grand mystère de la métaphysique chrétienne de celles qui leur servent d'antécédents et qui se présentent à nous sous le patronage des *grands noms* des Gerson, des Ockam, des

(179) « Infiniti igitur circuli peripheria est rectilinealis; circularis et rectilinealis coincidunt in infinita. Centrum enim circuli infiniti est infinitum. » On remarquera l'étroite parenté de cette dernière proposition avec le mot fameux de Pascal : « L'infini est un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part. » Cusa a posé cet axiome, qui ne saurait être pris à la lettre, sous l'influence des mêmes idées que l'illustre auteur des *Pensées*. Tous les coperniciens ont parlé dans ce sens, et la plupart même, surtout au XVIe siècle, tendaient à revêtir le monde d'une sorte d'infinité. Et il est facile de comprendre comment la défense de leur système les poussait à cette opinion, qui n'est qu'une réaction violente contre la doctrine péripatéticienne.

(180) Notamment, la tendance du cardinal à ne comprendre la Trinité que dans la conception d'un rapport entre le fini et l'infini qui décèle un certain fond de vague panthéisme dans son esprit. Son erreur, à cet égard, est celle du grand platonicien du moyen âge, Henri de Gand.

Scot, des saint Bonaventure, des saint Anselme.

Faire rentrer sous la même notion l'acte et la puissance qui en s'identifiant deviennent la *force vivante* telle que la conçoit Leibnitz, telle fut, en partie, l'œuvre de la philosophie au moyen âge et pendant la renaissance. Cette œuvre s'est accomplie sous l'influence des divers dogmes catholiques et principalement du dogme de la Trinité. — *Voy.* les articles Dogme, Trinité, Duns Scot, Formalité, Gerson, Force, Puissance, Acte, etc. — Or le cardinal de Cusa représente précisément l'école où se produisit, dès le XV siècle, une identification presque complète des idées de *puissance* et *d'acte*, sous la forme de vieux souvenirs pythagoriciens. Mais ces souvenirs ne sont pour ainsi dire qu'une enveloppe, et ce que recèle cette doctrine singulière d'une théologie mathématique, c'est ce principe fécond que l'esprit humain, en considérant la Trinité, aboutit par sa raison propre, mais guidé par ce dogme mystérieux, à la notion d'une *vertu* inhérente à tout être, et identique à cet être, vertu tirant d'elle-même et d'elle seule ses phénomènes, distincte par conséquent à la fois et de la puissance pure des scolastiques et de leur *acte* pur ou plutôt étant tout cela à la fois, car elle est la puissance active.

Cette *puissance active*, cette vertu féconde, identique à l'être, a été entrevue par Duns Scot, entre les mains duquel le dogme catholique commence à briser la vieille métaphysique qui repose sur la distinction de la *matière* et de la *forme*, de la *puissance* et de *l'acte*. Ce que le maître avait aperçu, les disciples et surtout les formalistes l'étudièrent en détail. Mais tout entiers à la discussion avec les réalistes et avec les nominalistes, ils nièrent plus qu'ils n'affirmèrent. Gerson et ses prédécesseurs, ces grands contempteurs des luttes stériles, fécondèrent, avec plus de succès, la tradition de Scot et de ses premiers disciples. Le cardinal de Cusa, dans une série d'idées analogues, mais plus métaphysicien que Gerson, aboutit presque à la formule leibnitzienne, et l'on a peine à comprendre, quand on le lit, comment la théorie de la *force* dut attendre deux siècles encore pour devenir une doctrine explicite et une conquête définitive de la raison humaine.

On comprendra, d'après ces simples réflexions, la haute importance des lignes suivantes du *Complementum theologicum :*

« ....Centrum primo ponis punctale (cum circulum depingis), deinde extendis in lineam punctum illum, deinde superducis lineam super puncto. Et sic ex puncto et linea recta oritur linea circularis. Si igitur hoc faciendo ad *æqualitatem essendi* (181) *absolutam* respicis, tunc in ipsa aliquid tale vides. Nam circulus ille ad quem respicis qui ineffabilis est, aut omnium figurarum nominibus nominabilis, sic se habet, quod habet centrum ex quo linea, ex quibus circumferentia : sed quia est infinitus, centrum, linea, et circumferentia sunt ipsa æqualitas. Ab æterno igitur est centrum, linea et circumferentia puncti et lineæ. Centrum igitur in æternitate est æternaliter generans, seu explicans de sua virtute complicante genitam consubstantialem lineam, et centrum cum linea est æternaliter explicans nexum seu circumferentiam. Si igitur sic fecunditas infinita se habet ad quam respicit mens dum circulum depingit, quem sine tempore et quantitate depingere nequit : ita similiter dum polygoniam æqualium-laterum depingere proponit, ut anguli æque distent a centro attendit, ut sic ex centro et linea, quæ est æqualitas distantiæ centri ab angulo et circumferentia seu peripheria, polygoniam figuret. Ad fecunditatem igitur infinitam respicit, ut efficiat id quod proponit perfectum et pulchrum et gratum et placitum. Sic Creator ipse ad seipsum et infinitam fecunditatem *respicit fecundam essentiam creaturæ, in qua est principium complicativum virtutis, quod est centrum seu entitas creaturæ, quæ complicat in se virtutem suam.* Et explicatur virtus entis complicita in centro, quasi in educta linea, quæ est virtus entis. Ab ente genita seu explicata, et ex centro simul et linea, procedit circumferentia seu operatio. Et attende quomodo centrum est principium paternum, quod in respectu ad creaturas potest dici entitas; et quomodo linea est ut principium de principio, et ita æqualitas (principium enim a principio summum tenet principii a quo est, æqualitatem) et circumferentia ut unio seu nexus. Nam ex infinita entitate et ejus æqualitate procedit nexus, nectit enim æqualitatem unitati. Et ita Creator ut ad seipsum respicit, educit unitatem seu entitatem, seu centrum et formam, seu essendi æqualitatem et nexum utriusque. » (*Complem. theologicum*, c. 5.)

Il résulte de ce passage formel que le cardinal, en considérant la nature divine à la lumière du dogme de la Trinité, et en concevant la première personne à titre de Père, c'est-à-dire comme une puissance active, est conduit à admettre aussi que le premier principe de l'Etre n'est nullement la matière ou une simple possibilité logique, mais quelque chose de vivant, une puissance féconde, un *centre* où l'acte est déjà contenu ainsi que le rapport, le *nexus* de l'acte à la puissance. Ce *nexus*, ce rapport de l'acte à la puissance, qui nous devient parfaitement visible dans le sentiment de l'effort, n'est point extérieur à l'Etre où l'acte se passe; non, c'est quelque chose d'indissolublement lié et à cet acte et à cet Etre, et que cet Etre implique; c'est en quelque sorte, pour employer les expressions de Cusa, sa *vertu* et son *entité*. Nous voilà bien près de la monade leibnitzienne, et de cette puissance qui n'est pas la *puissance nue* de l'école, mais enve-

(181) Ces deux mots signifient, dans le langage de Cusa, « l'*infinité* ou la substance infinie. » « Creator igitur, » dit-il ailleurs, « est infinitas illa quæ est essendi æqualitas. »

loppe l'effort. Nous ne sommes pas non plus très-loin de Scot, comme nous le verrons plus tard, et lorsque nous aurons constaté ces deux faits, nous tirerons nos conclusions.

§ XII. — *L'idéologie de Cusa.*

La théorie des idées qui a toujours joué un certain rôle en philosophie, bien qu'elle n'ait pas toujours occupé le premier rang, acquiert une importance très-considérable dans la doctrine de Cusa. Elle n'est pas encore toute la philosophie, comme elle le sera trois siècles plus tard dans les systèmes de Condillac, de Reid, de Kant, comme elle commence un peu à l'être dans celui de Descartes; mais elle tend déjà à le devenir. Les traités les plus caractéristiques d'Albert, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Scot, même d'Ockam et de Gabriel Biel, se rattachent à la théologie ou à la physique. Le traité le plus connu de Cusa a pour titre : *De docta ignorantia*. Son but est de montrer psychologiquement les erreurs qui naissent des fausses leçons des sens interprétées dans leur isolement infécond par une logique hâtive. Le *De conjecturis*, le *De visione Dei*, le *De quærendo Deum*, le *De venatione sapientiæ* et *De Deo abscondito*, n'ont pas un autre objet. Nous les retrouvons encore au fond des recherches composées sous le titre bizarre : *De mente idiotæ*.

On ne saurait donc comprendre Cusa sans se rendre compte de son *Idéologie*, que l'on peut considérer successivement dans sa partie négative et dans sa partie positive.

Considérée sous le premier aspect, l'idéologie de Cusa frappe l'attention de l'historien *en ce qu'elle* brise avec les traditions péripatéticiennes. Elle est presque tout entière une protestation contre la part excessive que l'antiquité attribuait à l'impression extérieure dans la formation des idées. Nous disons l'antiquité, tout en reconnaissant, comme de juste, la différence radicale qui sépare à cet égard Platon et Aristote. Cette différence est en effet dans la direction; mais les résultats de ces deux efforts opposés semblent se rapprocher l'un de l'autre à cause de l'identité plus radicale encore du point de départ. On dirait deux oiseaux qui, liés à un même arbre par des lacs invisibles, s'en vont aux deux extrémités de leur course, mais sont retenus assez près l'un de l'autre par leur esclavage même. Suivant Platon, l'*idée* ou la *forme*, étant séparée de l'objet, est perçue non pas *à travers* la donnée sensible, mais *à l'occasion* de cette donnée; c'est la *dialectique* et non la *définition* qu'il invoque, mais une dialectique qui se sert perpétuellement de la généralisation opérée sur les faits et sur les sensations. Encore une fois, l'esprit de Platon et l'esprit d'Aristote diffèrent grandement; mais je ne sais quelle fatalité métaphysique, qui est celle de leur pays, de leur temps, de leur civilisation, les rive tous les deux au même point de vue et presque au même horizon. Si vous lisez Cusa, au contraire, vous trouverez que, sans dédain aucun pour les choses sensibles qu'il admire comme la manifestation de la sagesse divine, néanmoins leurs données ne nous font arriver, ni comme occasions, ni comme points de départ, à la vérité scientifique. Aussi la définition et la division ne jouent presque aucun rôle dans la doctrine que nous examinons. Il y a plus, à vraiment parler : dans le système de Cusa, la sensation, en tant que perception, n'est nullement le résultat de l'objet qui frappe l'âme, du moins un résultat direct; elle est l'action de cette âme qui est excitée par l'obstacle qu'elle rencontre à se former une image confuse, que la force imaginative éclaircit et que la force rationnelle distingue.

C'est du moins ce que Cusa semble affirmer dans un passage du *De mente idiotæ*. On lui demande d'expliquer l'origine de la sensation, suivant les physiciens. Il répond que l'âme est mêlée à un esprit très-subtil répandu dans les artères; ces artères se dirigent avec l'esprit subtil qu'elles renferment vers les cinq sens. Lorsque cet esprit rencontre un obstacle, l'âme est excitée à saisir cet obstacle, c'est-à-dire l'objet physique. Sentir, ce n'est donc pour l'âme que s'apercevoir confusément d'une limite à son action, et voilà pourquoi toute donnée sensible est inexactement confuse et indéterminée; la détermination qui s'ajoute à la pure sensation, c'est-à-dire à l'impression de l'objet sensible, est le résultat de l'imagination, non de la sensation elle-même. Écoutons plutôt les paroles de Cusa :

« Dicunt physici quod anima est immista spiritui tenuissimo per arterias diffuso, ita quod spiritus ille, vehiculum sit animæ; illius vero vehiculum sanguis. Est ergo nervus seu arteria quædam, illo spiritu plena quæ ad oculos dirigitur... spiritus ergo ille qui ad oculos dirigitur ut agillimus. Cum ergo aliquod exterius obstaculum invenit, repercutitur spiritus ille et excitatur anima ad perdendum illud quod obviat... sic in auribus voce repercutitur et excitatur anima ad comprehendendum........ Cum ergo spiritus ille instrumentum sit sensuum et oculi, nares, reliqua sensoria sunt quasi fenestræ et viæ, per quas spiritus ille ad sentiendum exitum habet, patet quod nihil sentitur, nisi per obstaculum, unde, ex aliqua re obstante, spiritus ille qui sentiendi est instrumentum tardetur et anima quasi tardata rem quæ obstat confuse per sensus ipsos comprehendat. Sensus enim quantum in se est nihil terminat. Quod enim cum aliquid videmus terminum in ipso ponimus : illud quidem imaginationis ut quæ adjuncta est sensus, non sensus. Est autem in prima parte capitis, in cellula phantastica spiritus quidam, multo tenuior et agilior, spiritu per arterias diffuso quo cum anima utitur pro instrumento, nebulosior sit, ut etiam se absente formam in materia comprehendat, quæ vis animæ imaginatio dicitur.... confuse tamen (comprehendit) ut statum discernat, sed multos status simul confuse comprehendit. Est vero in media parte capitis, in illa scilicet cellula, quæ rationalis dicitur, spiri-

tus... magis... tenuis quam in phantastica... ut etiam statum a statis discernat, vel statum vel formatum. Nec tamen rerum comprehendit veritatem, quoniam formas comprehendit materiæ adunatas; materia vero confundit formatum ut veritas circa eam comprehendi non possit. Hæc autem vis animæ ratio appellatur. Cum his tribus modis, anima corporeo utitur instrumento. Per seipsam anima comprehendit, quando se in seipsam recipit, ita ut seipsa utatur pro instrumento. »

Cette théorie est à beaucoup d'égards la négation de la théorie scolastique. Ce n'est plus l'objet qui se présente au sujet, c'est le sujet qui forme l'objet, celui-ci n'ayant que la puissance de se faire sentir en limitant, en gênant l'action de l'âme. En d'autres termes, le corps n'est plus l'*intellectum primum*, l'objet primaire de l'intellect, il devient tout simplement un *aliquid exterius obstaculum*. Et de son côté l'intellect qui était une pure réceptivité dans le système thomiste est dans celui de Cusa une souveraine activité jusqu'au sein même de la perception sensible. Savoir n'est plus recevoir, c'est s'assimiler, ou d'une façon plus générale, assimiler : *intelligere est assimilare*. Nulle formule n'est plus fréquemment répétée par le cardinal. Encore une fois il renverse complétement la théorie scolastique, quoiqu'il conserve quelques restes de la terminologie, notamment les expressions d'*intellectus agens* et *intellectus possibilis*. Encore faut-il ajouter que ces deux expressions n'ont plus dans sa bouche le sens exact qu'elles ont dans celle d'Albert et de saint Thomas, les vrais péripatéticiens du moyen âge. Dans Albert et dans saint Thomas, l'intellect passif est celui qui reçoit les idées des objets, l'intellect actif est employé à les faire ou, si l'on veut, à les extraire de l'*espèce* impresse. Leur double existence est nécessitée par le caractère passif que les péripatéticiens attribuent à l'entendement humain, alors qu'une idée est en lui, et par l'impossibilité radicale que l'objet soit connu par la seule impression sensible qu'il fait sur l'âme. Dans Cusa, rien de tout cela. L'entendement humain n'est nullement passif quand il conçoit une idée; ce n'est pas qu'il n'y ait un intellect passif ou potentiel, mais ce n'est pas celui qui reçoit l'idée, une fois élaborée, c'est celui qui sert de point de départ à la conception et qui est touché par l'objet sensible. Mais hâtons-nous de dire que si l'intellect agent s'élance, sous ce contact, de l'intellect potentiel, il n'est nullement déterminé par lui, de telle sorte qu'il conserve toute sa liberté, toute sa puissance créatrice d'idées. Bien plus, il est si peu déterminé par la donnée sensible, que celle-ci est l'indéterminé, comme nous l'avons déjà remarqué. Cusa se sert d'une comparaison très-ingénieuse pour faire voir l'indépendance absolue de l'intellect actif vis-à-vis de la donnée sensible. Nous la citerons ici :

« Ex quo elicias, mentem humanam esse eo modo corporis ἐντελέχειαν sicut visus oculi, quia non dependet potentia ejus ab organo, sed est sicut ignis in potentia, qui eductus de potentia per quemcunque motum, intra seipsum habet motum per quem continue plus et plus actuetur. Assimilatur autem ignis intellectus agenti. Id autem in quo latet potentia, dicitur intellectus possibilis. Educitur autem intellectus de potentia ad qualemcunque actum, mediante admiratione, quæ ipsum movet, ut quid sit hoc quod sensu percipit inquirat : et ab hoc est in corpore et corpus ei necessarium... Corpus non est datum menti, nisi ut excitetur sensibili admiratione et perficiatur (182). »

En d'autres termes, l'intellect agent et l'intellect patient sont la même puissance. Seulement la première est la pensée enveloppée, confuse, en face de l'objet sensible, qui l'excite sans la déterminer; la seconde est la pensée qui voit, parce qu'elle agit en s'assimilant l'objet et détermine son mode de voir en se déterminant elle-même. La fameuse formule des scolastiques péripatéticiens : *intelligere est pati*, ne pouvait être, on en conviendra, plus complétement niée et réfutée.

Venons maintenant à la partie positive de l'idéologie de Cusa, telle que nous la trouvons exposée dans le *De mente idiotæ*.

Le cardinal veut expliquer comment on peut appeler l'âme avec les platoniciens : un nombre qui se meut. Pour cela, il remarque qu'il y a entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine la même différence qu'entre *ce qui fait* et ce qui voit : *Divina mens est vis entificativa*, dit-il dans son intraduisible langage, *nostra mens est vis assimilativa*. Par la vue l'âme s'assimile aux choses visibles, continue-t-il; par l'ouïe aux objets qu'on peut entendre; par l'odorat aux odeurs, et ainsi pour tous les sens. De même, elle s'assimile par l'imagination aux choses imaginables et par la raison aux choses rationelles. Avertie par l'obstacle que rencontre l'esprit subtil qui court dans nos nerfs ou nos artères, elle forme par sa puissance propre une image de l'objet qui lui fait obstacle, de la même manière que l'artiste forme avec le marbre ou la couleur l'image de l'objet qui l'a frappé.

« Unde spiritus ille subtilis arteriarum qui est mente animatus, per mentem ad similitudinem speciei, quæ objectionem præstitit motus spiritus, sic conformatur : sicut cera flexibili, per hominem mentis usum ac artem habentem configuratur, rei præsentialiter artifici præsentatæ : nam omnes configurationes, sive in arte statuaria, sive pictoria, sive fabrili absque mente fieri nequeunt; sed mens est quæ omnia terminat. Unde si conciperetur cera mente informata, tunc mens intus exsistens, configuraret ceram, omni figuræ sibi præsentatæ, sicut nunc mens artificis ab extrinseco applicata, facere nititur. Sic in nostro corpore mens facit... »

(182) Ce passage n'est pas emprunté au *De mente idiotæ*, mais au *Complementum theologicum*, c. 11.

§ XIII. — *Conclusion. — Le rôle de Cusa dans l'histoire de la science et de la philosophie.*

Toute l'œuvre de Cusa peut se ramener à une seule idée : il comprend que l'*acte* et la *puissance*, la *matière* et la *forme* ne constituent point une antinomie logique, et que dès lors, il peut y avoir une *puissance active* et une *activité en puissance n'ayant encore que l'effort*.

De là toutes ses réformes et toutes ses découvertes :

En métaphysique, où il entrevit la grande notion de force ou ce qu'il appelle le *Possest;*

En mécanique, où il nia l'opposition absolue de ce que ses contemporains appelaient le *mouvement naturel* et le *mouvement violent*, où, de plus, il conçut le caractère universel et mathématique de ce même mouvement;

En psychologie, où il comprit que les données des sens ne renferment aucune *essence* et ne nous révèlent rien de la nature des choses, de telle sorte que nos définitions sont purement relatives à notre manière de voir et de comprendre et dépourvues de toute valeur représentative;

En astronomie, où, guidé par les deux théorèmes précédents, il affirma, 1° qu'il n'y a pas de centre ni de circonférence absolus dans l'univers; 2° qu'il n'y a pas d'opposition radicale entre la nature céleste et la nature élémentaire : ce qui était affirmer la fausseté de la conception de Ptolémée et la nécessité du mouvement de la terre ;

En physique générale, où, poussé par les mêmes idées, il modifia profondément la théorie antique des éléments et soupçonna la pesanteur de l'air.

Mais en même temps que Cusa admettait la pénétration réciproque de l'*acte* et de la *puissance*, il ne l'admettait que comme le mystère suprême, comme s'accomplissant dans les profondeurs de l'infini. Il est vrai qu'il la posait aussi dans les substances finies, autrement il n'aurait pu appliquer sa conception à la réforme des sciences ; mais s'il fait cette application, c'est que, panthéiste par mysticisme et sans trop s'en apercevoir, il ne voit dans la substance finie qu'une pure et simple participation de l'infini.

Cusa n'est donc pas seulement un mystique; c'est un mystique en science, et c'est même à ce titre qu'il devient novateur. Mais on ne devient jamais novateur par mysticisme sans un péril suprême pour les innovations même dont on est l'initiateur et l'apôtre.

Voilà pourquoi, par une loi commune à tous ceux qui furent placés dans la même situation que lui, il mêla à ses grandes découvertes les excentricités les plus énormes. Il y porta quelque modération, parce que son caractère était modéré, mais elles n'en vivent pas moins à fleur d'eau pour ainsi dire dans ses écrits.

Non-seulement elles compromirent ses théories les plus heureuses, mais elles les empêchèrent de se développer.

C'est ainsi, notamment, qu'après avoir abouti à des vues fécondes sur le mouvement et touché presque au cartésianisme, il fut jeté par son mysticisme sur l'écueil funeste de l'idée fausse où se brisa si longtemps le génie de Képler : la perfection du mouvement circulaire.

Le prodigieux effort que le dogme catholique opéra contre la forme religieuse que le mysticisme avait prise au XVIe siècle, c'est-à-dire contre le protestantisme, *désenchanta* donc la révolution scientifique et lui rendit tout à la fois cette liberté de développement et cette sagesse de direction que le mysticisme, mêlé à ses débuts, lui avait ôtée ; il lui permit de s'assurer, de réagir, de se *radicaliser* et de vaincre.

On comprendra, dès lors, la place de Cusa au milieu de cette grande tempête d'idées qui précède la rénovation enfin définitive des sciences astronomiques et cosmologiques.

Il est l'homme unique où cette rénovation est encore métaphysique et devient déjà scientifique, mais à peine encore à se saisir elle-même dans son vague mysticisme, et le mot suprême de sa doctrine est ce singulier barbarisme de *Possest* qu'il donne pour préface à cette doctrine sublime sur les astres que Copernic, son disciple, doit bientôt consacrer de ses calculs, de ses recherches et des splendeurs de son génie. (*Voy.* notes additionnelles à la fin du volume.)

NON-DIFFÉRENCE OU SYSTÈME DE LA *NON-DIFFERENCE*. — On donnait ce nom, au moyen âge, à une sorte de réalisme assez original, et que nous trouvons esquissé dans le *De eodem et diverso*. Tel est le titre d'un ouvrage d'Adélard de Bath, resté manuscrit, mais dont l'abbé Lebœuf, Jourdain, M. Rousselot et surtout M. Hauréau ont fait connaître divers passages d'un haut intérêt au point de vue de la théologie et de la philosophie.

Cet ouvrage est conçu sous cette forme allégorique qu'aimaient à employer les philosophes platoniciens du XIIe siècle. Adélard se représente à son lecteur rêvant sur les bords de la Loire. Deux génies, la *Philosophie* et la *Philocosmie* se présentent à lui pour l'attirer sous leur loi. « La première, dit Adélard, placée à ma droite, n'envisage le commun des hommes qu'avec horreur, et ne se fait jamais entièrement connaître aux philosophes; de là vient que le vulgaire ne la recherche pas et que les philosophes ne la possèdent jamais tout entière, bien qu'ils le désirent. Sept vierges l'entouraient. Leurs figures, bien qu'elles fussent distinctes, étaient tellement unies entre elles que le spectateur ne pouvait en voir aucune à moins de les embrasser toutes d'un seul coup d'œil. L'autre divinité, celle qui était à ma gauche, attire tellement le vulgaire que tous veulent la posséder ; elle était accompagnée de cinq suivantes dont il n'était pas facile de discerner les traits, car la honte les oppressait et elles ne pouvaient

supporter l'aspect des sept vierges qui se tenaient en face d'elle. »

Les sept vierges qui entourent la Philosophie sont, comme on l'a facilement deviné, les sept arts libéraux ; les cinq suivantes de la Philocosmie sont la fortune, la puissance, la dignité, la réputation et le plaisir. Les deux déesses, comme de juste, se disputent l'âme d'Adélard, et c'est la philosophie qui reste victorieuse.

Tel est le cadre dans lequel se présentent les diverses discussions qu'institue le philosophe anglais. Ces discussions nous montrent qu'à son avis le nominalisme constitue une véritable négation de l'*intellect* ou de la raison et de ses données supérieures. Il le combat avec une extrême vivacité. Du reste, bien qu'inclinant vers Platon, il croit qu'Aristote est loin d'être en désaccord avec lui (183), et qu'il a été comme son maître profondément réaliste.

Mais il y a bien des espèces de réalisme, comme nous l'apprend Jean de Salisbury. Celui de saint Anselme ne ressemble pas à celui de Guillaume de Champeaux, et Guillaume de Champeaux diffère singulièrement de Bernard de Chartres. Adélard semble, lui aussi s'être créé un réalisme original : c'est à lui que, dans l'état actuel de nos connaissances sur la scolastique, on peut faire remonter le système de la *non-différence*. Nous avons cité ailleurs (*Voy.* l'article ADÉLARD), un extrait qui établit d'une manière positive qu'il l'a compris avant Gauthier de Mortagne, à qui d'ordinaire on l'attribue. Nous citerons encore ici un autre extrait qui nous semble prouver la même thèse (184); nous nous servons de la traduction de Jourdain (185).

« Ecoute et apprends si tu es sage (c'est la Philosophie qui répond à la Philocosmie). Le Créateur excellent de toutes choses, faisant tout à son image autant que la nature des objets le lui permettait, a orné l'âme *de l'intellect*. Tant qu'elle jouit de son calme et de sa pureté, elle use de cette faculté dans toute sa plénitude, aperçoit les choses dans leur vérité, leurs causes et les principes des causes, préjuge du futur par le présent, connaît ce qu'elle est; ce que l'intellect comprend, la raison le cherche : lorsqu'elle est sous l'enveloppe d'un corps terrestre, elle perd une grande partie de la connaissance qu'elle a d'elle-même, cependant cette lie élémentaire à laquelle elle est unie ne peut entièrement anéantir la noblesse de son essence : elle cherche à reconquérir ce qu'elle a perdu ; à défaut de la mémoire elle se sert du jugement (*opinio*) ; et à l'aide de la connaissance qu'elle a du tout, elle atteint les parties isolées, ramenant le composé à ses plus simples éléments; examinant la nature des parties, elle les dégage de toute composition qui peut exister. Enfin trouvant la simplicité, elle envisage avec une merveilleuse finesse l'espèce du principe : après cet examen, elle revêt peu à peu les principes de leurs formes diverses, et arrive à la pluralité des composés sensibles. Comme les principes sont limités, puisque sans cela il n'y aurait point de principes, il ne s'élève point de doutes sans fin parmi mes adeptes, à moins que, par vos illusions, l'homme ne reste aveugle à la lumière.

« La critique amère que selon ta coutume tu as faite des princes de ma famille, n'est pas plus difficile à détruire que le reste : tu les dis opposés touchant l'inquisition des choses, et cela avec esprit. Quiconque aura compris les opinions d'aussi grands hommes tels qu'ils les ont admises, les absoudra de cette accusation. Je m'explique : l'un d'eux, transporté par l'élévation de son intellect, et les actes qu'il semble s'être créés par ses efforts a entrepris de connaître les choses par ses principes eux-mêmes, a exprimé ce qu'ils étaient avant qu'ils ne se reproduisissent dans les corps, et a défini les formes archétypes des choses ; l'autre au contraire, a commencé des choses sensibles et composées, et puisqu'ils se rencontrent dans leur route doit-on les dire opposés ? Si l'un a dit que l'inquisition était hors des choses sensibles, et l'autre qu'elle était dans ces mêmes choses, c'est ainsi qu'il faut les interpréter : à bien dire les noms *genre*, *espèce*, *individu*, sont imposés à la même essence, mais sous un rapport divers. Les philosophes voulant traiter des choses comme soumises aux sens et diverses, par le nom et le nombre, appelèrent individus, Socrate, Platon et les autres. Considérant ensuite les mêmes êtres, non point selon la diversité sensible, mais en cela qu'ils sont compris sous la voix *homme*, ils les appelèrent *espèce*; et enfin, les envisageant comme désignés par le mot animal, ils les appelèrent *genre*, dans ce dernier mode de considération, ils font abstraction des formes individuelles pour s'en tenir à un terme qui comprenne la généralité; ainsi *animal* indique la substance douée de vie et de sensibilité; le mot homme, outre la vie et la sensibilité, dénote encore la faculté de raisonner et la mort.

« Le nom de Socrate à toutes ces idées joint la restriction des accidents à un individu. L'homme qui n'est point initié à la science conçoit les individus ; mais ses yeux, ceux même du philosophe, se couvrent de nuages dès qu'il s'agit de considérer l'espèce : ils ne peuvent apercevoir l'espèce simple, sans nombre comme sans restriction, ni l'élever à un terme simple qui indique l'espèce. De là quelqu'un entendant

(183) On reconnaît là l'idée arabe et néo-platonicienne. Il ne faut pas oublier qu'Adélard avait visité, dans ses pèlerinages scientifiques, la Grèce, l'Asie Mineure, l'Afrique et l'Espagne.

(184) A cet égard, le curieux extrait de M. Hauréau n'apporte pas précisément une lumière nouvelle sur la question des origines du système de la *non-différence*. Mais M. Hauréau est le premier, si nous ne nous trompons, qui a détruit l'erreur communément acceptée sur Gauthier de Mortagne.

(185) JOURDAIN, *Recherches critiques sur Aristote*. — Nous avons eu un endroit un peu modifié de sa traduction, pour la rapprocher du texte.

parler des universaux, s'écria tout ébahi : « Qui me montrera le lieu où ils résident ? » Ainsi l'imagination trouble le jugement et s'oppose comme par envie à la finesse de son discernement : tel est le propre des mortels ; mais il appartient à l'intelligence divine, qui a revêtu la matière du manteau subtil et varié des formes, de connaître distinctement la matière sous les formes ; les formes séparées les unes des autres ou toutes ensemble : car, avant que toutes les choses que vous voyez fussent avouées, connues, elles existaient simples dans cette intelligence, et, parce que ce qui frappe nos regards compose le genre, l'espèce et l'individu ; à juste titre Aristote pensait-il que ceux-ci existaient dans les choses sensibles. Cependant ces divers objets en tant qu'on les appelle genre et espèce, on ne peut les envisager que par l'imagination, et voilà pourquoi Platon disait qu'ils existaient et se convenaient hors des choses sensibles, c'est-à-dire dans l'intelligence divine. Si je m'en souviens, afin de faire valoir les sens, tu as appelé la raison un guide aveugle. Rétorquant la proposition, je dis que rien n'est plus certain que la raison, rien n'est plus faux que le témoignage des sens ; que, soit dans les petites choses, soit dans les plus grandes, il ne faut leur accorder aucun empire. Qui peut embrasser de son regard la vaste étendue du ciel ? Quelle oreille en saisit l'harmonie céleste ? quel œil distingue la petitesse des atomes ? quelle oreille frappée du bruit produit par leur choc ? Les sens ne méritent donc aucune confiance ; et la science des choses ne peut naître des sens, mais la simple idée (*opinio*). Bien loin même d'aider à la recherche du vrai, ils en détournent l'esprit ; si l'âme en effet s'attache à connaître un objet, un son frappe l'oreille, la lumière, les regards ; le tumulte, produit dans les sens par l'impression, parvient au siége de l'âme et la détourne de son investigation. Aussi toutes les fois que nous l'appliquons à des objets élevés, cherchons-nous des endroits solitaires où les sens nous causent moins de distractions. Voilà pourquoi, dans le sommeil, l'âme étant plus affranchie de leur agitation, et en jouissance de sa perspicacité, aperçoit dans l'avenir ce qui est vrai ou vraisemblable ; au lever de l'aurore, elle est aussi moins sujette à se tromper, parce qu'alors elle se trouve dans un plus grand état de liberté, la digestion des aliments étant achevée.

« Enfin, les sens ne peuvent apprécier comment ils sentent et ce qu'ils sont ; ce privilége n'appartient point au vulgaire qui ne sait point douter, mais aux seuls philosophes. Ne vante donc plus si impunément ces sens qui ne peuvent même sentir ce qu'ils sont ; chargeons-les plutôt d'imprécations. »

Ce passage que nous avons cité *in extenso* ne nous semble point indifférent, comme le pense M. Hauréau (186), *à la controverse philosophique du* XII[e] *siècle*. Il prouve que le véritable auteur de l'espèce particulière de réalisme attribué à Gauthier de Mortagne par Jean de Salisbury, est Adélard de Bath : car le traité du *De eodem et diverso* a une date certaine ; il est dédié à Guillaume, évêque de Syracuse. Or, nous savons à quelle époque ce Guillaume, qui d'après le témoignage de Baronius, siégea, en 1112, au concile de Latran, arriva à l'épiscopat. Son prédécesseur, Roger, mourut en 1104, et nous savons d'autre part qu'Hubert, son successeur, était déjà évêque en 1117. Il faut donc placer l'épiscopat de Guillaume, et par conséquent le livre du *De eodem et diverso* entre l'année 1105 et l'année 1106 (187). En d'autres termes celui-ci est antérieur aux ouvrages où Gauthier de Mortagne a consigné le système de la non-différence.

Nous concluons encore du même passage que le nominalisme était combattu par le XII[e] siècle comme une doctrine qui avait de singulières affinités ou plutôt qui était identique avec ce que nous appellerions aujourd'hui le sensualisme. M. Cousin et M. Rousselot semblent penser qu'à cet égard la pensée d'Adélard de Bath qui fut celle encore de saint Anselme est conforme à la vérité. L'appréciation de M. Hauréau est toute différente, et il remarque avec raison que Descartes et Leibnitz, qu'on n'accusera pas de sensualisme, sont des nominalistes. Il est vrai qu'on pourrait lui répondre qu'à ses yeux le réalisme et le panthéisme sont presque identiques et que cependant nous trouvons au XVII[e] siècle un très-grand et très-rigoureux panthéiste qui abhorre le réalisme : nous voulons parler de Spinoza. Mais, pour prendre la question en elle-même, les appréciations de M. Cousin et de M. Hauréau ne sont peut-être pas aussi inconciliables qu'il le semble au premier abord. N'y a-t-il pas deux nominalismes parfaitement distincts, disons plus, parfaitement opposés de tendances et de principes ? Le nominalisme qui succède à Duns Scot et qui est une des dérivations de sa doctrine ontologique, est profondément antisensualiste ; il se rapproche des traditions platoniciennes que les scotistes ont, à un certain degré, reprises et renouvelées ; c'est ce nominalisme qui se

(186) « M. Jourdain a déjà fait connaître et le traité *De eadem et diverso* et l'auteur de ce traité, Adélard de Bath ; mais indifférent à la controverse philosophique du XII[e] siècle, M. Jourdain a dû négliger la recherche qui nous occupe. » (M. HAURÉAU, *De la phil. scol.*, t. I, p. 259.) Cette opinion, comme le prouve la simple lecture du passage cité par M. Jourdain, n'est pas parfaitement exacte.

(187) De cette date, M. Hauréau conclut que le système de la non-différence n'est pas de Guillaume de Champeaux, parce que ce n'est qu'en 1108 que Guillaume abandonna l'école de Notre-Dame pour aller à Saint Victor. Mais pour cette conclusion fût bien établie, il faudrait qu'il fût rigoureusement prouvé : 1° que Guillaume de Champeaux ne modifia son système qu'en entrant à Saint-Victor ; 2° que le *De generibus et speciebus* fut composé par Abélard avant qu'il eût atteint l'âge de vingt-neuf ans.

retrouve dans Descartes et dans Leibnitz, comme il se trouvait déjà dans Gerson. Il en est tout autrement du nominalisme de Roscelin et du XI° siècle : tous les témoignages que nous en avons nous le représentent comme accordant aux sens un empire presque exclusif; et sous ce rapport le passage d'Adélard qu'on a pu lire, a d'autant plus d'importance qu'il est confirmé par tout ce que nous connaissons sur le système de Roscelin et de ses disciples. — *Voy.* OCKAM.

Il nous est impossible aussi de ne pas remarquer que cet extrait atteste une lecture au moins aussi assidue de Platon que d'Aristote. Même, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, l'esprit platonicien s'y respire à pleine poitrine (188). On peut voir par là que, si le XIII° siècle s'inclina aux pieds d'Aristote, c'est après l'avoir librement, et très-librement, choisi pour son maître. Le siècle précédent avait connu et aimé Platon; les générations qui suivirent changèrent d'instituteur, parce qu'elles avaient changé de doctrine générale. A cet égard les idées les plus fausses ont été répandues. On a vu, dans le moyen âge, vis-à-vis d'Aristote, soit un servilisme absolu, qui n'exista jamais, soit une absolue nécessité de recourir à ses œuvres qu'on a supposées seules connues. Les Catholiques ont tout intérêt à ce que ces vieux préjugés disparaissent enfin; et peut-être feraient-ils mieux de les combattre, l'histoire à la main, que de contester à notre civilisation moderne, fille légitime de celle du moyen âge, ses droits aux respects et aux sympathies de tous les esprits éclairés.

La Bibliothèque nationale contient un très-beau manuscrit du *De eodem et diverso.* Jourdain en a donné la description et l'analyse dans ses *Recherches critiques.* On pourra compléter les extraits que nous en présentons ici à nos lecteurs par ceux que nous avons insérés dans l'article ADÉLARD DE BATH.

NUTRITIO, nutrition; on la définissait *Actus animæ vegetantis.* — *Voy.* PHYSIQUE.

O

OCKAM (GUILLAUME D'), surnommé le *Docteur invincible*, un des hommes les plus énergiquement trempés du moyen âge, naquit dans la province de Surrey à une date incertaine. — Vers le commencement du XIV° siècle nous le trouvons à l'Université de Paris, suivant les leçons, alors à la mode, de Duns Scot. Il prit part aux démêlés de Boniface VIII avec Philippe le Bel, et plus tard, à la grande discussion des *spirituels* sur la pauvreté évangélique. Le Pape Jean XXII se prononça contre ses théories absolues, qui étaient celles de Michel de Césène, le général des Franciscains. D'après la manière habituelle de considérer les systèmes philosophiques, il devrait sembler très-étrange qu'un nominaliste fût partisan de la communauté absolue des biens. Cependant les faits sont là, et on ne saurait les révoquer en doute. Guillaume d'Ockam, poursuivi pour ses opinions sur la *pauvreté*, se réfugia à la cour de Louis de Bavière, et épousa vivement la cause de l'Empire contre le pouvoir temporel de la papauté. Il avait déjà écrit, à propos de Boniface VIII, un livre fameux que devait recueillir Melchior Goldast : *Disputatio super potestate ecclesiastica prælatis atque principibus terrarum commissa.* Il écrivit au profit de Louis de Bavière, qu'il prétendait défendre et soutenir de sa plume, des libelles pleins d'énergie contenue, de force logique, quelquefois de passion violente et injuste. Tels sont les *Colloques du clerc et du soldat,* — les *Erreurs de Jean XXII,* — les *Dialogues pour la défense de Louis,* — les *Quatre-vingt-treize jours.* Les arguments se mêlaient aux personnalités dans ces livres curieux qui tiennent du pamphlet et de la dissertation. Almacis a réuni les premiers dans un ouvrage qui est resté comme un monument de la polémique religieuse et politique de ces temps évanouis (189).

Cependant, au milieu même de ces luttes ardentes, Ockam trouvait le temps de poser, avec un enchaînement admirable, une série de thèses philosophiques, — un commentaire sur la physique d'Aristote, — Une exposition complète (*Expositio aurea*) sur le problème de Porphyre, — deux logiques, — des *Quodlibeta,* — et, au-dessus de tout cela, un vaste commentaire sur le *livre des Sentences.* — Voilà le titre de ses principaux ouvrages comme docteur scolastique.

C'est uniquement comme auteur de ces ouvrages que nous croyons devoir l'étudier.

Et le sujet est assez vaste.

Nous ne prétendons même pas l'épuiser: une esquisse nous suffira.

M. Hauréau a traité tout ce qui regarde Ockam avec une prédilection concise et intelligente. Les quelques pages qu'il a écrites sur le *Docteur* invincible sont peut-être les meilleures de son excellent ouvrage. On s'aperçoit, à les lire, qu'il parle de son héros; et nous ne connaissons pas sur le chef du nouveau nominalisme de meilleur traité ni de plus lumineux.

Cependant, il nous semble qu'un préjugé obscurcit encore l'esprit du savant historien. Il ne voit dans Ockam qu'un homme qui

(188) On notera également certains rapports entre ces quelques pages d'Adélard de Bath et certaines idées que Descartes devait plus tard faire triompher dans les esprits.

(189) *Reposita circa decisiones quæstionum magistri Guillelmi Occami, De potestate summi Pontificis.*

reprend la tâche de Roscelin, proteste contre Scot, fait la guerre aux abstractions réalisées, et met, par là, l'esprit philosophique sur la voie de la sagesse, loin des vaines chimères et des élans sans résultat.

Cette opinion se rattache, sans doute, à toutes les opinions reçues sur le moyen âge, et de plus M. Hauréau la présente avec un art infini d'érudition; mais nous la croyons fausse, incapable de rendre compte des faits et propre seulement à rétrécir les horizons de l'histoire.

Sans aucun doute, Ockam a voulu purger la philosophie d'une foule d'entités inutiles qui l'embarrassaient et la contraignaient de se perdre à chaque instant entre des broussailles sans fin d'arides subtilités.

Mais comment ces entités avaient-elles poussé dans le champ de la philosophie, et pourquoi y en avait-il beaucoup plus au XIVe siècle qu'aux XIIe et XIIIe ?

La tendance d'Ockam a-t-elle été, pour les faucher d'un coup, d'en revenir, contre Scot, à saint Thomas et même à Abélard et à Roscelin? En d'autres termes, doit-il être considéré comme le simple continuateur d'une vieille école qui se serait oubliée elle-même pendant deux cents ans, et qu'il aurait retrouvée un beau matin, pour faire pièce à Duns Scot? ou bien, au contraire, a-t-il développé avec une hardiesse remarquable le germe de certaines idées métaphysiques et psychologiques, enfouies dans le système subtil, et que la timidité argumentatrice de Scot n'avait pas su voir ?

A quelle notion fondamentale se rattache la révolution tentée par Ockam et à quoi a-t-elle abouti ?

Telles sont les trois questions que l'on résout d'ordinaire bien légèrement, et que nous voudrions, sinon résoudre, du moins, aborder ici, en donnant quelques raisons à l'appui d'une solution assez différente de celle qu'on reçoit d'ordinaire sans examen.

Tout le monde a entendu parler du nominalisme d'Ockam, et on ne saurait sérieusement le contester. Nous citons ici, pour confirmer cette proposition, un texte curieux qui a déjà été cité par M. Rousselot, et qui est emprunté à l'ouvrage suivant : *Logicorum acutissimi summa totius logicæ Guilielmi de Occham, in omnium dissiplinarum genere doctoris plus quam subtilis.*

« Nullum universale esse aliqua substantia extra animam exsistentem evidenter probari potest; sic, nullum universale est substantia singularis et una numero. Si non diceretur quod sic, sequeretur quod Socrates erit aliquid universale.

« Omnis substantia est una numero et singularis : cum omnis res est una res et non plures, sic una est una res et non plures, est una numero; hoc nam apud omnes vocatur unum numero. Si autem aliqua substantia est plures res, vel est plures res singulares, vel plures res universales, sequitur quod aliqua substantia erit plures homines. Tunc quamvis universale distinguatur a particulari uno, non tamen a particularibus. Si autem aliqua substantia erit plures res universales, accipio unam illarum rerum universalium et quæro : aut res plures est aut una et non plures. Si secundum detur, sequitur quod est singulare; si primum detur, quare aut est plures res singulares aut plures res universales, et sic erit processus in infinitum. Vel dabitur quod nulla substantia est universalis, ita quod non sit singularis. Item si aliquid universale erit substantia una exsistens in substantiis singularibus distincta ab eis, sequeretur quod posset esse sine illis, cum omnis res prior alia naturaliter potest per divinam potentiam esse sine ea. Sed consequens est absurdum, igitur... Item si illa opinio esset vera, nullum individuum posset creari; si aliquid individuum præexsisteret, cum non totum esset, caperet esse de nihilo; si universale, quod est in eo prius fuit in alio. Propterea idem sequeretur quod Deus non posset unum individuum simpliciter annihilare, nisi cætera individua destrueret, cum si annihilaret aliquid individuum, destrueret totum quod est de essentia individui; per consequens destrueret illud universale quod est in eo et aliis, et per consequens, alia non manerent una, non possent manere sine parte suæ substantiæ quale ponit illud universale. Item, tale universale non posset poni aliquid totaliter extra essentiam individue, erit igitur essentia individui, et per consequens componit individuum ex universalibus, et ita individuum non erit magis universale quam singulare. Item sequitur quod aliquid de essentia Christi erit miserum et damnatum, cum illa natura communis exsistens realiter in Christo indamnato erit damnata ut in Judæo; hoc autem est absurdum.

Telle est la thèse de Guillaume Ockam, et il la défend contre tous les réalistes, d'abord contre ceux qui regardent, avec Platon, l'*universel* comme susceptible d'exister en dehors de l'individuel, ensuite contre ceux qui n'admettent pas cette existence séparée, mais veulent que l'universel et l'individuel soient les deux éléments réellement distincts d'un même tout substantiel. Au point de vue de ces réalistes, la chose prise en elle-même et telle que nous la concevons, avant qu'elle ne soit engagée dans la *matière* qui la singularise en la resserrant (*contrahit*) la chose est une *forme*, c'est-à-dire, une réalité capable d'exister en plusieurs êtres; elle est donc à ce titre un universel, mais un universel qui n'existe qu'à condition d'être uni à un principe individuel. Tel est le système de saint Thomas (190). Ockam le repousse, par cette raison que, suivant lui, une chose ne peut être distinguée d'une autre, soit spécifiquement, soit numériquement, que par ce qui lui est inhérent.

(190) M. Hauréau semble croire qu'il est celui de *Duns Scot*. C'est là une erreur. Dans Scot, la *forme* n'est pas un *universel*.

Ce n'est qu'après avoir réfuté les platoniciens et les thomistes, que notre docteur arrive aux partisans de Scot ou aux *formalistes*, à qui l'on donnait ainsi le nom bizarre de *modistæ :* on remarquera cet ordre d'argumentation. Il prouve, ce que nous avons dit plus d'une fois dans cet ouvrage, que, dans la pensée des contemporains, l'école de Scot passait pour moins réaliste que celle de saint Thomas.

Voici en quels termes s'exprime Ockam :

« Quamvis multis sit perspicuum quod universale non est aliqua substantia extra animam, exsistens in individuis distincta realiter ab eis, videtur tamen aliquibus quod universale aliquo modo est extra animam in individuis, non quidem distinctum ab illis realiter, sed tamen formaliter. Unum dicunt quod in Socrate est natura humana, quæ adhæsit ad Socratem per unam differentiam individualem, quæ ab illa natura non distinguitur realiter sed formaliter, nunc non fiunt duæ res, una tamen non formaliter alia. Sed hæc opinio videtur esse irrationabilis, cum in creaturis non potest esse aliqua distinctio extra animam, nisi ubi sit res distincta. Si igitur inter illam naturam et illam differentiam sit qualiscunque distinctio, omnes sunt realiter distinctæ, probo sic per syllogismum. Hæc natura non est distincta formaliter ab hac natura; hæc differentia individualis est distincta formaliter ab hac natura; igitur hæc differentia individualis, non est hæc natura. Item eadem res non est communis et propria, sed secundum eos, differentia universalis est propria, universale autem commune; igitur nomen universale et differentia individualis, sunt eadem res. Item eidem rei non possunt convenire opposita; commune et proprium sunt opposita; igitur eadem res non est communis et propria, quod tamen fieret si differentia individualis et natura communis esset eadem res. Item si natura communis esset eadem realiter omni differentiæ individuali. Igitur tot essent realiter naturæ communes quot sunt differentiæ individuales, et per consequens nomen eorum erit commune. Sed quod erit proprium differentiæ cui est eadem realiter. Item quælibet res seipsa non per aliud distinguitur a quocunque distinguitur; sed alia est humanitas Socratis, alia Platonis; igitur seipsis distinguuntur, non igitur per differentias additas. Item, secundum Aristotelem, quæcunque differunt specie differunt numero, sed natura hominis et asini seipsis distinguuntur specie, igitur differunt numero, igitur seipsa quælibet eorum est una numero. Item illud quod nulla potentia potest competere pluribus per nullam potentiam est prædicabile de pluribus. Sed talis natura si sit eadem realiter cum differentia individuali, per nullam potentiam potest convenire pluribus, cum nullo potest convenire alteri individuo. Igitur per nullam potentiam potest esse prædicabile de pluribus et per consequens per nullam potentiam potest esse universale..... Per consequens, si unum est de se unum numero, et reliquum erit unum numero. Item quæro an natura sit variæ individualis aut non sit differentia individualis ; si sic, arguo syllogistice sic : hæc differentia non est distincta formaliter a varia naturali, nam est hæc varia individualis natura, igitur non est distincta formaliter a varia individuali. Item hæc differentia est propria et non communis, et hæc differentia individualis est natura... Dicendum est igitur quod in creaturis nulla est talis distinctio formaliter, sed quæcunque in creaturis sunt distincta, etiam sunt distinctæ res si utræque illorum sunt veræ res.... »

« On voit par ce passage, ajoute M. Rousselot, que Duns Scot mettait dans son réalisme quelque discrétion, se contentant de n'admettre l'universel et par suite l'entité que *formaliter*, ce qui était encore loin des prétentions des *modistæ* que j'ai signalés plus haut. »

Tout est ici à noter, le texte du vieux docteur et la remarque de l'historien moderne. Celui-ci a très-bien vu que, dans la pensée d'Ockam, Scot se rapproche du nominalisme, quoique d'une manière très-insuffisante; mais il établit un abîme parfaitement fictif entre les *formalistæ* et les *modistæ* du XIVe siècle. C'était la même école, celle qui voyait entre les divers éléments de l'être des différences non plus *essentielles* (à moins d'être nulles); essentielles, c'est-à-dire spécifiques, logiques, définissables, mais des distinctions *modales* ou *formelles*, ne tombant que sous une sorte de perception ou d'induction plus ou moins lointaines.

Ockam semble donc dire :

Vous, réalistes purs ou thomistes (pour ne pas parler des platoniciens, dont le sentiment n'est qu'une absurdité : *simpliciter absurda*), vous croyez qu'il y a entre l'universel et l'individuel une distinction réelle, bien qu'ils ne soient jamais séparés. Vous avez mille fois tort : car une chose ne peut se poser ce qu'elle est, c'est-à-dire, dans sa distinction individuelle, que par quelque chose qui est en elle.

Vous, scotistes, formalistes, *modistæ*, vous êtes plus raisonnables. Entre ces deux éléments, vous ne voyez plus qu'une distinction *modale* ou *formelle*. Mais soyez donc logiques ! allez au bout de vos principes ! Si une chose ne peut être distincte d'une autre que par un principe constitutif d'elle-même, là où vous placez une différence individuelle, une *hæccéité*, une *formalité* quelconque, vous constituez autant d'êtres différents, de substances singulières. *Quælibet res seipsa, non per aliud distinguitur a quocunque distinguitur.*

Que conclure de là ?

L'identité de l'universel et de l'individuel, identité absolue; mais alors n'allons-nous pas retomber dans une des thèses de Scot, à savoir, que rien n'est universel, ni individuel en soi, et que c'est l'intellect qui crée l'un et l'autre avec des *natures* qui, considé-

rées en elles-mêmes, sont indifférentes, soit à l'individualité, soit à l'universalité? Ockam semble prêt à accepter ce système, puis il se ravise et déclare que l'esprit ne pourrait conférer l'*universalité* à un concept, à moins de le tirer de la nature même des choses. Donc l'individuel seul existe et l'universel n'est pas.

Le langage d'Ockam est net et précis à cet égard :

« Utrum universale sit qualitas mentis : quod non quia substantiæ quæ est genus generalissimum non est qualitas mentis, ergo est. Assumptum patet quia prædicatur univoce et inquit de substantia. Contra, universale est solum in anima et non objective, sicut prius ostensum est; ergo subjective, et per consequens est qualitas mentis. At quæstionem dico quod sic. Cujus ratio est : quia, sicut post patebit, universale non est aliquid extra animam, et certum est quid non est nihil, ergo est aliquid in anima non objective tantum, sicut prius probatum est; ergo subjective et per consequens est vera qualitas mentis. Sed contra, quia hoc dato, omnia prædicabilia essent accidentia et per consequens aliquod accidens esset superius ad substantiam. Præterea idem non prædicatur in diversis prædicamentis, et per consequens qualitas non est communis ad omnia prædicamenta. Præterea sequitur quod idem sit superius ad se. Et omnia universalia sunt in genere qualitatis secundum illam opinionem, sicut species et individua; et per consequens prædicamentum qualitatis est commune ad seipsum et ita aliquid est superius ad se. Præterea, hoc dato, oportet concedere quod idem significat se, et supponat pro se, *quia in* ista propositione omne universale *est ens*. Hic ens supponit personaliter pro omnibus universalibus, et per consequens pro hoc universali supponit quod est ens et ita ens supponit pro se. Quia aliter ista propositio universalis esset falsa, omne universale est ens, quia haberet unam singularem falsam, ergo idem significat se. Præterea sequitur quod idem sit superius et inferius respectu ejusdem, quia hoc universale ens est superius ad prædicamenta et inferius, quia est individuum de genere qualitatis, ergo, etc. Ad primum illorum concedo quod omnia universalia sunt accidentia, tamen non omnia sunt signa accidentium ; sed aliqua universalia sunt signa substantiarum tantum. Alia accidentia constituunt alia prædicamenta et concedo ultra quod aliquod accidens quod est tantum signum substantiarum est per se superius ad quamlibet substantiam. Nec hoc est magis inconveniens quam dicere quod aliqua vox est nomen significans multas substantias. » (Quodl. 11, lib. III, quæst. 6.)

Nous avons suivi de près jusqu'ici le développement logique de la pensée d'Ockam. Nous l'avons vu partir d'un des principes de Scot, et le pousser vigoureusement contre le maître lui-même, jusqu'à la négation absolue et complète de l'*universel*. Quoi donc? Est-ce que notre philosophe se borne à reproduire la théorie du chanoine Roscelin? Est-ce que le travail du XIIe et du XIIIe siècle aboutit à ce mince résultat de provoquer un retour vers les idées du XIe?

D'abord, quand sur un point spécial et devenu très-secondaire, Ockam serait précisément du même avis que Roscelin, on ne pourrait en conclure à une identité de doctrine. Ce serait tout simplement une rencontre entre deux systèmes différents d'origine, de conclusions, de tendances générales. Mais cette rencontre même n'exista pas autant que l'on veut bien le dire.

Ouvrez Ockam, au livre Ier de son Commentaire sur le Lombard (dist. 2 qu. 8), vous y lirez ces lignes significatives (191) : *Quarta potest esse opinio quod nihil est universale ex natura sua, sed tantum ex institutione voluntaria. Hæc opinio non videtur vera.*

Ockam déclare donc lui même qu'il ne reprend pas l'opinion de Roscelin.

Puis, il donne ses arguments contre cette opinion.

Suivant lui, il n'est pas possible que la conception que nous avons de l'universel ne corresponde à rien de réel, autrement elle aurait pour objet quelque chose qui n'est pas, c'est-à-dire une *espèce intelligible*; il n'y a rien qui lui paraisse plus chimérique, plus absurde, plus contradictoire que ces espèces. M. Hauréau lui-même est contraint de reconnaître que telle est la pensée de son docteur nominaliste : « La notion universelle (d'Ockam), dit-il, a donc un fondement réel dans la nature des choses. C'est évident; l'idée universelle, qualité de l'âme, *intention* de l'âme, n'est pas une imagination frivole. »

Que résulte-t-il de là? C'est qu'on peut sans doute regarder Roscelin comme nominaliste; mais qu'il faut se hâter de dire qu'il ne l'est pas à la manière de Roscelin et des philosophes du XIe siècle, auxquels on a donné ce nom.

Suivant Roscelin, toute connaissance vient du dehors, c'est la sensation dans l'âme et pas autre chose. Nous connaissons, parce que l'objet agit sur nous et nous affecte d'une impression. Cette impression, considérée comme revêtue d'une unité logique, voilà l'affirmation de la substance extérieure qui nous apparaît dès lors comme absolument indivisible, et tellement indivisible, qu'elle exclut toute partie, toute différence, toute variété, toute participation d'être à être. Si toute analogie entre le moyen âge et les temps modernes n'était nécessairement très-défectueuse, nous comparerions volontiers cette idéologie à celle de Condillac.

Suivant Ockam, il faut adopter des principes diamétralement opposés à ceux-ci. L'âme, au lieu d'être complétement passive dans la formation de l'idée est entièrement active, elle l'est même beaucoup plus que ne supposent les thomistes. Sous ce rapport, le phi-

(191) M. Hauréau les a citées sans paraître en comprendre la portée.

losophe invincible continue, élargit, et, pour ainsi dire, radicalise la révolution timidement inaugurée par le philosophe subtil. Dans le thomisme, il y a : 1° l'espèce sensible; 2° le travail d'épuration ou d'abstraction accompli par l'intellect actif; 3° l'espèce intelligible qui sort de ce travail; 4° enfin l'idée de l'objet, qui est le résultat de cette espèce intelligible venue dans l'intellect passif. Tout vient, dans l'entendement de l'*espèce sensible*, modifiée par l'*abstraction* qui agit sur cette *espèce*, et la rend *idée*. Ockam nie que l'*espèce sensible* ou la *sensation* aient une si grande portée, ou que l'âme se comporte passivement vis-à-vis de cet objet. La sensation, au lieu d'être la *boîte* qui contient l'*idée*, est la simple condition d'existence de l'*intuition*, phénomène *sui generis*, qui se mêle à la *sensation* et à l'*abstraction*, mais sans être constitué par elles. Déjà Scot avait mis en lumière le rôle de l'*intuition*, et soupçonné qu'elle peut remplacer l'*espèce* et le *fantasma* dans une idéologie vraiment vivante; mais, arrivé tout proche de cette conclusion décisive, il avait hésité, et s'était finalement rejeté dans les vieilles doctrines. Ockam va jusqu'au bout de ses principes: il restitue à l'intellect son activité primordiale et intuitive; il fait vis-à-vis de Roscelin et même de saint Thomas ce que plus tard Reid et Kant firent vis-à-vis de Condillac. Il est leur antithèse, mais surtout l'antithèse de Roscelin.

N'exagérons rien pourtant. Ockam admet l'*intuition* dans le double domaine de la connaissance du monde extérieur et du monde interne; et c'est là encore une idée dont il emprunte le germe à Duns Scot, et qu'il développe avec une heureuse hardiesse; mais il ne croit pas que l'intuition s'exerce en dehors du domaine du fini, et même du phénoménal. C'est donc encore à la *puissance abstractive* qu'il demandera la notion de Dieu, et même toutes les notions supérieures de la morale et de la philosophie; et comme cette puissance abstractive ne peut (il le sent bien) les donner avec la haute certitude qui leur est nécessaire, il conclut qu'elles sont du pur domaine de la foi, et que la science démonstrative ne doit pas s'y hasarder. De là un certain nombre de théorèmes qu'on peut facilement retrouver dans les divers écrivains qui méconnaissent plus ou moins le rôle de la raison. De là cette affirmation « que l'immatérialité, la spiritualité et l'indivisibilité de l'âme ne peuvent être connues ni expérimentalement ni démonstrativement. De là encore le passage nominaliste que nous avons cité, et divers autres qui ont la même portée.

« (Quidam) dicunt quod quædam realiter conveniunt et realiter differunt : per aliud conveniunt, et per aliud differunt. Sed Socrates et Plato realiter conveniunt et differunt, ergo distinctis conveniunt et differunt; sed conveniunt in humanitate et in forma, ergo includunt aliqua propter ista, quibus distinguuntur, et illæ vocantur differentiæ individuales. Item, plus conveniunt Socrates et Plato quam Socrates et asinus, ergo in aliquo conveniunt Socrates et asinus. Sed non conveniunt in aliquo uno numeraliter, ergo illud in quo conveniunt non est unum numero, et per consequens est aliquod commune. » Item, lib. x *Metaphysicæ*, dicit philosophus: « In omni genere est unum primum, quod est mensura omnium aliorum quæ sunt in illo genere; sed nullum singulare est mensura omnium aliorum quam non omnium individuorum ejusdem speciei, ergo est aliquid propter individuum. » Item omne superius est de essentia inferioris, ergo universale est de essentia substantiæ, sed non substantia non est de essentia substantiæ, ergo universale est substantiæ. »

« Item si universale non esset substantia, omne universale esset accidens, et per consequens aliquod accidens esset per se superius ad substantiam, imo sequeretur quod idem esset superius ad se, cum omnia universalia possunt poni in genere qualitatis si sunt accidentia, et per consequens prædicamentum qualitatis esset commune ad omnia universalia; ergo esset commune ad hoc universale quod est prædicamentum qualitatis. Aliæ rationes et auctoritates mitto adducunt pro illa parte quas..... omitto... et ad istas rationes redeo. Ad primum concedo quod Socrates et Plato conveniunt realiter et differunt realiter, cum realiter conveniunt specifice, et realiter differunt numeraliter; et per idem conveniunt specifice et differunt numeraliter, sicut et alii habent dicere quod differentia individualis per idem convenit realiter cum natura et differt formaliter. Et si tu dicas quod idem non est causa convenientiæ et disconvenientiæ, dicendum est quod verum est quod idem non est causa convenientiæ et disconvenientiæ oppositæ illi convenientiæ, quod non est in proposito. Nam inter convenientiam specificam et variam numeralem nulla est penitus oppositio. Concedendum igitur quod Socrates per idem convenit specifice cum Platone et differt numeraliter ab eodem. Secundum argumentum non valet, non sequitur. Socrates et Plato plus conveniunt quam Socrates et asinus; ergo in aliquo plus conveniunt, sed sufficit quod seipsis plus conveniant. Unde dico quod Socrates per animam suam intellectivam plus convenit cum Platone quam cum asino.... Ad aliud dicendum est quod quamvis unum individuum non sit mensura omnium individuorum ejusdem generis vel ejusdem speciei specialissimæ, unum tamen individuum potest esse mensura individuorum alterius generis vel individuorum multorum ejusdem speciei, et hoc sufficit pro intentione Aristotelis. Ad aliud dicendum est quod loquendo de vi vocis et summa proprietate sermonis, concedendum est quod nomen universale non est de essentia cujuscunque substantiæ. Omne enim est intentio animæ vel aliquod signum voluntatis institutum; tale attamen non est de essentia substantiæ, et ideo nec genus esse aliqua species, nec aliquod universale de essentia substantiæ:

sed magis proprie loquendo debemus concedi quod universale exprimit vel explicat essentiam substantiæ.

« Hoc est quod dicit commentator, lib. VII *Metaphysicæ*, quod impossibile est quod aliquod illorum quæ dicuntur universalia sit substantia alicui rei, etsi declarent substantias rerum. Unde omnes auctoritates quæ sonant universalia esse de essentia substantiarum, vel esse in substantiis, vel esse potentias ipsarum, debemus sic intelligere, quod auctoritates non aliud intendunt nisi quod talia universalia declarant, exprimunt, explicant, important et significant substantias rerum. Etsi dicas : Nomina communia putas talia : homo, animal; et hæc significant substantias, et non significant substantias particulares et singulares; cum sic homo significat Socratem ; quod videtur falsum ; ergo talia nomina significant aliquam substantiam præter substantias singulares. Dicendum quod talia nomina precise significant res singulares ; et ideo nunquam supponuntur pro substantia nisi supponuntur pro substantia singulari, et ideo concedendum est quod hoc nomen, homo, significat omnes homines singulares et particulares. Non tamen propter hoc sequitur, quod hoc nomen, homo, sit vox æquivoca. »

« Utrum probari possit per naturalem rationem, quod tantum est unus Deus : quod sic, quia unius mundi est tantum unus princeps..... In ista quæstione primo ponam quid intelligendum est per hoc nomen, Deus, secundo respondebo ad quæstionem.

« Circa primum dico quod hoc nomen Deus potest habere diversas descriptiones : una est quod Deus est aliquid nobilius et melius omni alio a se ; alia est quod Deus est illud quo nihil est melius et perfectius. Circa secundum dico quod accipiendo Deum secundum primam descriptionem, non potest demonstrative probari quod tantum est unus Deus. Cujus ratio est, quod hæc non est proprie nota Deus est, quod non potest evidenter sciri quod est Deus, sic accipiendo ; ergo non potest evidenter sciri quod est tantum unus Deus...., quia multi dubitant de isto, Deus est. Nec potest probari ex per se notis, quia in omni ratione accipietur aliquod dubium vel creditum : non est nota per experientiam, ergo, etc. Secundo, dico quod si posset evidenter probari quod Deus est, primo modo accipiendo Deum, tunc unitas Dei evidenter posset probari ; cujus ratio est : quia si essent duo dii..... Tertio, dico quod non potest unitas Dei evidenter probari accipiendo secundum, et tamen hæc negativa unitas Dei non potest demonstrative probari ; quia non potest demonstrari quod unitas Dei non potest evidenter probari solummodo per rationes in contrarium : sed non potest demonstrari quod astra sint paria vel imparia, nec potest demonstrari trinitas personarum, et tamen idem negative non possunt demonstrative probari; si non potest demonstrari quod astra sint paria vel imparia, non potest demonstrari trinitas personarum. Secundum tamen quod potest Deum esse accipiendo Deum. Secundo prius dicto quia, aliter, esset processus in infinitum nisi esset aliquid in entibus quo non est aliquod prius nec perfectius; sed ex hoc non sequitur quod potest demonstrari quod tantum est unum tale, sed hoc tamen fide tenetur. Unde ad rationes Scoti in contrarium. Ad primum dico, quod illa procedit una propositione credita, scilicet, quod intellectus divinus est infinitus. »

« Utrum posset probari ratione naturali quod Deus sit prima causa effectiva omnium. »

« Ad istam quæstionem dico quod non potest probari ratione naturali, quod Deus est causa efficiens, immediata omnium. Tum, quia non potest probari sufficienter quia aliquæ causæ, puta corpora cœlestia, sint sufficientes respectu multorum effectuum, et per consequens frustra poneretur in eum esse causam immediatam respectu illorum. Tum, quia si posset probari naturali ratione quod Deus est causa efficiens et non potest probari naturali ratione, quod est causa partialis, necessaria, *insufficiens* omnium æque faciliter posset probari naturali ratione, quod esset causa sufficiens omnium et ita frustra ponerentur aliæ causæ efficientes. Secundo, dico quod non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens alicujus effectus; quia non potest probari sufficienter, quod sint aliqua effectibilia præter generalia et corruptibilia quorum causæ sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et corpora cœlestia; quia non potest probari sufficienter quod substantia separata quæcunque, nec aliquod corpus cœleste causatur a quocunque efficiente. Nec etiam de anima intellectiva quæ tota est in toto et tota in qualibet parte potest demonstrative probari quod ab aliquo efficiente causatur... Ex istis sequitur quod non potest demonstrative probari quod Deus sit causa immediata alicujus effectus.

« Libri primi *Sent*. diss. 35, quæst. 5. — Utrum Deus intelligat omnia alia a se per ideas eorum , an aliter? »

Circa istam quæstionem est sic procedendum. Primo videndum est quod sit idea; 2° quæ sit necessitas ponendi ideam; 3° ex iis ad quæstionem. Circa primum concordant multi doctores et fere omnes in ima conclusione communi; scilicet, quod idea est realiter divina essentia, et tamen differt ratione ab ea. Dicunt aliqui quod Deus non tantum cognoscit creaturam secundum illud quod est idea realiter cum Deo, sed etiam cognoscit eam secundum quod est alia a se. Tunc ipsa essentia est ratio et forma exemplaris eorum, et ut forma est causa et principium formale, exemplar est ratio cognoscendi. Ista autem ratio in divina essentia, secundum quam sua essentia est ratio qua cognoscit alia a se : nihil aliud est quam imitabilitas qua ab aliis intelligitur quam vocamus ideam qua est talis ratio sive respectus in divina essentia, non ex se ut essentia est

secundum se et absolute, nisi in virtute et quasi in potentia sua ut est jam cognita, et objectum primum intellectus divinus secundum actum; et per hoc secundum actum habet ratio illa esse in essentia ex consideratione intellectus, circa eam in comprehendendo eam sub ratione imitabilis, et secundum hoc, idea nihil aliud est de ratione sua formali quod respectus imitabilitatis ex consideratione in ipsa divina essentia. Contra istam conclusionem communem ostendo, quod idea non est realiter divina essentia, quia quæro: aut idea dicit precise divinam essentiam, aut precise respectum, aut aggregatum ex essentia et respectu; quia quod dicat essentiam et aliquid absolutum præter essentiam, nulli istorum dicunt. Si datur primum, ergo sicut est tantum una essentia, ita est, tandum idea, quod nulla istorum dicunt. Si datur secundum, aut ille respectus est realis rationis : si realis, ergo esset paternitas, vel filiatio, vel spiratio, quorum quodlibet est falsum secundum istos. Similiter secundum istos, Dei ad creaturam nulla est relatio realis. Si autem sit respectus rationis, habetur propositum, quod impossibile est ens rationis esse idem realiter cum ente reali ; quia omne quod est idem realiter cum ente reali est vere ens reale, et per consequens non est ens rationis; et ultra ergo, si idea dicat tantum respectum rationis, non est realiter divina essentia. Si detur tertium, ergo non essentia divina; ultima consequentia patet, quia quamquam aliquid aggregatur vel constituitur ex pluribus quorum unum non est realiter, reliquum illud totum, neutrum eorum est realiter sicutcompositum, nec est realiter materia nec forma : unde utraque illarum est falsa; compositum est realiter forma, compositum est realiter materia. Circa secundum articulum dicitur ubi prius : quod propter quatuor necesse est ponere ideas in Deo, 1° ad cognoscendum alia a se perfecte secundum rationem, qua alia et plures ideas in Deo, ut omnia alia a se cognoscat perfecte. Quia, sicut dicit Augustinus quæstione *De ideis* : Tanta vis in eis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse non possit... Et quia talis scientia de rebus ex potestate Dei est causæ exemplaris, ut sit ad se aliquid per essentiam ; ideo 2° propter creaturas plures specie differentes, ut sint aliquid per essentiam, necesse est ponere plures ideas in Deo quo in notitia sua habet principalitatem ut in mundo archetypo singula præsentia; 3° necesse est ponere in eo, licet non sub ratione idearum, rerum perfectiones quibus est singularium rerum propria mensura; differunt cum sola ratione idea et perfectio in Deo : 4° opus ponere ideas propter rerum productiones in exsistentia actuali, quia non posset plura diversa et distincta producere, nisi ex producendo cognosceret, sed talis cognitio non est nisi per ideas.

« Licet aliqua hic dicta sicut sonant vera sint, tamen secundum intentionem dicentis, reputo ea simpliciter falsa, quia secundum notionem istius, istæ ideæ quæ ponuntur, non realiter sunt ipsæ creaturæ, sed quidam respectus imitabilitatis, quibus divina essentia est imitabilis a creaturis. Sed tales respectus rationis non est necesse ponere propter quamcunque rationum prædictarum; ergo tales ideas quales ille ponit non opus apponere. Major est concessa ab istis, minorem probo, quia intellectus divinus poterit intelligere omnia alia a se sine omnibus respectibus rationis. Præterea per istos, intellectus divinus maxime vilesceret, quia secundum istos, si intellectus divinus intelligeret aliud a se, ita quod illud objectum esset informans actu suo intelligendi vilesceret; ergo si sola essentia divina non esset motivum sufficiens sui intellectus ad intelligendum omnia alia, relinqueret aliquid aliud, et per consequens vilesceret. Præterea aut respectus rationis præsupponit intellectionem creaturæ, aut consequitur intellectionem creaturæ. Non primum, quia secundum istud, respectus rationis necessario consequitur aliquem actum intelligendi ; ergo iste respectus consequitur actum intelligendi divinum quo intelligit suam essentiam absolute, non comparando eam ad quodcunque aliud, quod isti negant. Non potest dici secundum, quia tunc nihil fecerunt ad hoc quod Deus intelligeret distincte alia a se, sicut effectus nihil facit ad esse suæ causæ quam consequitur. Tunc quia talis respectus.... Secundo ostendo quod propter secundum non opus ponere plures tales ideas, quia artifex creatus sine omni respectu rationis potest habere cognitionem distinctam plurium distinctorum et distincta producere, ergo multo fortius artifex increatus poterit distincte plura cognoscere et postea in esse producere sine omni respectu rationis. Tertio ostendo quod non opus ponere tales ideas, propter tertium, quia si perfectio creaturæ et in Deo et idea sint idem, quæro aut perfectio illa in Deo est realiter ipse Deus aut non : si sic, ergo sicut ipse Deus non est plures, ita ideæ non erunt realiter plures. . . . »

« Circa primum sciendum est quod idea non habet aliquid rei, quia est nomen connotativum vel relativum secundum alium modum loquendi, nam omnis idea necessario est alicujus vel ideati idea, et ideo non precise significat aliquid unum, sed significat unum et connotat aliquid aliud, ut illud idem quod significat et propter hoc, habet tamen aliquid nominis et potest sic describi. Idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali, ad quod activum aspiciens potest aliquid in esse reali rationaliter producere. »

Il appuie cette définition de l'autorité de saint Augustin et même de Sénèque; puis, après de longs développements, il tire les conclusions suivantes :

« Primo sequitur quod ideæ non sunt in Deo subjective et realiter, sed tamen sunt in ipso subjective tanquam quoddam cognitum ab ipso; quia ipsæ ideæ sunt ipsæmet res a Deo producibiles. Secunda conclusio est ista : quod omnium rerum factibilium

sunt distinctæ ideæ, sicut istæ res inter se sunt distinctæ. Alia conclusio sequitur quod materiæ et formæ et aliarum partium essentialium et integralium omnium sunt distinctæ ideæ. Quarto sequitur quod ideæ sunt solummodo singularium et non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt intra producibilia et nulla alia. Quinto sequitur quod generis differentiæ, et aliarum universalium non sunt ideæ, nisi ponerent quod universalia essent quædam res subjective exsistentes in anima, et solum communia rebus extra per prædicationem. Sexto sequitur quod negationum, privationum, mali, culpæ, etc., quæ non sunt res distinctæ ab aliis rebus non sunt ideæ. Septimo sequitur quod Deus habet infinitas ideas sicut ab eo sunt infinitæ res producibiles. » . . . .

Logicæ 1 pars, cap. 6. — « Quod nomen concretum et abstractum quandoque sunt nomina synonyma. »

« Præter modum prædictum concretorum et abstractorum nominum sunt multi alii. Quorum unus est, quod nomen concretum et abstractum quandoque sunt nomina synonyma. Sed ne æquivoquo procedantur, sciendum est quod hoc nomen, *synonymum*, dupliciter accipitur, *stricte* et *large*. *Stricte* dicuntur illa synonyma quibus omnes utentes intendunt simpliciter uti, pro eodem et sic non loquor hic de synonymis. *Large* dicuntur illa synonyma quæ simpliciter idem significant omnibus modis, ita quod nihil significatur aliquo modo per unum, quin per reliquum eodem modo significetur, quamvis non omnes res utentes credunt illa idem significare, sed decepti existimant aliquid significari per unum quod non significantur *per reliquum*, sicut si aliquis existimaret *quod hoc* nomen, Deus, importaret unum *totum et* Deitas partem ejus. Isto secundo modo nitendo uti in hoc capitulo et in multis aliis hoc nomine, synonyma; et dico quod concretum et abstractum quando sunt synonyma, sicut secundum intentionem philosophi illa nomina sunt synonyma, deitas et Deus, homo et humanitas, animal et animalitas, equus et equinitas : et huic est quod multa nomina habemus consimilia concretis talibus, non tamen abstractis consimilis : quamvis enim auctores frequenter ponant hoc nomen, humanitas, et hoc nomen, animalitas, et aliquando hoc nomen, equinitas, quæ correspondent quasi abstracta istis nominibus, animal, homo, equus, tamen rara vel unquam inveniuntur talia nomina bovinitas asinitas, albedinitas, etc., quamvis istis nominibus utamur, bos, asinus, albedo, etc.

« Sed hoc etiam modo nominum concretorum et abstractorum secundum intentionem Philosophi et Commentatoris, comprehenduntur omnia nomina substantiarum; et abstracta ficta ab eis, quæ nec pro accidente, nec pro parte, nec pro toto ejus quod importatur per nomen concretum secundum formam, nec pro aliqua re disparata ab eo supponunt : cujusmodi sunt hæc nomina secundum eos, animalitas, asinitas, equinitas, etc. Non enim animalitas stat pro aliquo accidente animalis, nec pro parte, nec pro aliquo toto, cujus pars sit animal, nec pro re aliqua extrinseca totaliter ab animali distincta.

« Sub eodem modo continentur omnia nomina abstracta quæ in genere quantitatis collocantur, et omnia nomina quæ sunt propriæ passionis quæ in genere quantitatis continentur, et hoc secundum opinionem illorum qui ponunt quod quantitas non est alia res a substantia et qualitate, non autem secundum opinionem illorum qui ponunt quantitatem esse aliam rem absolutam, distinctam realiter tam a substantia quam a qualitate. Unde secundum primam opinionem, quantum et quantitas sunt nomina synonyma ; et similiter, longum et longitudo, latum et latitudo, profundum et profunditas, plura et pluralitas, et sic de aliis.

« Ad eumdem etiam modum reducuntur omnia nomina concreta et abstracta quæ ad figuram pertinent, secundum opinionem illorum qui ponunt quod figura non est alia res a quantitate, sive a substantia et qualitate. Unde isti habent ponere, quod figura et figuratum, rectum et rectitudo, curvum et curvitas, etc., sunt nomina synonyma ; et hæc omnia intelligenda sunt, si unum illorum nominum non includat aliquam dictionem æquivalenter, quam aliud non includit. Non solum autem talia nomina concreta et abstracta sunt synonyma, sicut dicere habent hic opinantes ; quin etiam, secundum opinionem illorum qui ponunt quod relatio non est alia res distincta realiter a rebus absolutis, nomina concreta et abstracta relativa sunt nomina synonyma; sicut pater et paternitas, etc.

« Verumtamen possunt sic opinantes de relatione salvare, quod talia concreta et abstracta non essent nomina synonyma, posito quod abstractum supponeret pro duabus rebus, ut similitudo supponeret pro duobus similibus, simile autem, quod est concretum supponeret pro una re : et ita hæc esse falsa, simile est similitudo; tamen hæc esset vera, similia sunt similitudo.

« Possent etiam omnes prædicti opinantes solvere, quod nulla talia concreta et abstracta sunt synonyma, per unum in talibus prædicatio concreti de abstracto, et e converso esset falsa. Qui autem prædictas opiniones tenent et modum dicendi inferius tenere volunt, si dicant ita, consequenter concedere debent, in omnibus talibus, prædicationem concreti de abstracto, et e converso. Unde primi opinantes habent concedere tales prædicationes, homo est humanitas, et animal est animalitas, et per consequens habent concedere tales, humanitas currit, animalitas est alba, etc. *Secundo*, habent concedere tales propositiones, substantia est quantitas, qualitas est quantitas, substantia est longitudo, latitudo disputat, etc. *Tertio* habent concedere tales propositiones, substantia est figura, figura comedit, etc. *Quarto* etiam habent concedere tales propositiones, relatio est substantia, etc.

« Qualiter autem concedentes radices primarum opinionum possent negare tales



propositiones ostendetur inferius; per quem etiam modum..... »

Toutefois, si Ockam ne fait pas à la raison sa part légitime, ce n'est pas au profit de la sensation et de la passivité qu'il la restreint, c'est au profit de la doctrine toute contraire; et la conclusion n'est pas qu'au sein des êtres il n'y a rien qui puisse correspondre aux universaux, parce qu'ils sont l'absolue simplicité, c'est que rien ne nous assure que le résultat de nos abstractions soit semblable aux réalités elles-mêmes, ou, en d'autres termes, qu'il n'y a pas de certitude au delà du domaine de l'intuition.

L'école mystique viendra bientôt qui introduira l'intuition dans le domaine de l'infini; elle mêlera, sans doute, cette donnée heureuse à une multitude de spéculations téméraires; mais enfin elle continuera par là cette grande évolution provoquée par le dogme chrétien dans la métaphysique ancienne, et qui commence avec Scot, se décide avec Ockam, se complète avec Cusa et Gerson et aboutit à Copernic, à Képler, à Galilée.

Nous nous bornons à indiquer ici un point de vue. Nous en démontrerons ailleurs la légitimité; il nous fournit, en tout cas, la réponse aux questions par nous posées.

Non, Ockam n'est pas une réaction contre Scot, il le combat, parce qu'il le développe et l'élargit en dépit de ses fausses timidités et de celles de son école.

Non, Okam ne se borne pas à reprendre la tradition de Roscelin; il est nominaliste, en ce sens qu'il ne croit pas que l'*essence* des choses ou leurs idées archétypes soient visibles à notre esprit; mais il ne prétend nullement que les êtres soient des unités logiques et indivisibles, se communiquant à nous par la sensation.

Sa théorie fondamentale est celle de l'activité première de l'intellect qui, dès lors n'a besoin ni de *fantasma*, ni d'*espèces*, de telle sorte que son nominalisme ne consiste pas à nier l'objet externe de l'idée générale (quoiqu'il nie d'ailleurs la similitude de l'idée et de l'objet), mais son objet interne, c'est-à-dire, la dualité de l'*espèce* et de la notion proprement dite.

C'est cette théorie qui le conduit à celle de l'*intuition* qui reste encore incomplète dans son système, mais qui est une négation radicale de l'idéologie péripatéticienne.

C'est elle qui le conduit à faire de la psychologie la préface de la logique.

C'est elle, en un mot, qui le met sur la voie philosophique du cartésianisme.

Ce n'est pas comme *nominaliste* ou comme limitant l'intuition au domaine du phénoménal qu'il y marche, c'est comme défenseur de l'activité interne et radicale de l'intellect.

Son originalité et son rôle ne sont pas ailleurs.

Nous concluons donc que Guillaume d'Ockam, vu jusqu'ici à travers de nombreux préjugés, est entièrement à remettre à l'étude.

Un dernier mot pourtant, et une citation, pour finir.

Rien n'est plus réaliste, suivant MM. Rousselot et Hauréau, que d'affirmer que l'être s'affirme univoquement de Dieu et des substances finies; et en effet, on conçoit qu'au point de vue du réalisme, les choses s'absorbant dans les idées et les idées dans les mots, l'identité logique et conceptuelle de la notion d'*être*, l'identité même du mot qui l'exprime, suffisent à faire dire à la philosophie : L'être s'affirme au même titre et univoquement de tout ce qui est. On conçoit de plus que cette même proposition sera vraie aux yeux des panthéistes, puisque, suivant eux, il n'y a qu'une seule substance, ou qu'un être, à savoir, Dieu, lequel est, pour ainsi dire, l'attribut substantiel, ou le fond primitif de tout ce que nous affirmons. Mais cette proposition, si complexe, cette proposition, fille du réalisme scolastique, fille aussi du panthéisme cartésien, ne peut-elle pas se rattacher à mille autres doctrines qui ne seront ni scolastiques, ni cartésiennes, ni réalistes, ni panthéistes? Et, en général, n'est-ce pas une grande illusion historique, que de revêtir une idée philosophique ou métaphysique, isolée, d'un caractère fixe et absolue? Suffit-il qu'un docteur affirme le caractère univoque de l'idée d'*être*, pour qu'on soit en droit de le classer parmi les réalistes? Les raisonnements que M. Hauréau surtout a établis sur cette donnée, ne sont-ils pas des paralogismes? C'est ce qui nous semble être suffisamment prouvé par le passage suivant, où Ockam, qui est peu réaliste, sans doute, affirme très-énergiquement ce caractère univoque.

« Utrum ens prædicatur univoce de omnibus. Ad quæstionem teneo duas conclusiones. Prima est quod huic nomini, ens, correspondet unus conceptus communis, prædicabilis de omnibus rebus; quod probo: Sit A homo, sit B animal, sit C Socrates; tunc arguo sic : Possunt formari tres tales propositiones vocales : C est A, C est B, C est ens. Ita possunt in mente consimiles tres propositiones formari, quarum dubiæ sunt duæ, et tertia sit scita. Quod possibile est quod aliquis dubitet utramque istarum : C est A, C est B, et tamen sciat istam: C est ens, vel C est aliquid. Patet manifeste et evidenter a remotis, quod frequenter dubitat utrum sit homo vel asinus, vel aliud animal, et tamen evidenter scit quod est ens ; tum arguo sic : Dubiæ istarum propositionum sunt in mente dubiæ, et tertia est scita, et illæ tres propositiones habent idem subjectum; omnino ergo habent alia prædicata. Aliter tamen eadem propositio simul et semel esset dubia et certa uni et eidem, quod est impossibile. Similiter manifestum est quod prædicatum tertiæ propositionis non est minus commune, nec convertibile cum aliquo aliorum prædicatorum; ergo... Secunda conclusio est quod hoc nomen, *ens*, est æquivocum quod hic prædicetur univoce de omnibus subjicibilibus absolutis. Et sive supponant simpliciter sive personaliter, tamen non prædicatur de omnibus subjicibilibus significative sumptis secundum unum

conceptum, cum huic nomini distincti conceptus conveniant sicut alias patebit. Sed dico quod conceptus entis est univocus Deo et omnibus aliis rebus, quod patet; quia omnes concedunt quod aliquam notitiam incomplexam habemus de Deo. Tunc quæro: aut cognoscimus Deum in se et sub propria ratione deitatis, cognitione propria simplici absoluta et affirmativa, et hoc non, quia non cognoscimus sic, nec cognitione intuitiva, nec abstractiva: de intuitiva patet, et de abstractiva probatur, quia quælibet satis cognitio præsupponit intuitivam. Aut cognoscimus Deum in se, non sicut est, sed in aliquo conceptu, et tunc ille conceptus erit simplex et tunc erit communis, quia non est proprius, et habetur propositum. Aut erit compositus, et tunc aliqua pars illius conceptus compositis erit communis et simplex; quia ille conceptus compositus non componitur ex propriis compositis, ergo ex communibus; ita habetur propositum quod aliquis conceptus est communis Deo et aliis rebus. Ad principale dico, quod quamvis multa sint prædiversa..... Tamen bene potest de eis prædicari unus conceptus universus. »

ONTOLOGIE. — Nous avons expliqué au mot Ens, ce que c'est que l'*être* scolastique; voyons maintenant la science particulière, qu'on avait créée sur l'Etre au moyen âge.

§ Ier. — *De l'idée d'Etre dans la science humaine en général.*

Chaque époque a son travail à accomplir, et ce travail se rapporte par des liens intimes à l'œuvre générale. Le malheur c'est que d'ordinaire ce lien échappe à notre *perception* toujours faible par quelque endroit; et les esprits s'écartent de la route féconde qu'ils auraient dû suivre, soit pour se perdre dans de vagues généralités qui, n'ayant pour objet qu'un but lointain et presque invisible, restent totalement impuissantes, soit pour s'absorber complétement dans la recherche de la fin la plus prochaine, oubliant ainsi qu'elle n'a de valeur que par son rapport avec la fin suprême. Aujourd'hui bien des intelligences sérieuses se devoient par cette seconde erreur et les études si importantes de la psychologie concentrant toute leur attention leur font oublier les études plus hautes dont elles sont le moyen. C'est ainsi que la métaphysique est très-généralement négligée; sans doute, et nous l'établirons bientôt, elle se développe secrètement dans les esprits pour leur ouvrir de nouvelles conquêtes, avec de nouveaux horizons; mais au milieu de ce travail latent, elle semble oublier de prendre conscience d'elle-même; elle agit et marche et féconde tout autour d'elle-même, mais elle s'ignore; elle se trouve au XIXe siècle dans une phase analogue à celle qu'elle traversait il y a trois cents ans; et voilà pourquoi je ne sais quelle obscurité féconde, qui mêle partout l'erreur à la vérité, tourmente, à l'heure qu'il est, pour les forcer à de nouvelles conquêtes, la société et les âmes.

A parler dans la stricte rigueur des termes, il n'y a donc pas, en ce siècle, comme on l'a bien voulu dire, une décadence de l'esprit métaphysique. Jamais peut-être l'idée d'*être* n'a été plus intimement présente aux intelligences, et c'est pour cette raison que l'activité intellectuelle a produit tant de merveilles. Mais il n'en est pas moins vrai que si l'on ouvre les livres où la pensée d'une époque prend conscience d'elle-même, c'est-à-dire les livres qui s'occupent spécialement de philosophie, nous y trouverions beaucoup de psychologie, un peu de morale et de logique, quelquefois même des théories sur la nature divine; mais la métaphysique pure y brille par son absence.

Nous ne connaissons qu'un écrivain qui fasse véritablement exception à cette règle: c'est l'auteur du *Traité de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*, M. le docteur Buchez. Sa théorie des forces circulaires et des forces sérielles est une de ces grandes vues de métaphysique comme il semble qu'on en ait perdu le secret depuis Descartes et Leibnitz. Malheureusement, M. Buchez dans cette question s'est montré plutôt un génie créateur, qu'un génie organisateur. Il a ébauché un système et puis il a passé à d'autres idées et à d'autres travaux, sans indiquer suffisamment son rapport avec la métaphysique de Leibnitz, et peut-être s'agissait-il pour lui d'ouvrir de nouveaux horizons à la science bien plus que de combler une lacune de la philosophie.

Non-seulement les philosophes ont, en fait, abandonné la métaphysique, mais encore leurs théories générales semblent, à quelques égards, contraires à ses progrès. D'abord, pour quelques-uns, toute substance, quelle qu'elle soit, échappe à nos regards et les phénomènes seuls se dévoilent à nous dans la constante uniformité de leur succession. C'est là expressément la théorie de l'école écossaise, et sous ce rapport combien d'Ecossais en France! Je sais bien qu'ils prétendent retrouver, par la classification même des phénomènes, ces substances, selon eux, invisibles; mais nous croyons que c'est là une illusion, et que si aucune substance, pas même la nôtre, n'était l'objet direct de notre intuition, la métaphysique, résultat hypothétique d'inductions hasardeuses, n'aurait jamais plus de certitude que la théorie des forces, de leur nombre et de leur nature, en physique. Aussi est-il remarquable que ni Reid, ni Steward, ni aucun de leurs disciples ne se soient jamais lancés dans aucune considération métaphysique, et leur psychologie elle-même n'a peut-être pas médiocrement souffert de tant de réserve.

A côté de l'école écossaise et de ses disciples français, MM. Royer Collard et Jouffroy, nous trouvons d'autres philosophes qui inclinent volontiers vers le fatal principe que toute substance est invisible, mais qui néanmoins ne l'acceptent qu'avec certaines restrictions. Ceux-là, tout en étant frappés

et justement frappés de la haute importance de la psychologie, déclarent que cette science n'est qu'une préface de l'ontologie. C'est l'opinion expresse de M. Cousin. Mais comment passer de la psychologie à l'ontologie? D'après M. Cousin, les idées de la raison sont l'intermédiaire entre le sujet et l'objet, et il faut chercher en elles, et non ailleurs, l'ontologie qu'elles recèlent. De là, dans cette doctrine, l'importance supérieure du problème de l'origine et de la valeur des idées. Au fond, c'est la doctrine platonicienne renouvelée, et mise au niveau de l'esprit moderne. Mais cet esprit lui-même dont M. Cousin a un vif sentiment, ne permet pas de trouver dans les idées de la raison pure une ontologie; la raison nous dévoile, non pas comme le veulent les platoniciens, les types ou l'essence des choses, mais uniquement certains rapports. Chercher dans les idées dont elle nous illumine une métaphysique vraie n'est pas seulement une illusion, mais une illusion opposée aux tendances les plus profondes de notre époque. M. Cousin ne pouvait s'y montrer infidèle, mais il était condamné dès lors à laisser une lacune dans sa philosophie et à abandonner le terrain de la métaphysique. Ce n'est pas en effet de l'ontologie pure qu'une démonstion, si simple et si philosophique soit-elle, de l'existence de Dieu et de nos immortelles destinées; et cette ontologie pure, bien qu'impliquée dans presque tous les ouvrages de M. Cousin, n'est présentée nulle part avec ce caractère explicite qui en ferait une théorie à part et une science spéciale.

On conçoit facilement et d'après l'état même de l'ontologie de notre siècle qu'il ait négligé d'étudier avec un soin suffisant l'influence des modifications diverses de l'idée d'*être* sur le mouvement scientifique. Cependant cette influence est incontestable et il nous semble difficile, si l'on s'en rend compte, de ne pas la regarder comme le fait le plus fondamental qu'on doive soumettre à l'analyse, quand on veut comprendre l'histoire des idées humaines.

Qui ne voit que l'on n'apprécie sainement les hommes que parce que l'on a quelque idée juste sur l'homme? Qui ne voit que l'étude complète des êtres de telle espèce n'implique la connaissance de l'espèce elle-même? On ne peut donc vraiment connaître les êtres, si l'on n'a une certaine idée de l'être; or, quelle affirmation scientifique ou même en général quelle affirmation ne se rapporte à tel ou tel être?

Alors même qu'il serait vrai que l'idée de tel être précède en notre esprit l'idée de l'être, ce que nous admettons à certains égards, il n'en serait pas moins vrai que l'idée de l'être une fois éclaircie exercerait une influence nécessaire et décisive sur toutes nos autres idées.

Mais ne restons point dans ces vagues généralités qui paraissent toujours un peu obscures, parce qu'elles sont d'une application difficile, et plaçons-nous d'emblée dans la science pour examiner les emprunts qu'elle fait infailliblement à l'ontologie.

Une science n'a pas seulement besoin de certaines vues sur la méthode pour se constituer, mais aussi d'un certain nombre de principes qu'elle accepte sans les vérifier et qui sont ses axiomes spéciaux. Nous disons axiomes spéciaux, pour les distinguer de ces principes universels, de ces axiomes vraiment axiomes, que l'on rencontre dans tous les esprits et que l'on pourrait expliquer par cette vague intuition du bon sens qui ne suppose aucune étude supérieure. Ainsi le principe de causalité, énoncé dans sa formule ordinaire, n'est-il pas présent à toute intelligence et indépendamment de toute étude et par conséquent de toute étude ontologique? Il est au moins assez naturel de le penser; et même c'est pour cette raison que tant de savants s'imaginent que leur science doit beaucoup au bon sens, le vrai père des axiomes, mais très-peu à la philosophie. Ils ne considèrent pas que des principes aussi généraux, bien qu'absolument nécessaires à tout acte de la pensée, ne suffisent pas à déterminer un travail vraiment scientifique, et qu'à côté de ces axiomes il en est d'autres plus restreints et plus directement efficaces. C'était ces axiomes que Bacon recommandait à l'attention des chercheurs et des philosophes; ce sont eux qui contiennent vraiment en germe toutes les découvertes futures, tandis que les autres ne sont que des barrières mises au-devant des écarts de l'esprit; eux seuls sont les vrais guides, les soutiens constants de sa marche. Par exemple, si vous vous arrêtez simplement à dire que tout mouvement suppose un moteur, ce qui est une traduction du vulgaire aphorisme : *Point de fait sans cause*, vous restez dans l'indéterminé scientifique le plus complet et votre axiome, si magnifique qu'il soit de vérité, ne vous mène à rien de précis; mais si vous dites : *Tout mouvement simple est rectiligne*, vous êtes nécessairement sur la voie de théories précises et admirablement fécondes. Toute la mécanique, toute la science de la matière brute est contenue, pour qui sait l'y voir, dans cette courte formule. Chaque science a ainsi ses axiomes propres, parfaitement distincts des axiomes universels, et ce sont eux qui la créent en apparaissant à l'esprit.

Pourquoi même n'ajouterions-nous pas que les philosophes ont eu tort de ne pas faire une étude particulière de ces axiomes spéciaux, et de ne rechercher que l'origine des idées les plus universelles? En négligeant les premiers, ils négligeaient précisément ce qu'il y a de plus important, de plus fécond, de plus pratique dans l'idéologie; ils laissaient de côté la science si utile des progrès intellectuels de l'humanité, pour ne s'occuper que de ce qu'il y avait en elles de rudimentaire et d'antérieur à ces progrès eux-mêmes; et cette lacune, laissant d'un côté la théorie des idées sans application, et de l'autre celle des découvertes et des progrès de l'homme sans appréciation, mettait un abî-

me entre les deux études qui doivent le moins se désunir, celle de la philosophie et celle de la civilisation.

Nous concluons donc qu'il n'y a point de science sans certains principes spéciaux, et qu'on ne doit pas les confondre, comme on le fait d'ordinaire, avec les principes universels et éternels de la raison humaine.

Cette distinction une fois établie, une question se présente : comment ces principes naissent-ils dans l'intelligence humaine? et cette question est plus délicate qu'elle ne semble au premier abord : car, d'un côté ces principes semblent être la condition première de toutes les démonstrations scientifiques, c'est-à-dire, ne pouvoir être démontrés eux-mêmes sans cercle vicieux, et de l'autre, ils paraissent avoir besoin de preuves, puisqu'ils n'ont pas été reconnus de tout temps comme vrais.

Reprenons, par exemple, le grand axiome : Tout mouvement simple est rectiligne, et soumettons-le à une analyse un peu rigoureuse. D'Alembert a parfaitement montré qu'il est très-difficile de l'établir par un raisonnement quelconque, car tous les raisonnements le supposent. Dira-t-on que, mille fois vérifié, il s'est toujours trouvé d'accord avec les faits? Mais, d'une part, on l'a admis avant de voir la fécondité et la justesse de ses applications; d'autre part, s'il était le résultat d'une induction, il n'aurait pas ce caractère de certitude, de nécessité, de rigueur absolues qui lui appartient. Considérez-le en lui-même, faites en quelque manière sa description : il est en tout semblable, moins son degré d'universalité, à l'axiome toujours cité : Point de fait sans cause. Et cependant, l'histoire l'atteste, il fut des *époques où l'on* l'ignorait, bien plus, où il *était explicitement*, universellement nié! Comment donc est-il si supérieur à toute preuve, si la raison spontanée ne le donne pas, et comment peut-il être méconnu par elle, si elle le donne?

La réponse, peut-être, n'est point très-difficile si l'on considère la vraie nature de la raison qui est de nous suggérer des notions de rapport, et non pas l'idée d'une essence ou d'une réalité quelconque. Toute spontanée qu'elle soit, puisqu'elle est le résultat nécessaire d'une sorte de révélation naturelle de Dieu à l'homme, une pareille faculté est susceptible d'un développement : car, la notion d'un rapport ne peut être antérieure à celle des termes qu'il est destiné à lier, dès lors la raison, bien qu'inconditionnelle en elle-même, est soumise indirectement aux conditions mêmes de la faculté, telle qu'elle soit, grâce à laquelle la connaissance de ces termes est possible. C'est dire que, si cette connaissance résulte de l'action de notre activité, consciente d'elle-même, qui se replie sur ses actes et sa cause, à mesure que la conscience, par un regard plus lumineux, pénétrera plus intimement dans notre être, la raison s'éclaircira, et des splendeurs inconnues brilleront en elle, pour se répandre de là sur l'univers. Au premier abord, et quand nous ne distinguons encore dans notre âme que des phénomènes multiples, et dans ces phénomènes, quelque chose d'indéterminé et de vague, la raison semble n'avoir qu'un rayon : elle nous fournit une donnée unique, à savoir, que le rapport entre les phénomènes et l'être vague, indéterminé, obscur, que nous percevons, est nécessaire, éternel, absolu. Mais, plus tard, en vertu de faits supérieurs et dont ce dictionnaire étudiera la nature et l'action pendant une période importante, l'être s'analyse à nos yeux et le rayon rationnel se décompose. De là les axiomes nouveaux qui se produisent dans l'histoire, et qui offrent à la fois, par une apparente contradiction, tous les caractères des idées spontanées de la raison et des idées acquises de l'intelligence; indémontrables, comme les premières, subordonnées à certaines circonstances, et apparaissant à tel point de la durée ou de l'espace, comme les secondes.

Par exemple, et pour en revenir à notre grand axiome : « Tout mouvement simple est rectiligne, » cet axiome est aujourd'hui supérieur à toute démonstration : aucune ne serait possible et toutes seraient superflues. Pourquoi? C'est qu'il est la conséquence immédiate de notre conception de la force. La force ou la cause du mouvement (192) est considérée, dans la physique moderne, comme étrangère, extérieure à l'être même qu'elle meut, ou, en d'autres termes, cet être ou cet agrégat materiel nous apparaît comme indifférent au mouvement. Voilà pourquoi toute force unique, s'appliquant à un corps, lui imprime une direction rectiligne qu'il ne peut jamais perdre par lui-même; d'où il suit que tout mouvement curviligne implique deux ou plusieurs forces qui le produisent. C'est ce que nous exprimons en disant : Tout mouvement simple est rectiligne. Cet axiome est évident de lui-même, dès que l'on conçoit la matière comme indifférente au mouvement, ou, pour parler plus exactement, comme ne recélant, en tant que matière brute, le germe d'aucun mouvement déterminé. Voilà pourquoi, aujourd'hui, sous l'empire de cette conception, et en quelque manière, dans notre atmosphère intellectuelle, il gouverne les sciences et se passe de toute démonstration. Mais supposez un instant que cette indifférence de la matière à tel mouvement déterminé ne soit plus admise, le principe, tout à l'heure évident, s'obscurcit; il n'est plus qu'une hypothèse. Il peut même être une erreur, bien plus, une proposition absurde et contradictoire.

Quoi! dira-t-on, un axiome aussi clair pourrait jamais paraître une révolte contre le sens commun? Notre réponse sera simple : non-seulement cela peut être, mais cela

(192) Nous sommes loin de prétendre qu'il y a identité absolue entre la force et la cause du mouvement; mais cette identité est admise par la physique moderne.

a été, et il n'est point difficile de le comprendre. Si l'on ne distingue pas le principe qui meut les êtres, et celui qui les détermine, leur force et leur essence; si l'on regarde, dès lors, le mouvement d'un corps comme la traduction extérieure de sa nature intime, il en résulte que les agrégats matériels ne sont point et ne peuvent être indifférents au mouvement, et le grand axiome moderne s'évanouit. Bien plus, il faut admettre l'axiome contraire. Car les mouvements différents, indiquant des natures différentes, le spectacle des mouvements célestes trahira une nature pour laquelle le mouvement naturel est curviligne. En d'autres termes, au lieu de dire : tout mouvement simple est rectiligne, ce qui est le fondement de toutes nos conceptions modernes sur la matière brute et sur l'univers, on devra dire logiquement : Il y a deux espèces de mouvements naturels, le mouvement rectiligne et le mouvement curviligne, proposition qui rend le système de Ptolémée nécessaire, et celui de Copernic, inutile et absurde.

Or, cette confusion de l'idée de force et de l'idée d'essence, a précisément été le fait caractéristique de la science au moyen âge et dans l'antiquité; et c'est ainsi que tant de siècles durant, l'axiome dont nous étudions ici l'origine a dû être formellement nié.

Si les considérations qui précèdent sont vérifiées par l'histoire, il en résulte que les axiomes particuliers qui dominent chaque science ne naissent point dans l'esprit humain d'une manière aussi spontanée que certains savants se l'imaginent. Ils sont contenus à la vérité d'une certaine manière dans la première donnée de la raison, et, aussi, une fois qu'ils se sont emparés de la pensée publique, ils restent évidents par eux-mêmes, incontestables, indestructibles, mais il faut qu'une laborieuse analyse les tire, un à un, du tout complexe qui les enveloppe. Et en quoi consiste cette analyse? Elle consiste dans l'analyse des éléments de l'être, puisque la donnée première et fondamentale de la raison est la notion d'un rapport nécessaire entre l'être et ce qui est purement phénoménal. L'étude de l'être est comme le prisme qui décompose en ses rayons multiples la lumière de la raison, ou ce rapport premier et encore obscur qu'elle nous fait concevoir entre les phénomènes dont il est l'origine et lui, qui en est l'origine. A chaque élément vu d'une manière plus distincte, un nouvel axiome se détache du foyer commun, saisit notre esprit, et fait briller à ses yeux un des côtés encore inconnu de l'univers. Admirable spectacle, en vérité, que celui de cette âme, de ce point intellectuel jeté dans l'infini des mondes et dans lequel s'accomplit le plus prodigieux travail : à mesure qu'elle descend en soi, qu'elle se rend nettement consciente d'elle-même, elle fait jaillir de son sein une flamme réellement divine, et cette flamme semble se projeter dans les espaces infinis, et une mer de merveilles émerge à perte de vue des ombres qui les voilaient; et pendant qu'elles sont notées et classées et employées aux usages les plus divers, un autre côté de notre âme, une autre face de l'être nous devient sensible; une nouvelle lueur, toujours émanée de la lumière infinie, s'échappe de notre âme, et lui ouvre un nouvel horizon où rayonnent de nouvelles harmonies; et c'est ainsi que l'humanité s'avance, analysant par son travail sur elle-même l'immortelle vérité que Dieu lui communique, et faisant sortir de cette souveraine analyse celle de l'univers tout entier, ou l'universelle science, telle qu'il nous est donné ici-bas de l'atteindre.

On comprend dès lors que la science de l'être est la clef de toute science. Nous ne dirons pas, qu'on le remarque bien, qu'elle est toute science : cette proposition nous semblerait par trop platonicienne. Le propre des axiomes spéciaux auxquels aboutit le travail métaphysique, est de déterminer par eux-mêmes une longue série de recherches qui ne remontent directement qu'à eux. Tant qu'une science n'est qu'un amas de faits sans rapport à un axiome ou le résultat logique des principes d'une autre science, on peut dire qu'elle n'est pas organisée. Les sciences sont comme les peuples : elles ne se constituent qu'en arrivant à l'indépendance. Quand la physique n'était qu'un département spécial de la philosophie ou un assemblage de petits faits, la physique n'était pas. Quand la psychologie se rattachait ou à la physique, ou, pour employer le terme de Bacon et de d'Alembert à la pneumatologie, la psychologie n'était pas. Tant que l'économie politique était une dépendance de l'art de gouverner et la science de l'administration de la *maison*, comme la concevait Aristote, ou des finances de l'Etat, comme le pensait Vauban, l'économie politique n'était pas. Mais l'indépendance même des sciences a pour condition indispensable leur rapport avec la métaphysique, et la formation de ces axiomes spéciaux, résultat laborieux de l'analyse de l'idée d'être. De telle sorte que c'est la philosophie, et dans la philosophie, l'ontologie, qui, en pénétrant davantage dans l'intimité de l'être, détache d'elle-même, à mesure de chaque progrès nouveau, et grâce à la création successive d'axiomes jusque-là impliqués dans les données universelles de la raison, mais inaperçus, la série des sciences spéciales.

Comment pourrait-on nier, en présence de faits aussi incontestables, l'influence prépondérante de l'idée d'être ou de substance sur toute l'économie des connaissances humaines? A chaque époque c'est cette idée qui empreint de son caractère toutes les autres; et l'histoire de l'esprit s'explique par son histoire.

Nous avons rattaché déjà un des axiomes fondamentaux de la science actuelle à la conception moderne qui distingue dans l'être la force et l'essence. Pour compléter notre démonstration, examinons comme

l'état scientifique de l'antiquité et du moyen âge fut déterminé par la métaphysique qui régnait alors.

Aristote, dont le sens historique est non-seulement si profond, mais encore si juste, a remarqué à propos de la théorie des *idées*, que Platon y avait été conduit par le besoin de donner une base philosophique à un procédé favori de Socrate. Socrate aimait à définir, c'est-à-dire à saisir ce qu'il y a dans les choses de fixe, de durable et de déterminé. Cet élément particulier qui se reflète dans les connaissances humaines et qui leur permet d'être de vraies connaissances (car comment la pensée saisirait-elle ce qui est dans un état perpétuel de mouvement et d'altérations), cet élement, source de tout ordre dans l'univers et de toute intelligibilité pour l'intelligence, c'est l'idée de Platon, c'est la forme d'Aristote; et la seule différence entre les deux systèmes, c'est que l'idée est séparée de la chose (193) et immobile en elle-même, tandis que la forme est dans l'être qu'elle spécifie et qu'elle le meut, ou que du moins elle détermine le mouvement qui lui vient du dehors. Cette différence est certainement essentielle, et néanmoins elle n'empêche pas qu'au fond le principe radical de la métaphysique péripatéticienne soit identique à celui de la métaphysique platonicienne. Toutes deux reposent sur la distinction du déterminé et de l'indéterminé, regardée comme le fondement de la théorie de l'être. Dans toutes deux le principe de la détermination est en même temps le principe du mouvement qui n'est autre chose que la tendance de la matière vers la forme et de la perfection qui n'est autre chose que la *plénitude* de la forme dans la substance *qu'elle* spécifie. Dans tous les deux, l'élément indéterminé ou la matière est en même temps inerte et dépourvu de toute qualité quelconque; c'est ce que l'on conçoit dans l'être après l'avoir dépouillé de toute force, de toute essence et de toute perfection. Encore une fois, suivant Platon, ce qui tombe sous la définition logique n'est pas la chose elle-même, mais un élément supérieur et à moitié divin (194) auquel participent cette chose ainsi que toutes celles de même nature ou de même définition; suivant Aristote, ce même élément est la réalité même de l'être, son actualité, *ipsissima res*, disaient ses disciples du moyen âge; et il suivait de là que Platon tendait à absorber les êtres, tels du moins que les étudie l'esprit humain, dans leur essence supérieure ou dans la réalité intellectuelle et générale qui les domine; tandis qu'Aristote inclinait singulièrement à effacer cette réalité qui d'après lui rentrait tout entière dans l'être vrai et actuel ou du moins dans sa *forme substantielle*. En un mot, comme l'ont parfaitement reconnu MM. Cousin, de Rémusat, Hauréau, le système de l'Académie était déjà du réalisme et le système péripatéticien du nominalisme, au sens où l'on entendait ces termes au XIe et au XIIe siècle. Cependant il est fort remarquable qu'après le grand siècle de saint Thomas et de Scot, ce sont les nominalistes ou les presque nominalistes, qui inclinent au platonisme, et les réalistes du moins pour la plupart se réclament d'Aristote. Ce fait qu'on n'a point assez remarqué et qui est incontestable a une haute signification; il prouve que la querelle entre le réalisme et le nominalisme n'était qu'une forme particulière du grand débat qu'agitait la scolastique; il prouve également qu'au fond du platonisme et du système d'Aristote, il y avait un fonds commun d'idées, malgré des appréciations très-diverses et même irréconciliables sur la nature de Dieu et de ses rapports avec le monde. Ces idées communes, c'étaient précisément les idées métaphysiques relatives à la nature de l'être, et à la distinction de ses deux éléments constitutifs : le déterminé et l'indéterminé, la matière et la forme.

De la seule définition de la matière et de la forme, considérées comme principes constitutifs de l'être résultait une conception spéciale sur l'univers et sur Dieu, conception que nous devons trouver et que nous trouvons tout à la fois dans les théories platoniciennes et péripatéticiennes.

Entre la matière et la forme, il n'y a rien de commun; la forme, c'est l'actualité, la matière c'est l'absence de toute actualité, c'est la possibilité conçue comme privée de tout attribut et de toute qualité; elle n'a pas même l'existence, considérée comme existence actuelle; c'est pour employer une expression empruntée à la langue de Platon, la *Privation* absolue. Aussi tous les anciens ont-ils cherché à établir entre la forme pure ou Dieu et la matière première, une sorte d'intermédiaire, qui permet de concevoir quelques rapports entre ces deux entités qui sont pour ainsi dire la négation l'une de l'autre. Il résulte de là que dans leurs systèmes on retrouve toujours et pour ainsi

(193) M. Bordas-Dusmoulin, le savant et profond platonicien du XIXe siècle, veut que l'auteur du *Phédon* et de la *République* admette l'*idée* à la fois en Dieu et dans les choses, et que par conséquent il ne tombe pas dans l'inconséquence que lui reprochait Aristote de séparer les êtres de leur essence. Sans doute Platon déclare expressément que les êtres participent à leur *idée*, et, en vertu même de cette participation, il doit y avoir en eux un principe particulier, une *entité* spéciale; mais ce que nous *voyons* lorsque nous pensons et que nous définissons, ce n'est pas cette *entité*, c'est l'idée, et cette idée c'est le type divin. Platon s'explique clairement sur cette question; et il semble que M. Bordas n'ait pas tenu de cette déclaration explicite un compte suffisant; ce qu'il y avait de funeste dans l'influence scientifique du platonisme, c'était son hypothèse de l'intuition directe de l'essence des choses telle qu'elle est conçue par l'intelligence absolue; et cette hypothèse avait tous ses effets, bien que les platoniciens admissent dans les êtres eux-mêmes quelque chose qui répond à l'idée et les spécifie dans leur réalité propre.

(194) On verra plus tard la justification historique de cette expression.

dire à toutes les pages un dualisme qui aboutit à l'opinion de la nécessité métaphysique d'un troisième terme. Ces deux termes et leur intermédiaire sont admis à divers titres par les systèmes divers; par exemple le terme intermédiaire pour les péripatéticiens, c'est le premier ciel, le moteur mobile, distinct à la fois du premier et immobile moteur qui est Dieu (τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον) et du mobile qui ne meut pas ou la *matière*. Les platoniciens, au contraire, le voient dans l'ensemble des *idées*, qu'ils considèrent comme parfaitement distinctes de l'idée souveraine du Bien, ou du Dieu sans nom et pour ainsi dire sans essence. Mais platoniciens et péripatéticiens restent toujours, à travers toutes les variations et toutes les luttes intestines de leurs sectes rivales, attachés à la doctrine métaphysique de la *matière* et de la *forme*, et comme conséquence, à la doctrine dualiste, laquelle implique la théorie des intermédiaires. Et comme l'être est partout, le dualisme antique ne sera pas seulement au sommet des choses, sorte de barrière éternelle, mais unique, entre l'acte pur et la puissance pure, entre Dieu et la matière première, non, il sera partout et partout aussi seront les intermédiaires. La théorie spéciale des espèces sensibles et intelligibles, cette théorie dont l'école écossaise a poursuivi jusqu'à l'ombre, et dont elle a très-peu vu la véritable nature, ne s'explique, nous le ferons voir, que par cette condition générale de toutes les philosophies antiques, et du reste, le dualisme était si bien le fonds commun qui les réunissait toutes, qu'on le retrouve, sous les formes les plus diverses jusque dans le panthéisme. C'est même, il faut le remarquer, ce qui met un abîme entre le panthéisme des anciens et celui des modernes et leur ont fait porter, en matière de sciences, des fruits bien différents. Prenez Platon: Jusque dans ses dialogues où les limites réelles de l'être absolu et de l'être relatifs'effacent, dans le *Sophiste* et dans le *Parménide* par exemple, alors qu'il absorbe toutes les idées dans celle du *bien*, il regarde toujours celles-là comme séparées de celle-ci au moins par une distinction logique et il leur fait encore jouer le rôle d'intermédiaire. Les néo-platoniciens animèrent en quelque façon ces idées et leur donnèrent, en l'étendant encore, le rôle qu'Aristote prête au premier ciel dont la nature n'a pas encore été suffisamment éclaircie par la critique moderne. C'est même ainsi qu'ils arrivèrent à une apologie philosophique du paganisme: la divinité véritable et absolue n'appartenait qu'à Dieu, à l'acte pur, indivisible, immuable, mais l'adoration s'arrêtait à ces êtres supérieurs, organisateurs semi-divins des choses d'ici-bas, qui, par leur action vraiment providentielle, comblaient l'abîme du ciel à la terre. De telle sorte que le christianisme ne vint pas révéler aux hommes la nécessité d'un intermédiaire entre Dieu et le monde (cette conviction préexistait déjà dans les âmes), il leur apprit que cette nécessité n'avait point le caractère métaphysique qu'on lui prêtait, et que Dieu lui seul pouvait, si la créature était tombée, la relever jusqu'à lui, non par une loi mathématique de sa nature, mais par un effet libre de sa grâce.

On remarquera ici que le dualisme se traduit tout naturellement par le système astronomique de Ptolémée. Placer un intermédiaire entre les êtres variables et changeants, qui tombent sous notre perception, et l'être absolu; revêtir cet intermédiaire d'incorruptibilité, d'éternité et des fonctions de la Providence; voir en lui la source de tout mouvement et de toute harmonie entre les choses; admettre par conséquent au-dessous de Dieu et au-dessus de notre monde sublunaire, une nature radicalement distincte de celui-ci et qui le gouverne, lui distribue les influences vivifiantes et génératrices, explique dans les êtres le rapprochement de la forme et de la matière, de la puissance et de l'acte, tel est au fond le système de Ptolémée dont le secret nous est révélé par le curieux traité d'Aristote sur *le Ciel*. Les platoniciens devaient aboutir aussi aux mêmes conclusions, quoique d'une manière moins rigoureuse. L'intermédiaire entre l'absolu et le monde, ce n'est pas le ciel dans leur système, ce sont les *idées*: aussi vit-on les platoniciens d'avant Platon, les disciples de Pythagore devancer les siècles, par une audacieuse hypothèse et deviner, quoique confusément, les vrais rapports du soleil et de la terre. Cependant cette hypothèse n'a été, dans l'antiquité, qu'une sorte d'aventure intellectuelle sans résultat, et elle n'entra jamais dans les cadres réguliers de la science. Les principes généraux, dont nous verrons bientôt l'origine, la rendaient contradictoire et chimérique aux yeux des anciens; les platoniciens, eux-mêmes, regardant les astres comme animés par les intelligences supérieures qui présidaient aux destinées universelles, prêtèrent aux sphères célestes les mêmes attributs que les péripatéticiens, et leur conférèrent une sorte de demi-divinité par participation.

Ainsi la conception antique de l'être aboutissait à un système religieux particulier et à une astronomie qui a régné des siècles durant. Elle recélait encore d'autres conséquences de la plus haute gravité en matière scientifique.

Nous avons déjà dit qu'elle rendait impossible toute étude sérieuse du mouvement; le mouvement étant l'expression même de la nature essentielle des choses pouvait être observé et divisé, d'après ses diverses directions, en plusieurs espèces, c'est ainsi qu'on reconnaissait le mouvement naturel et le mouvement violent; c'est ainsi qu'on discernait encore le mouvement rectiligne, qui distinguait la *nature élémentaire* et le mouvement curviligne qui était propre à la *nature céleste*. Mais il n'y avait pas lieu à chercher comment ces deux mouvements se rapportaient l'un à l'autre: ils étaient, chacun, la conséquence d'une forme spécifique différente expliquant tout, et la

n'y avait pas plus lieu, dès lors, de demander pourquoi les astres décrivent une courbe que de demander pourquoi un homme est un homme. C'est ainsi que ces belles et simples considérations sur le mouvement en général, sans lesquelles toute étude scientifique de la matière brute cesse de se comprendre, n'avaient aucune place dans les cadres étroits de la conception antique; elles ne se produisirent pas, parce qu'elles n'avaient pas de raison de se produire.

Elles ne se produisirent pas, de plus, parce que les principes sur lesquels elles reposent étaient en contradiction avec les données métaphysiques généralement admises. Nous avons déjà fait voir comment le mouvement rectiligne tant que la force et l'essence étaient confondues dans la notion de forme substantielle, ne pouvait pas être conçu comme le seul mouvement simple. Nous avons dit aussi que tout corps avait, au point de vue de cette notion, un mouvement naturel unique. Il suivait de là qu'une foule de théorèmes aujourd'hui démontrés devaient être regardés alors comme parfaitement contradictoires. Et il fallait rejeter, par exemple, *a priori* le système de Copernic qui attribue à la terre, outre son mouvement autour du soleil, deux autres mouvements.

A envisager l'organisation de l'univers dans son ensemble, nous concevons aujourd'hui chaque partie de la matière brute comme mue par un ensemble de forces physiques ou chimiques qui ont en elle leur foyer; et la direction de ces forces est déterminée par des lois qui ne sont nullement particulières à la molécule que l'on considère, mais qui au contraire nous apparaissent comme générales. Ainsi l'action va en quelque manière du centre à la circonférence de l'univers et de chaque être, et le principe qui la détermine va de la circonférence au centre. Nous ne faisons qu'affirmer la première partie de cette proposition, lorsque nous attribuons à toutes les molécules matérielles, sans distinction de natures élémentaires et de natures célestes, une tendance à se mouvoir les unes vers les autres; nous ne faisons qu'affirmer la seconde, lorsque nous plaçons au dehors de chacune d'elles et dans l'ensemble même de l'univers le principe qui détermine cette tendance. Le système de la gravitation universelle n'est donc que la traduction scientifique de la métaphysique qui repose sur le dégagement complet et lumineux de l'idée de *force*, comme le système de Ptolémée et des influences célestes est la traduction scientifique de la métaphysique qui repose sur les idées de *matière* et de *forme*.

Les considérations qui précèdent s'appliquent à la science des corps organisés comme à celle de la matière brute. D'abord, la constitution de celle-ci est la condition première de la constitution de celle-là; et voilà pourquoi l'*organicisme*, malgré ses explications incomplètes, a joué un si grand rôle dans le passé. On remarquera même que la première grande réaction moderne opérée par le *vitalisme*, celle de Barthez, a été une suite logique de l'introduction de l'idée de force dans l'étude de la matière brute. Le but de Barthez fut de réaliser dans les sciences médicales le même progrès que Newton avait réalisé dans les sciences physique et astronomique (195). Ajoutons que l'idée moderne d'organisation implique, entre autres éléments, l'idée de force. En effet, nous ne concevons pas d'être vivant qui ne sorte d'un *germe*, c'est-à-dire, qui ne se développe par intussusception. Cette conception primordiale et qui a déterminé le travail scientifique des naturalistes et des physiologistes depuis trois siècles n'a pas régné de tout temps sur les esprits. Par exemple, lorsqu'on regardait la génération comme étant constituée par la réunion d'une matière indéterminée et d'une forme, réunion qui dépendait du mouvement des astres, on croyait nécessairement à la possibilité d'une génération spontanée, c'est-à-dire d'un être naissant sans germe qui le contînt ou d'un principe indéterminé; bien plus, on croyait à la nécessité de ce mode de génération, car, alors même que l'expérience attestait que l'organisme nouveau était sorti d'un organisme semblable, on considérait les astres comme ayant leur part dans la génération, suivant le grand axiome des scolastiques : *Sol et homo generant hominem.* Au point de vue de l'idée de force, cet axiome s'évanouit; car le milieu où sont placés les êtres ne leur prête pas ce qui les constitue en eux-mêmes : il est tout simplement la condition nécessaire de leur développement; et la vie, au lieu de rayonner du dehors au dedans et de descendre des astres, rayonne du dedans au dehors; elle peut emprunter de nombreux éléments aux existences extérieures; mais nous concevons qu'elle agisse d'abord sur des organes qui ont par là même une importance majeure et dont la constitution détermine celle des autres. Dès lors l'harmonie des organes et les phénomènes vitaux ne sont plus des faits qui, se produisant dans une matière indéterminée sous l'influence de telle *forme* ou de tel *astre*, ne se prêtent plus à aucune explication; il y a à chercher comment les organes sont enchaînés les uns aux autres, dans des fonctions multiples et rapportées à un but unique, pour réaliser, à ses divers moments, le travail d'intussusception sans lequel la vie n'est pas. Il y a aussi à chercher dans les secrets de l'organisme, les caractères principaux qui doivent présider à des classifications qui représentent réellement la série des êtres, c'est-à-dire que l'idée des *classifications naturelles* apparaît à l'esprit; en un mot, les corps vivants ont des profondeurs à interroger par une sévère

(195) Barthez lui-même l'affirme expressément dans ses *Nouveaux éléments de la science de l'homme.*



comparaison des organes des diverses espèces; ils semblent, comme les cieux s'ouvrir sous les yeux de l'investigateur qui à l'aide de l'idée de *force* pénètre dans leur intimité et ne s'arrête plus à leur surface; et dans les espaces où l'être semble répandu avec une profusion sans limites, les infinis de petitesse des naturalistes s'illuminent à perte de vue comme les infinis de grandeur des astronomes.

Nous venons de prononcer le mot d'*infini*: c'est le mot qui a été le plus répété, dont on a le plus usé et abusé dans cet admirable XVIe siècle, dont les folies mêmes étaient fécondes et qui sert de date à tant de sciences. Les grands hommes qui promenaient alors à travers tous les pays comme à travers toutes les idées leur imagination aventureuse, se sont livrés à bien des systèmes divers: mais tous se reconnaissent à un commun caractère, qui fait à la fois leur grandeur et leur impuissance : en face de cette idée d'infini qui semble alors pour la première fois se dégager, leur raison, par un double effet, aperçoit de nouveaux horizons et se trouble; la notion nouvelle les anime et les séduit; transportés par elle, ils se précipitent dans toutes les découvertes et dans toutes les excentricités; et l'ivresse de l'infini semble les expliquer tout entiers.

Or, ce phénomène étrange ne fut pas inutile à la transformation de diverses sciences. L'idée nouvelle, en intervenant dans les mathématiques, leur donna d'immenses horizons inconnus aux anciens. Sans aucun doute, il n'y a pas de quantités réellement infinies, et en ce sens l'infini n'est pas plus pour les modernes que pour les anciens l'objet propre d'aucune partie des mathématiques. Néanmoins, c'est parce qu'il est conçu et médité par l'esprit que les mathématiques transcendantes sont possibles. Montucla a remarqué que les anciens, malgré leur génie si vif et si subtil, ont toujours reculé devant certaines découvertes qu'ils semblaient prêts d'atteindre : C'est qu'ils n'osaient faire entrer dans la science la considération de quelque chose qui ne fût pas rigoureusement déterminé; tout ce qui dépassait cette évidence particulière et *sui generis* qui s'attache aux conceptions logiques, tout ce qui était en dehors de la *forme* et de l'*acte*, tels qu'ils les entendaient, se trouvait, dans leur système, en dehors des conditions de l'intelligibilité. Là où s'évanouissaient la clarté et la compréhension rigoureuse qui saisit l'objet en le limitant, ils croyaient que la science avait trouvé ses limites, et que l'on entrait dans le domaine souverainement inintelligible de la *puissance* et de la *matière*. Or, en quoi consistent les mathématiques transcendantes, telles que Descartes en a donné la première idée, telles que Leibnitz et Newton les ont constituées? Elles consistent à calculer, en quelque manière, les lois de l'indéterminé ou de ce qui n'est qu'en puissance; en d'autres termes, elles impliquent que l'*actuel* ou le *formel*, pour parler le langage de l'ancienne métaphysique, ne sont pas seuls intelligibles. Or, comment était-on arrivé à cette idée, qui eût paru si étrange aux anciens, de calculer ce qui n'est que *potentiellement*? On y était arrivé par une révolution opérée dans la métaphysique, révolution qui, en changeant la conception fondamentale de la substance, contraignait de ne plus voir dans la forme ou dans le principe spécifique le seul élément intelligible. Une courte explication nous fera mieux comprendre cette vérité.

Nous avons déjà dit que la philosophie antique semblait méconnaître l'idée d'infini; ce n'est pas qu'elle eût de Dieu une idée absolument fausse; elle le comprenait comme l'essence suprême, comme l'acte pur, comme l'immobile moteur qui se contemple éternellement dans sa pensée éternelle. Mais, en tant que dualiste, elle n'admettait pas que tout ce qu'il y a de réalité dans les êtres d'ici-bas doit se retrouver en Dieu d'une certaine manière. Elle ne l'admettait pas non plus, parce qu'elle voyait en lui un acte pur. Qui dit acte pur dit absence complète de *puissance* : Dieu devenait donc dans le système antique une sorte d'unité inflexible et morne, à peine capable de se penser elle-même, ce qui suppose déjà une sorte de diversité, et tout à fait impuissante à sortir de sa perfection solitaire. Nous, modernes, nous croyons sans doute que Dieu est actuellement, par une nécessité de sa nature, tout ce qu'il peut être, et que dans la plénitude de son être, il y a une équation souveraine entre sa virtualité éternelle et son éternelle réalité. Mais enfin cette éternelle réalité n'en est pas moins le résultat de la puissance éternellement active sans laquelle nous ne le concevrions pas, et nous croyons que le Père ou la puissance engendre éternellement le Fils qui est la forme ou le caractère de la substance divine. Le Dieu du christianisme ou de la civilisation moderne n'est donc pas l'acte immobile, et enfermé en lui-même, des péripatéticiens; c'est un Dieu vivant, agissant, voulant, inépuisablement fécond en lui-même et au dehors de lui-même, et dont la nature est une équation nécessaire entre l'acte et la puissance. Concevoir l'infini, ce n'est pas autre chose que concevoir cette équation nécessaire de la virtualité devenue une puissance active et de la réalité: car qu'est-ce que l'infini sinon l'être qui est tel que nous n'en pouvons concevoir de plus complet, de plus grand, de plus parfait, ou, en d'autres termes, qui épuise dans son actualité tous les possibles contenus en lui d'une manière ou formelle ou éminente?

On le voit donc, bien que l'idée d'infini soit une conception propre de notre raison, elle ne s'est pas dégagée et ne pouvait se dégager sous l'empire du paganisme et de la conception antique de l'être et de Dieu. Pour qu'elle éclairât l'esprit, il fallait que Dieu ne fût plus conçu comme acte pur: pour que Dieu ne fût plus conçu comme acte pur, il fallait que la puissance ne fût

plus conçue comme une pure passivité, et que l'on vit que cette passivité, bien loin de constituer le premier élément de l'être, n'en est que la limite, lorsque toutefois il a des limites; en d'autres termes encore, il fallait que l'élément de l'être qui n'est pas la forme ne fût point pour cela cette sorte de réalité abstraite et inintelligible que la logique conçoit lorsqu'elle considère le *substratum* des phénomènes à part de toute idée de force, d'attributs et de qualités.

C'est donc en vertu de la même évolution intellectuelle, c'est en vertu de la même transformation dans la théorie de l'être, que l'humanité s'est mise à contempler l'infini en Dieu et l'indéfini dans le monde.

Ces deux notions d'indéfini et d'infini ont même été longtemps confondues dans les systèmes étranges et grandioses du XVIe siècle où l'on trouve tout, excepté la précision; mais cette confusion, si regrettable qu'elle fût, n'empêchait pas les idées nouvelles de produire leurs fruits. Dès le XVe siècle nous voyons le cardinal de Cusa faire une tentative audacieuse pour introduire dans les mathématiques cette idée de l'infini dont l'absence avait arrêté l'essor de la science antique. Et cette tentative est déterminée par une métaphysique nouvelle qui commence à poindre, métaphysique qui tend à transformer la notion de la puissance pure des scolastiques en celle de la puissance active, à voir de l'intelligibilité ailleurs que dans la forme des êtres, et à remettre en honneur, comme objet de théories scientifiques, ce qui n'est pas en acte.

On voit combien l'idée de force a été féconde lorsqu'elle s'est dégagée de l'idée *d'essence* ou de forme. Le principe de l'*harmonie* générale des êtres est-il arrivé à se distinguer suffisamment de tous les autres? Nous ne voudrions pas l'affirmer.....

§ II. — *Histoire résumée de l'idée d'être pendant le moyen âge.*

Le moyen âge est le moment où la théorie antique de l'être essaye de se mêler au dogme catholique, et est lentement usée par son influence. On peut donc dire que l'histoire de la philosophie scolastique est celle des transformations successives du système de la *matière* et de la *forme;* et, en ce sens, suivre le développement de l'idée d'être, à cette époque, ce serait suivre le développement même de l'esprit humain pendant les six siècles qui la constituent. Nous nous bornerons à présenter ici un résumé général dont tout cet ouvrage est la justification.

On verra bientôt que le dogme catholique a exercé sur l'analyse successive des éléments de l'être une influence souveraine. Ce n'est pas à dire cependant que cette analyse et la théorie qui en dérive ne soient du ressort de la raison naturelle. L'ontologie n'est pas, ou nous pouvons, malgré les faiblesses et les incertitudes de notre intelligence, voir l'être en général dans l'être même qui nous constitue et dont les secrètes profondeurs sont visibles à la conscience qu'illumine la raison. Mais de ce que les intimités de l'être sont visibles, il ne s'ensuit pas qu'elles soient vues, si l'observateur n'a telle ou telle raison de les soumettre à son examen. Toute expérimentation, soit au dedans de nous, soit au dehors, suppose un point de vue, une hypothèse, une idée quelconque qui la détermine et dont elle est la preuve ou la vérification. Sans cette preuve l'idée reste à l'état de théorie non démontrée et sans autorité dans la science; mais si dangereux qu'il soit de se livrer aveuglément à de pareilles hypothèses, il n'en est pas moins vrai qu'elles sont nécessaires, et que sans elles, la science humaine resterait dans un *statu quo* éternel, démontrant avec précision ce qui est déjà connu, mais impuissante à toute découverte. Que si nous examinons maintenant ces hypothèses elles-mêmes, il ne nous sera pas difficile de reconnaître qu'elles ont une origine, et une origine assignable par l'histoire comme par le raisonnement. L'imagination scientifique a ses règles comme les autres facultés, et bien qu'elle combine les éléments de ses conceptions avec une certaine liberté, encore faut-il que ces éléments lui soient fournis, et elle les trouve naturellement dans les idées antérieures. Or, que sont ces idées antérieures? Tantôt ce sont des idées qui ont déterminé un certain nombre de découvertes dans une science déjà avancée et qu'on applique à une autre qui l'est moins; tantôt ce sont des principes empruntés à la métaphysique et qui engendrent de grandes hypothèses comme explications générales de l'univers et de ses phénomènes; tantôt enfin, quand il s'agit de la métaphysique elle-même, ce sont, non pas des idées humaines, puisqu'il n'y en a pas de supérieures à celles qui constituent la métaphysique, mais des idées divines, les dogmes révélés. De là l'action nécessaire des principes surnaturellement fournis à l'humanité sur le développement de la raison naturelle. La raison a son autonomie, et son inviolable autorité, c'est elle qui est juge de ses propres idées; quand elle s'est enfin analysée, quand elle a pris conscience d'elle-même et qu'elle s'est pour ainsi dire trouvée dans cette analyse, elle se pose dans sa légitime indépendance et n'emprunte qu'à elle-même l'autorité naturelle bien que plus qu'humaine de ses conceptions; mais elle ne se trouve, elle ne se distingue, elle ne s'analyse qu'à l'aide du dogme et de la tradition, et c'est en ce sens qu'on a pu dire avec vérité que la foi conduit à la raison, comme la raison conduit à la foi. Pour toutes les découvertes que la philosophie a déjà faites, la raison suffit; elle les démontre en vertu des principes qui lui sont propres, et c'est là son domaine exclusif et absolu; mais pour les vérités qu'il s'agit de découvrir et non pas simplement de vérifier, sa puissance est beaucoup plus limitée; et c'est ici qu'éclate sa dépendance essentielle.

Nous allons la voir se manifester dans la lente création des principes généraux de la métaphysique moderne.

A certains égards, l'histoire de l'idée d'être

peut se diviser, au moyen âge, en deux grandes périodes : jusqu'à Duns Scot, la théorie des formes substantielles, après une longue élaboration à laquelle concourent saint Anselme, Guillaume de Champeaux, Bernard de Chartres, Abélard, se constitue grâce à Alexandre de Hales et à Albert le Grand, puis elle s'applique courageusement à la théologie et aboutit au magnifique système de saint Thomas. Ce système est examiné, vérifié pendant toute la moitié du XIIIe siècle, au point de vue des nécessités logiques du dogme, et c'est alors que frappé de ses lacunes, de ses imperfections et quelquefois même du caractère un peu équivoque de quelques-unes de ses conclusions explicites, Scot porte une main hardie sur les principes mêmes de la métaphysique antique adoptée par les thomistes et introduit ces modifications profondes, radicales, qui doivent, si on continue sa tradition, détruire peu à peu cette métaphysique et découvrir sous ces ruines les fondements déjà visibles d'une métaphysique, c'est-à-dire d'une civilisation toute nouvelle. La tradition de Scot se continue en effet, parce qu'elle emprunte ses principes au dogme qui vit dans les âmes. Les *formalistes* introduisent dans la constitution de l'être un élément tout nouveau, et font une telle révolution dans l'ontologie, que les nominalistes du XIVe et du XVe siècle ne ressemblent plus à ceux du XIe, et contribuent à l'œuvre du progrès philosophique comme leurs soi-disant prédécesseurs l'avaient entravée. Ils poursuivirent l'œuvre des formalistes avec plus de bonheur encore, quand ils eurent enté sur leur système, qui niait la possibilité de voir la forme des êtres, une sorte de platonisme qui admettait l'existence de cette forme invisible. Enfin le jour vint où l'on eut le secret de cette lente transformation, qui s'était opérée jour par jour dans la métaphysique ancienne : quand on compara les systèmes qui prévalaient avec celui d'Aristote, on s'aperçut bien vite que tout avait été changé et que l'on entrait dans une phase toute nouvelle d'idées et de science. La *renaissance* commençait, et sous l'apparence trompeuse d'un retour à toutes les doctrines antiques résumées par Aristote, elle jetait les bases de la philosophie moderne.

Mais si l'ontologie scolastique se divise en deux périodes : 1° de Gerbert à Scot, 2° de Scot à la Renaissance, quelles sont les divisions principales de ces deux périodes?

Dans la première, nous trouvons l'idée de constituer l'être avec deux éléments vague encore et indéterminée dans les premiers moments de la lutte du réalisme et du nominalisme : l'hérésie de Bérenger avait fait sentir aux philosophes orthodoxes la nécessité de voir dans l'être autre chose qu'une sorte d'unité indécomposable où l'accident et le sujet sont dans l'impossibilité métaphysique de se séparer. Le réalisme commença à se constituer sous leur influence ; il fut donc beaucoup moins une théorie spéciale sur la valeur représentative des idées générales qu'un système sur la nature intime de l'être, qui aboutissait à cette théorie comme à l'une de ses plus graves conséquences. Le vague réalisme de saint Anselme suscita la réaction de Roscelin, et le débat religieux se généralisant à mesure que le sens philosophique se développait, la question fondamentale de la Trinité s'agita dans les esprits. Sous son influence, le réalisme s'éclaircit par la lutte qu'il devait soutenir, et cet élément particulier que saint Anselme ajoutait à l'être individuel pour expliquer ses propriétés devint une forme qui spécifiait l'être sans toutefois constituer sa substance, laquelle restait distincte de ce qui la spécifiait. Guillaume de Champeaux avait formulé cette doctrine sous le feu des polémiques incessantes des nominalistes et d'Abélard, sous les attaques desquels son premier système avait succombé. Abélard lui-même insista (et ce fut là son rôle en philosophie, rôle qui le distingue profondément des nominalistes) sur la distinction de l'élément substantiel et de l'élément essentiel dans les choses. Le premier de ces éléments, celui qui individualise l'être et le resserre dans les limites de l'*hic et nunc*, c'est la forme ; le second, celui qui est le plus général, c'est la *matière*. A entendre ces expressions de *forme* et de *matière*, on se croirait en plein Aristote ; mais ce qui sépare Abélard des vrais péripatéticiens du XIIIe siècle, c'est le rôle qu'il assigne à ces deux éléments de l'être. Le principe individuel devenu une forme semblait s'évanouir dans ce système qui aboutit au sabellianisme, comme celui de Roscelin, avec lequel on croit pouvoir le confondre, aboutit au trithéisme. La métaphysique favorisait donc cet effroyable panthéisme qu'un réalisme incomplet avait fait naître, et ce panthéisme lui-même, retrouvant de vieilles traditions et des sentiments de toute nature qui sont du ressort de l'histoire politique, engendra cette hérésie immense du XIIe et du XIIIe siècle, qui enveloppa presque toute l'Europe et sembla un moment sur le point de dissoudre la civilisation chrétienne. Elle eut du moins ce résultat heureux de contraindre le réalisme, pour sauver l'orthodoxie, à se garder d'une fausse direction où il inclinait singulièrement. Cet élément de l'être distinct de son individualité que saint Anselme avait entrevu, que Guillaume de Champeaux avait essayé de déterminer, et qu'il tendait à placer en dehors de l'être lui-même qui ne faisait qu'y participer ; cet élément que Bernard de Chartres assimilait aux idées de Platon, apparut comme devant être approprié à l'individu lui-même. On en fit le fond même de son existence, ou ce qu'il y a en lui d'actuel et de vraiment réel dans les données de la tradition philosophique de l'époque ; après toutes les doctrines qui s'étaient produites, c'était le moyen le plus naturel de résister au panthéisme et à l'hérésie. On admit donc avec tous les réalistes quel-

que chose en dehors de cette unité inflexible et mathématique qui constituait, d'après les nominalistes, l'être tout entier; mais ce quelque chose devint un principe fixe, permanent, attaché à l'être où on le percevait; bien plus, donnant à cet être sa réalité comme sa détermination; le principe individuel ne fut plus dès lors qu'une puissance passive et indéterminée; en d'autres termes, on admit dans l'être deux principes, la forme, qui le spécifie et l'actualise, la matière, qui l'individualise et constitue la capacité variable, indéterminée qui est en lui. C'est, qu'on nous passe l'expression, la théorie d'Abélard renversée, puisque le philosophe du Palais plaçait au fond de l'être la matière qui lui donnait son essence et le déterminait individuellement par la forme.

Quoi qu'il en soit, l'ontologie nouvelle prévalut, grâce aux efforts des Franciscains et des Dominicains, comme la seule qui pût se concilier avec le dogme. Alexandre de Hales et Albert le Grand lui donnèrent un caractère vraiment scientifique. Ainsi organisée, elle demeura debout et presque universellement reconnue pendant près d'un siècle. Puis la pensée humaine se mit à la vérifier, c'est-à-dire à l'appliquer à la défense du catholicisme et à la coordination de ses dogmes. Mais ici de nouvelles difficultés se présentèrent; la vérité religieuse n'était pas, il s'en faut, compromise par la métaphysique d'Albert le Grand, comme elle l'avait été par celle de Roscelin, d'Abélard ou de David de Dinant, mais elle l'était dans une certaine mesure. Des tendances intellectuelles se manifestèrent de toutes parts qui ne parurent pas facilement conciliables avec l'exactitude rigoureuse de la théologie : l'autorité les condamna à diverses reprises, soit à Oxford, soit à Paris; et ces condamnations, dont la plus célèbre est désignée dans la scolastique sous le nom d'*Articles de Paris* (*Articuli Parisienses*), ont exercé une influence décisive et déterminé une modification profonde dans la métaphysique péripatéticienne adoptée par le XIIIe siècle. Cette métaphysique regardant l'être comme constitué par la matière, principe de l'indétermination et de l'inertie, et par la forme, principe qui le spécifie et l'actualise, assimilait le rapport de l'âme et du corps avec le rapport de la matière et de la forme. Il résultait de là que le corps individualisait l'âme, et que dès lors, d'une part, l'âme n'était différenciée et même capable d'être éclairée que grâce à son union avec le corps, d'autre part, que les anges, formes pures, n'avaient en eux rien qui pût expliquer la pluralité des individus dans l'espèce. Ces diverses conséquences excitèrent, si l'on en croit Ockam, un véritable scandale; saint Thomas, esprit d'une sagesse merveilleuse, avait nié quelques-unes d'entre elles, il avait adouci les autres. Cependant des disciples moins discrets ou plus logiques avaient été au bout de ses principes qu'ils avaient adoptés; et lui-même enseignait positivement que les âmes, avant la résurrection des corps, n'ont qu'une connaissance confuse des objets, à moins d'une illumination surnaturelle, et que chaque espèce angélique ne renferme qu'un individu. Cette dernière proposition fut formellement désapprouvée par le concile de Paris de 1276, et l'on cita même le nom de saint Thomas dans la condamnation.

La métaphysique d'Albert le Grand et de saint Thomas, application universelle de la doctrine de la puissance et de l'acte, considérait Dieu comme l'acte pur. C'était de cette notion qu'on tentait de tirer toute la théologie naturelle, et même on la faisait entrer encore dans les calculs de la pensée lorsqu'il était question du grand dogme de la Trinité. Or, qu'est-ce que l'acte pur? c'est l'unité conçue comme absolument, logiquement indivisible, où l'être et le mode de l'être ne peuvent pas même être idéalement distingués. Aussi les thomistes n'admettaient-ils entre l'essence divine et les relations constitutives de ses personnes qu'une distinction de pure raison. Il parut difficile à la plupart des théologiens de l'université de Paris de concilier avec le dogme trinitaire une théorie qui leur semblait le changer en une création arbitraire de notre esprit. Et c'est ainsi qu'ils furent conduits à admettre entre ces relations et cette essence, qui ne comportaient pas d'ailleurs une distinction réelle (Gilbert de la Porée avait été condamné pour l'avoir admise), une distinction *formelle*. La conséquence de cette explication nouvelle était la possibilité ou plutôt l'existence nécessaire d'un élément de l'être qui n'était ni la *matière* ni la *forme*, mais la *formalité*. De là le système des *formalistes* ou des disciples de Scot, qui se placèrent entre les réalistes et les nominalistes, et qui, à vrai dire, vinrent transformer le problème, ou plutôt ôter à la question des *universaux* son importance ontologique.

La *formalité* était un élément de l'être, dont la nature était encore mal déterminée, et qui donna lieu aux plus vives discussions, mais qui avait cet immense avantage, à l'époque où l'on en introduisit la notion, de n'avoir rien de commun ni avec la *matière* ni avec la *forme*. En apparaissant dans la métaphysique, le système des *formalistes* la lançait en dehors des voies anciennes, il lui montrait même vaguement de nouveaux horizons. La matière et la forme, la puissance et l'acte restaient bien dans les cadres de la science, mais transformés; la puissance et l'acte, devenus de simples formalités, tendirent à ne plus se distinguer que formellement; en d'autres termes, la puissance devint active, et l'acte, même en Dieu, impliqua une énergie éternelle dont il était l'éternelle manifestation; en d'autres termes, l'idée de *force* entrait dans la science des choses créées et dans celle de Dieu, l'idée d'infini se dégageait pour féconder toutes les autres : qu'est-ce, en effet, que l'infini sinon l'équation nécessaire de la puissance et de la réalité dans l'être qui est nécessai-

rement tout ce qu'il peut être et renferme en lui d'une façon éminente toutes les perfections insondables qu'il réalise éternellement dans l'éternelle simplicité de son être ? Qu'est-ce aussi que la force, sinon la puissance des scolastiques dépouillée de sa passivité, et, comme le disait Leibnitz, devenant *entéléchie*, parce qu'elle implique l'effort ou quelque chose en elle-même qui tend à l'acte ?

L'idée d'*infini* et l'idée de *force* entrèrent donc dans la métaphysique par suite de la théorie des *formalités*, c'est-à-dire, par suite d'une modification profonde que les nécessités logiques du dogme trinitaire avaient contraint d'introduire dans l'antique théorie de l'*être*.

Nous avons déjà dit que les esprits, au XIIIe siècle, n'étaient pas seulement préoccupés de la question de la Trinité, mais de certaines propositions, au moins suspectes et douteuses sur la nature des âmes et des anges, qui étaient les corollaires de la métaphysique thomiste. Les théologiens rigoureux regardaient comme inexact de soutenir qu'il n'y a pas de pluralité d'individus dans chaque espèce angélique; ils répugnaient à croire à ces ténèbres naturelles, qui, d'après le Docteur angélique, enveloppaient l'intelligence humaine, lorsque l'âme et le corps se séparent; ils regardaient comme blasphématoire cette proposition, que toutes les âmes fussent égales par nature, même celle du Christ et celle de Judas, et ils pensaient qu'elle était une conséquence inévitable d'une doctrine qui individualisait les âmes par le corps, et en général, la forme par la matière.

Scot fut donc amené par les nécessités logiques de l'orthodoxie à chercher en dehors de la matière et de tout ce qui tient à la matière, le principe individuel de l'être. Il ne pouvait non plus le demander à la forme : c'eût été tout simplement renouveler le système d'Abélard. De là, une *entité* particulière qu'il introduisit dans la métaphysique, et qui fut appelée *hæccéité*. Sans doute cette *hæccéité*, venant par-dessus la *forme*, la *matière* et les *formalités*, donne au système nouveau je ne sais quelle tournure étrange : on dirait que dans ses subtilités et dans ses distinctions infinies, il est obsédé du souci éternel de mettre la logique à la place des choses et de doubler la nature, en lui ajoutant le monde fantastique des abstractions réalisées. Cependant Scot ne fut pas, comme on pourrait le croire, un réaliste effréné; et il avait la prétention de l'être beaucoup moins que saint Thomas et son école. Il multipliait les entités, parce que, d'une part, il conservait, en apparence, les principes métaphysiques des anciens, et que de l'autre, il entrevoyait ceux des modernes. De là cet embarras qui reste dans le système et qui empêchera les plus clairvoyants de le comprendre, tant qu'on ne prendra pas la peine de le comparer à ceux qui le suivent et à ceux qui le précèdent. C'est l'idée nouvelle de l'être entrant confusément, péniblement dans l'idée ancienne. La savante harmonie, les admirables proportions, la sagesse sévère du thomisme ne se retrouvent plus dans cette doctrine énigmatique, où la lumière et l'ombre luttent sans fin. Mais qu'importe ? La scolastique pouvait perdre la symétrie de ses belles formes logiques, elle allait enfanter la métaphysique moderne !

En effet, admettre l'*hæccéité*, c'était regarder le principe d'individuation comme quelque chose qui n'était ni un phénomène ou une série de phénomènes, ni une dépendance des principes essentiels de l'être. Or, qu'on le remarque bien, un des caractères qui distinguent radicalement la métaphysique moderne et la métaphysique antique, c'est la tendance de celle-ci à chercher l'élément qui individualise l'être, soit dans la matière ou dans la forme, soit dans quelque accident, soit même dans une combinaison de tel principe substantiel, avec tel accident. A ses yeux, l'*individualité* n'était pas un principe substantiel dégagé de tout autre. Les nominalistes du XIe siècle se bornaient à considérer l'essence logique qu'ils concevaient, comme individuelle par elle-même; ils supprimaient la question; les réalistes avaient l'heureuse idée de la poser, mais ils rendaient la solution impossible par leur théorie de la matière et de la forme. Les modernes, au contraire, regardent l'individualité comme un principe à part, qui est en lui-même et par lui-même; bien loin de la ramener à un principe différent, ils seraient bien plutôt tentés d'absorber en elle tout autre principe. Leibnitz, par exemple, appelle le principe individuel du nom de *force* ou de *monade*; et il voit dans cette force l'être tout entier. Tout sera donc individuel à ses yeux, et en ce sens, on peut le classer parmi les nominalistes. Mais quelle différence radicale entre le nominalisme de Roscelin et celui de Leibnitz ! L'un est un sensualisme étroit; l'autre est parfois un idéalisme exagéré; celui-là, s'il eût triomphé, eût empêché l'esprit humain de rentrer en lui-même et de trouver, dans la contemplation interne de notre être, le premier élément de l'être, qui est la force; celui-ci est puisé, au contraire, dans la conscience, et il ne voit partout que la force qui est, à ses yeux, l'unique élément de l'être. C'est qu'au fond la question des universaux, nous ne le répéterons jamais assez, n'a une valeur réelle que lorsqu'on la met à sa place, lorsqu'on la considère comme ayant eu, au XIe siècle, une importance qu'elle a perdue depuis. A cette époque, il s'agissait de savoir si, en dehors de cette unité logique que nous concevons dans tout être, et qu'on prenait pour le principe individuant, il y avait un autre élément qui correspondait, d'une manière quelconque, aux idées générales. L'existence de cet élément, une fois acquise aux débats, la distinction entre le réalisme et le nominalisme perdit sa valeur; et les nominalistes eux-mêmes, tout en rentrant, à certains égards, dans les errements de leurs prédécesseurs, s'en séparèrent sur les

questions les plus capitales. De telle sorte, que ce ne serait qu'en vertu d'une classification toute artificielle qu'on ferait rentrer dans la même catégorie des philosophies telles que celles de Roscelin, d'Ockam et de Leibnitz. Il doit donc y avoir une différence fondamentale entre le système de Roscelin et la théorie des monades, malgré quelques ressemblances apparentes et tout extérieures; et cette différence consiste, si nous ne nous abusons, en ce que, si le philosophe du XIᵉ siècle comme le philosophe du XVIIᵉ constituent un être tout individuel, ils sont loin de concevoir sous une notion identique l'individualité elle-même. L'individualité de Roscelin, c'est l'être que la logique conçoit sous les phénomènes extérieurs, entité abstraite, unité inflexible et inerte; l'individualité des modernes, c'est l'être vivant, dont la notion se puise en nous-mêmes, puissance active et activité substantielle, qui dans son unité enveloppe la pluralité et est grosse à chaque instant des phénomènes qu'elle n'a pas encore réalisés, et vers la réalisation desquels elle tend d'un perpétuel effort.

Il y a, sans doute, une différence entre l'*hæccéité* de Scot et la monade de Leibnitz; la monade de Leibnitz a deux caractères : c'est l'individualité considérée comme un principe substantiel distinct de la matière et de la forme, et de plus, comme une activité, ou une force. L'*hæccéité* n'a pas le second de ces caractères, elle n'est nullement active, mais elle a le premier, puisqu'elle n'est ni un accident, ni la forme, ni la matière.

Nous l'avons montré ailleurs, la théorie de l'*hæccéité* ne fut pas seulement provoquée par les condamnations de l'université de Paris contre les conséquences des doctrines qui individualisaient l'être par la matière; elle fut déterminée par certains dogmes, comme ceux de la *Trinité* et de *l'Incarnation* qui avaient pour commun caractère d'impliquer une distinction radicale entre l'essence des êtres et un principe différent et irréductible.

Le catholicisme poussait encore l'esprit humain à admettre la nécessité de cette distinction, lorsqu'il proclamait la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, la possibilité des miracles, la prééminence de la Mère du Christ sur toutes les créatures. Si l'essence est tout l'être, il est difficile de concevoir un ordre surnaturel, et les miracles semblent s'évanouir, à moins qu'on n'admette la possibilité d'une transformation radicale dans l'essence des choses. Aussi vit-on quelques théologiens, imbus des principes thomistes, tendre à absorber l'ordre surnaturel dans l'ordre naturel, et se faire condamner par le synode de 1276, tandis que d'autres prétendaient que la nature humaine était appelée à sortir de toutes les conditions spécifiques et à se diviniser, en prenant cette expression dans sa signification la plus stricte. On en était évidemment réduit à cette alternative, tant que l'*essence* constituait tout ce qu'il y a d'intelligible et d'actuel dans l'être. Ainsi, chose remarquable! la science de la nature, qui repose sur l'idée claire, qu'il y a dans l'être autre chose que l'essence, était dans l'impuissance absolue de se constituer, tant que l'on n'admettait point l'ordre surnaturel; et l'on n'a pu comprendre l'importance des lois universelles, que lorsque l'on a cru fortement à la possibilité du miracle.

Le dogme de la prééminence, de la primauté de Marie parmi les créatures, imprimait à l'esprit humain les mêmes tendances métaphysiques que celui de l'existence des faits surnaturels. C'était une grande innovation et parfaitement contraire aux principes de l'ontologie antique, que de ne pas identifier la perfection et la forme, et de ne pas prendre celle-ci pour la mesure de celle-là! Les péripatéticiens les plus fidèles à leur maître avaient essayé de donner une sorte de supériorité à la hiérarchie angélique vis-à-vis de la Vierge; et diverses propositions, qui se rattachaient à cette tentative, avaient été condamnées par le grand synode de 1276. La tentative avorta donc, parce qu'elle était essentiellement contraire à l'esprit du catholicisme.

Nous ne voulons pas examiner ici ce que la réaction intellectuelle qui la suivit put avoir d'exagéré et de puéril; mais il n'en est pas moins vrai qu'au point de vue du progrès métaphysique, tout ce qui donnait à la Vierge une primauté de perfection parmi les créatures tendait à placer, au dehors du principe spécifique ou de l'essence, un principe différent, dont nous ne déterminerons pas ici la nature, mais dont l'existence irréductible suffisait, une fois admise, à renverser l'ontologie antique. En ce sens, les discussions sur l'Immaculée Conception n'ont pas médiocrement avancé la théorie de l'être, et n'ont pas été inutiles à la constitution de l'ontologie et de la science modernes.

La gloire de Duns Scot fut de voir, en partie, les conclusions logiques qui résultaient du dogme sérieusement étudié, lorsqu'on l'appliquait à la métaphysique péripatéticienne; d'une part, le dogme de la Trinité le conduisit à admettre, au sein de l'*être*, un élément parfaitement inconnu aux anciens, la *formalité;* et la théorie des formalités mit elle-même sur la voie d'une idée toute nouvelle, et qui devait être féconde : il comprit que la puissance et l'acte n'étaient pas *réellement* distincts, d'où il suivait que des *puissances actives* étaient possibles, et qu'il n'y avait pas d'*acte pur*, ce qui revient à dire que la notion de *force* devait être introduite avec celle d'*infini* dans la science des choses créées et de Dieu. D'autre part, les dogmes de l'Incarnation, de l'ordre surnaturel et les idées, si autorisées, de la pluralité des individus dans chaque espèce angélique et de l'Immaculée Conception, suggérèrent à Duns Scot l'idée de chercher, en dehors de la matière et de la forme, un principe substantiel et indivisible qui expliquât l'individualité des êtres. Et par là il ne niait pas seulement la donnée métaphysique de l'an-

tiquité, il entrevoyait celle de la philosophie moderne: il touchait presque à la théorie des monades.

La philosophie scotiste a été la cause, dit-on, de la décadence de la scolastique. Je le crois bien, elle ne la corrompt pas seulement, elle la détruit, elle lui en substitue une autre. Dans ce chaos de distinctions et de subtilités où elle se perd, en faisant entrer les idées nouvelles dans les cadres anciens, l'observateur impartial aperçoit à côté et au-dessous des signes de décrépitude des vieilles idées qui périssent, une existence, encore inconnue, qui commence à apparaître: attendez un peu, l'être enveloppé et informe, qui s'agite au milieu de tant de débats contradictoires et de doctrines en ruine, ce sera la philosophie de Cusa, de Copernic, de Galilée, de Descartes, et enfin de Leibnitz.

Cependant, bien des modifications restaient encore à introduire dans la théorie de l'être, après Duns Scot.

D'une part, le Philosophe subtil, esprit à la fois audacieux et timide, très-novateur dans les idées, très-attaché aux vieux usages dans l'expression, laissait côte à côte de ses *formalités* et de son *hæccéité*, les éléments de l'être qu'il introduisait dans la science, la *matière* et la *forme* qu'il y avait trouvées. Il y avait là une singulière accumulation d'entités de toute nature et de toute date qui devait offusquer les bons esprits; aussi vit-on sortir de l'école même de Scot un docteur, à esprit résolu et net, qui attaqua les complications extrêmes de la doctrine de son maître, au nom de l'axiome: *Non sunt multiplicanda entia præter necessitatem*. La matière et la forme, déjà ébranlées par le chef de l'école franciscaine, s'évanouirent presque sous la puissante argumentation du disciple.

Le nominalisme d'Ockam fut encore utile, en ce qu'il ramena à une seule et même entité l'*hæccéité* des scotistes et leur puissance active, si malheureusement distinguée dans leur système. L'être fut donc constitué, d'après eux, par l'hæccéité elle-même, devenue une force ou une source d'action, force invisible du dehors, parce qu'elle est indivisible, agissant sur la pensée qui la conçoit, mais ne lui envoyant pas d'*espèces*, et se trahissant seulement par des signes extérieurs qu'il s'agit d'interpréter. Ockam, qu'on le remarque bien, ne soutint pas que l'être est une *unité* abstraite, qui répugne à toute *diversité* et n'a pas d'*essence;* il se borna à montrer que cette essence n'est pas perçue par notre intellect, et que notre raison ne conçoit pas nécessairement les formes ou les idées des choses, ces idées existant sans doute en Dieu, mais étant le résultat de sa volonté libre, et non des lois primordiales de sa nature.

Il est incontestable que les ockamistes, exagérant les doctrines déjà exagérées de Duns Scot, tendirent à ne voir dans Dieu et dans les choses créées que leur individualité, et à mettre en seconde ligne leur essence. L'*hæccéité*, qui est l'élément important de l'être dans le système du Docteur subtil, devient l'élément unique dans le système du Docteur irréfragable. L'arbitraire et le bon plaisir entraient ainsi dans le monde, et ce qu'il y a d'immuable dans les lois et dans la nature des êtres disparaissait avec ces hautes certitudes sans lesquelles il n'y a plus de vraie science.

Néanmoins, de pareilles exagérations pouvaient facilement être élaguées du système nominaliste; elles le furent quand l'Eglise eut parlé; ses condamnations montrèrent à l'esprit humain la nécessité de mieux se rendre compte du mouvement intellectuel provoqué par Duns Scot. Ce métaphysicien avait voulu dégager le principe individuel des éléments essentiels de l'être; bien loin de réaliser cette pensée qui fut celle du XIVe siècle, on la trahissait lorsque, par une réaction excessive contre les doctrines qui mettaient l'être tout entier dans son essence, on l'absorbait dans son *hæccéité;* le principe essentiel et le principe individuel se confondaient de nouveau dans ce nominalisme exclusif que l'on avait reconstitué: et le but poursuivi était évidemment manqué. Aussi est-il remarquable que les ockamistes, après les premiers avertissements de l'Eglise, se jetèrent en foule dans une sorte de platonisme, ou plutôt dans une doctrine, qui, sous l'apparence d'un platonisme ressuscité, touchait de très-près au cartésianisme. On admit des universaux, ou une essence dans les êtres, mais une essence qui n'est en aucune façon contenue dans les données sensibles, qui ne se manifeste que par des effets incapables de la faire connaître, telle qu'elle est en soi. L'hæccéité elle-même ou l'entité individuelle, identique à la puissance active, fut regardée comme inaccessible aux sens et ne pouvant être vue que dans l'être que nous sommes et par un regard interne jeté sur cet être. Déjà Duns Scot, parce qu'il ne croyait plus à l'antique théorie de la matière et de la forme, avait rejeté l'idée des espèces sensibles tout en conservant le mot, et il avait conclu que l'âme, bien loin de partir des êtres corporels, comme du premier objet qui se présente à sa connaissance, se voit elle-même immédiatement. Après le vague idéalisme, auquel menait le système ou la logique d'Ockam, cette grande vue devait être suivie et fécondée; elle le fut, en effet, par Gerson et par le cardinal de Cusa; et peut-être la philosophie moderne fût sortie de leur école dès le XVe siècle, s'ils ne s'étaient laissés aller, l'un à un mysticisme qui le découragea des spéculations abstraites, l'autre à un platonisme parfois intempérant, qui le jeta dans des rêveries chimériques. D'ailleurs, la Réforme parut, et rivant les intelligences à des discussions de théologie purement positive, elle les écarta des grands débats de métaphysique; les réformés les détestaient par théorie, et plus d'un théologien orthodoxe, tout en les défendant contre les hérétiques, les abandonna dans la pratique. Ce ne fut donc qu'après

que le feu de la Réforme fut passé, et comme une réaction, qu'apparut enfin l'ontologie moderne.

Du reste, si Gerson et Cusa n'ont pas eu la gloire de constituer une science, qui ne fut constituée que deux siècles après eux, leur métaphysique a déjà tous les caractères de celle de la Renaissance. Celle de Cusa surtout, car malheureusement Gerson n'a abordé les grandes questions d'ontologie que par occasion et jamais d'une manière systématique. Mais dans le maître de Copernic, nous trouvons aussi le maître ou du moins l'avant-coureur de Képler, de Galilée et de Descartes.

§ III. — *Des discussions entre les scolastiques sur la notion d'être.*

On se demandait d'abord si l'idée de l'être réel, et celle de l'être de raison sont enveloppées dans un seul et même concept (*an sit unus et communis conceptus enti reali et rationis*). Cette question eût paru complétement absurde à un *thomiste;* car à ses yeux, entre la distinction essentielle et la distinction de pure raison, il n'y a rien de possible ; mais les *scotistes* plaçant entre ces deux distinctions celle qu'ils appellent *formelle*, on conçoit qu'un doute s'élevât dès lors dans les esprits, et qu'on se dit : Une idée commune n'embrasse-t-elle pas les deux notions premières qu'on se forme de l'être, lorsqu'on le divise en *essence* réelle, et en entité purement conçue par la raison? Du reste, le problème ne paraît pas avoir suscité de très-vifs débats ; quelle que fût la solution, elle ne pouvait empêcher les transformations de la métaphysique. Bonet (*Métaph.*, I, c. 6) le résolut dans un sens positif ; Mayronis, Lychetus (196), et la plupart des docteurs le résolurent dans un sens opposé.

Une seconde question, beaucoup plus importante que celle qui précède, était celle-ci : Y a-t-il un concept de l'être en général distinct des concepts plus particuliers qu'il enveloppe? (*an sit unus conceptus entis præcisus ab inferioribus.*) Beaucoup de thomistes et entre autres Cajétan (*De analogia nominum*, c. 4 et 6), niaient l'existence de ce concept ; les scotistes, et notamment Lychetus (197), l'admettaient sans réserve aucune ; Suarez (*Metaph.*, disp. 2, sect. 2, n. 9) entre ces deux opinions extrêmes cherchait une espèce de doctrine intermédiaire dont il empruntait l'idée première à la théorie scotiste. Suivant lui, il y avait un concept de l'être en général, mais un concept purement *formel* et sans valeur objective.

Au premier abord on serait tenté de ne voir entre ces diverses solutions que la différence qui résulte de la part plus ou moins grande que ces divers métaphysiciens ont faite au réalisme dans leur système. Mais, si nous ne nous abusons, un examen plus attentif détruit de fond en comble une pareille appréciation. Nous l'avons déjà dit, Scot est beaucoup moins réaliste qu'on ne le suppose ; en une multitude de circonstances, là où les thomistes admettent entre deux entités ou deux éléments de l'être une distinction réelle, il les repousse, et bien loin de revêtir toute idée générale de réalité, il proteste contre cette tendance de quelques philosophes de son temps.

Ce n'est donc pas pour le simple plaisir de réaliser une abstraction, qu'il admet, comme ayant son existence distincte, le concept de l'être. Il poursuit un autre but. Il veut constituer une métaphysique distincte de la physique ; il veut changer le point de vue auquel on se plaçait pour faire la théorie de l'être. Ce point de vue était, dans l'antiquité, celui des objets extérieurs et des concepts logiques qu'on en avait ; et saint Thomas, fidèle à cette vieille tradition de l'ontologie péripatéticienne, disait que le premier objet de l'intellect humain, c'est l'être matériel. Cette idée, évidemment, était diamétralement opposée à celle qui a prévalu avec Descartes, et qui place dans la conscience elle-même, dans l'intuition directe du *moi* par le *moi*, de la *pensée* par la *pensée*, le point de départ de toute recherche métaphysique. Mais avant d'arriver à poser nettement dans la conscience et dans le spectacle de notre être le point de vue de l'être en général, avant de voir le *je suis* dans le *je pense*, il fallait dégager l'ontologie de la physique dont elle était le corollaire. Voilà pourquoi Scot regarde le concept de l'être comme ayant son existence propre ; il le pose dans son indépendance, afin d'affranchir la métaphysique elle-même.

C'est ce qui résulte, croyons-nous, des débats très-vifs qui s'élevèrent sur cette question entre les thomistes et les scotistes. Ces derniers invoquaient surtout deux arguments : En premier lieu, disaient-ils, comment la métaphysique serait-elle une science aussi haute qu'on le pense, comment même serait-elle une science véritablement une, s'il n'y avait pas un concept unique de l'être (198)? En second lieu, lorsque nous voyons un objet, sans le discerner encore, l'expérience nous montre que nous le connaissons d'abord à titre d'être, puis à titre d'*animal*, et que ce n'est que postérieurement que nous déterminons son individualité. Nous concevons donc l'être pur, en tant que son idée la plus vaste de toutes se distingue à la fois de celles de fini et d'infini, de substance et d'accident (199).

(196) LYCHET., I, dist. 3, qu. 3. — Godius (quodlib. 3), et Bonaventure Columbus (*Cursus metaph.*, *lib.* II, qu. 1), se prononcent dans le même sens que Lychetus.

(197) LYCHETUS, I, dist. 8, qu. 2. — Scot s'était prononcé explicitement pour cette opinion.

(198) « Ens autem ut sic est objectum primum et adæquatum metaphysicæ a quo ipsa metaphysica dicitur una... ergo conceptus formalis, quem habemus de ente est unum, veluti ipsum ens est unum. » (COLUMB., *Met.*, lib. II, qu. 1, art. 2.)

(199) « Experimur quod si aliquem eminus vi-

Les thomistes répondaient que le mot d'*être* est équivoque, et que par conséquent l'idée qu'il exprime manque d'unité. En effet, suivant eux, et c'était là précisément le nœud de la question, l'être ne se disait pas de la substance au même titre qu'il se dit de l'accident. Tous les prédicaments leur paraissaient irréductibles : *Prædicamenta sunt primo diversa*, s'écriaient-ils. Et en effet, si la réalité de l'être est tout entière dans sa forme ou dans son acte, il n'y a plus rien de commun, comme nous le montrerons bientôt, entre l'accident et la substance, ou l'essence. A cet égard, les thomistes se montraient parfaitement d'accord avec leurs principes lorsqu'ils remarquaient que les prédicaments n'ont rien de commun et que les idées d'accident et de substance ne sont unies entre elles que par les faibles liens d'une lointaine analogie. Mais les scotistes, croyant que la matière a au moins l'actualité de l'existence, n'étaient pas obligés d'adopter cette conclusion ; et par là même, ils pouvaient dégager la métaphysique de la physique.

On comprend dès lors comment un scotiste a pu dire du concept de l'être : qu'il est par lui-même distinct de tout autre et que néanmoins il ne faut pas le ranger parmi les vrais universaux. *Conceptus entis est realis ; non se habet tamen instar naturæ communis et universalis ad sua inferiora* (200). Et cette courte formule, qui est le résumé de la doctrine expresse des *formalistes*, prouve assez que la thèse de Scot sur l'idée d'être ne se rattache nullement à son prétendu réalisme. Du reste nous pouvons invoquer ici un argument plus péremptoire encore et qui se rattache au débat dont nous retraçons l'historique. Les thomistes disaient : « Quoi ! vous faites de l'idée générale d'être une idée à part, qui a son indépendance réelle, distincte dans l'esprit et dans l'univers son objet qui lui correspond ! ignorez-vous donc qu'une foule d'*universaux*, simples manières de concevoir de notre pensée, n'existent que par elle et sont dépourvus de toute réalité représentative ? » La réponse des scotistes est significative ; ils ne se placent pas au point de vue réaliste pour défendre leur système ; ils ne disent point : Les *universaux* représentent tous un objet et un objet réel ; donc le concept d'être se rapporte à une entité spéciale, à l'entité une et identique qu'étudie la métaphysique. Non. Que soutiennent-ils donc ? et à quel point de vue se placent-ils ? Ils disent : « Il ne s'agit pas ici d'universaux. Nous avouons que les prédicats logiques ou les universaux proprement dits sont la création de l'esprit ; mais il n'en est plus de même lorsqu'on entre dans le domaine supérieur des prédicats métaphysiques (201). Il y a un abîme entre le monde de la logique et celui de la métaphysique : car la logique ne s'occupe que du côté formel de nos concepts, et non de l'existence réelle de leur objet. Les lois qui président à l'un sont donc étrangères à l'autre. Et il résulte de là que la métaphysique est une science vaine, ou bien que l'idée d'être dont elle s'occupe n'est point un *universel* sans réalité objective, mais une de ces notions transcendantes que l'on doit étudier au point de vue de la théorie des *formalités* et qui ne sont possibles que parce qu'elles correspondent à une existence réelle et incontestable. »

Dire qu'on doit étudier cette existence au point de vue de la théorie des formalités, c'est dire que la théorie antique de la matière et de la forme ne saurait s'y appliquer. Et c'est ce que remarquent expressément les scotistes. « L'Etre, » disent-ils, « ne comporte pas de différences, il ne comporte que des modes, et il y a entre les modes et les différences un immense intervalle (202). » En d'autres termes, la distinction de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte, ne s'applique qu'au composé physique et aux entités abstraites et toutes logiques que l'intelligence est capable d'en extraire. Quand il s'agit de l'être métaphysique, on ne le comprend plus qu'avec des *modes* qui sont *formellement* distincts de lui, comme ils sont *formellement* distincts entre eux. Ainsi Dieu est l'Etre infini ; mais l'infinité n'est pas en lui une différence qui se comporte vis-à-vis de l'être comme la *puissance* vis-à-vis de l'*acte*, ou la matière vis-à-vis de la forme : En Dieu, rien n'est *matière*, rien n'est *puissance*. L'infinité est un *mode* que nous concevons, que nous définissons, et qui cependant est inséparable de l'être qu'elle détermine. L'idée de fini se comporte vis-à-vis de l'idée de l'être créé, comme l'idée d'infini vis-à-vis de l'idée de Dieu. De même encore l'existence par soi et l'existence dans un sujet différent de soi constituent deux modes ou deux attributs de l'être qui devient, par le premier, une *substance*, et par le second, un *accident*. Et, pour le répéter encore, la distinction qui existe entre ces modes divers et l'être lui-même ou l'existence, n'est ni une distinction réelle (car quoi de plus inséparable d'un être que sa réalité même ?), ni une distinction de raison (car ce qui constitue la substance ou l'accident ne saurait être une chimère) ; c'est donc

deamus, prius cognoscimus eum, ut ens, deinde ut animal, postea ut homo est, et postremo, ut Petrus. » (COLUMB., *Met.*, lib. II, qu. 1.)

(200) Bonavent. COLUMB., *Metaph.*, lib. II, qu. 1, art. 3. — Scot (I, dist. 8, qu. 3), Antonius Andreas (I *Metaph.*, qu. 1, art. 3), et tous les *formalistes* soutenaient la même opinion.

(201) « Dices, multa prædicantur quæ tamen non sunt realia, ut animal est genus, homo est species ; genus autem et species sunt entia rationis, ergo falsum est, quod prædicatur de aliis in quid, esse reale. — Occurrendum est, id habere locum in prædicatis logicis et secundo intentionaliter sumptis, non autem in prædicatis metaphysicis et primo intentionaliter captis de quibus nunc disserimus. » (Bon. COLUMB., *Metaph.*, II, qu. 1, art. 3.)

(202) « Natura communis contrahitur per suas differentias : ens autem per suos modos ; latum autem discrimen intercipi inter modum et differentiam ostendi. » (Bon. COLUMB., *loc. cit.*)

une distinction *formelle*. D'où il suit que la métaphysique se fonde sur la théorie des formalités; c'est donc cette théorie, fille du dogme de la Trinité, qui arracha les scotistes à l'étroit domaine de la physique et de la logique pour étudier l'être, et constituer la métaphysique, cette science maîtresse de toutes les autres, sur ses véritables bases. Et c'est pourquoi un scotiste a dit avec une haute raison :

« Pour vider ce grand débat sur le concept d'être, il est important, bien plus, il est nécessaire de s'en référer à la théorie des trois distinctions : la distinction réelle, la *distinction formelle*, la distinction de raison. »

« Ad hanc autem controversiam dirimendam et litem decidendam valde conferunt, imo necessaria sunt quæ dixi, et animadverti de distinctione reali, formali et rationis (203). »

Le principe de l'actualité de la *matière* eut sur la théorie de l'être, nous l'avons déjà dit, la même influence que le système des *formalités*. Tant que l'*acte* ou la *forme* donnaient à l'être toute son existence actuelle, réelle, tant que celui-ci s'absorbait, en quelque manière, tout entier dans son principe spécifique, l'accident était, pour ainsi dire, sans rapport avec lui; dans nos idées modernes, l'*essentiel* et l'*accidentel* se rencontrent, malgré leur différence, au sein d'une même idée; ce qui est essentiel *est*, ce qui est accidentel *est*; et ces deux termes ont un terme commun, à savoir, la réalité ou l'actualité de l'existence. Mais si l'actualité appartient en propre à la *forme*, on ne voit plus ce qui reste à l'accident, lequel dès lors se place en dehors de l'être, sans être produit par lui, et sans avoir avec lui rien de commun. A ce point de vue, il faut ou que l'accident disparaisse, et soit regardé comme une entité chimérique, ou bien, si on le revêt d'une existence quelconque, le mot d'existence en s'appliquant à cette réalité étrange aura un sens tout différent de celui qu'on lui assigne en l'appliquant à une substance. De là cette opinion des thomistes, que le concept d'être n'est pas un concept unique, s'appliquant à un objet unique, et qui a une existence au moins *formelle*, mais un universel privé de toute réalité objective, ou plutôt une collection d'idées réunies par une lointaine analogie et une commune dénomination. Les scotistes, au contraire, de cela seul qu'ils dépouillent la forme de cette actualité première et exclusive que lui reconnaissent leurs adversaires, ne sont pas contraints de se faire des substances et des accidents sans communs rapports; ces deux termes, dans leur système, ont une *réalité*, ils sont, et l'idée d'être peut s'appliquer à l'un comme à l'autre. Bien plus, ils le doivent, comme nous l'avons déjà établi, si l'on se place au point de vue de la théorie des *formalités*, c'est-à-dire, si l'on sort, pour créer la métaphysique, du cercle étroit des conceptions de *puissance* et d'*acte* qui ne se rapportent, en bonne philosophie, qu'au composé physique.

Ce que nous venons de dire nous permettra de saisir toute l'importance d'une troisième question que les scolastiques agitaient à propos de la grande idée d'être. Ils se demandaient, si le *concept d'être était univoque* (*an conceptus entis sit univocus*) (204), ou en d'autres termes, si l'être s'affirme à la fois, et d'après un concept unique, de Dieu et de la créature, de la substance et de l'accident. Naturellement les thomistes déniaient au concept d'être tout caractère univoque. Leurs raisons pour soutenir leur théorie à cet égard étaient tirées de l'intimité même de leur doctrine. Ils regardaient toute réalité actuelle comme une forme; et c'est à ce point de vue qu'ils se placèrent dans leur argumentation contre les scotistes. Une forme ou un principe spécifique se distribue également à tous les êtres qui le participent. Un individu appartient à son espèce au même titre qu'un autre individu de la même espèce, et toutes les espèces d'un genre se rattachent à lui par un lien identique. Dès lors, disaient les thomistes, si le concept de l'être était un véritable concept s'affirmant univoquement de tout ce qui est, il ne pourrait y avoir aucune différence de majesté et de perfection entre l'être de Dieu et l'être des créatures. D'ailleurs Dieu lui-même perdrait sa simplicité absolue; car il serait composé de l'être et d'une autre réalité qui *informerait* cet être. Ce sont là les raisons, ajoutaient-ils, qui ont fait jusqu'ici regarder l'être comme ne pouvant constituer une réalité générique, et le système de nos adversaires jetterait la théologie dans ces graves erreurs qui brisent l'essence absolument simple de Dieu et introduisent en elle une division impossible. La réponse des scotistes est très-nette. Ils ne regardent point, nous le savons déjà, le concept d'être comme une idée générale, comme un prédicament; ils échappent donc par là aux arguments des thomistes : et c'est précisément, disent-ils, parce que l'être n'est pas un genre et que le concept qui le représente est supérieur aux procédés logiques de la généralisation, qu'il peut être, et même qu'il doit être univoque. Il peut être univoque, car du moment qu'il n'est pas un *prédicament*, il peut s'affirmer de plusieurs termes, sans que ces

(203) Bon. Colomb, *Metaph.* II. q. 1, art. 3. — Les formalistes et notamment Sirectus, insistèrent fortement sur la nécessité d'appliquer leur théorie au concept de l'être et des modes de l'être.

(204) Molière, qui était plus qu'on ne croit au courant de toutes les discussions scolastiques, se raille de celle-ci dans une de ses comédies les plus bouffonnes à la fois et les plus profondes. Et il avait raison dans ses moqueries qui sont justement devenues immortelles. Au moment où il les écrivait, la question qu'il tourne en ridicule était parfaitement oiseuse. Elle ne l'était pas au XIV[e] et au XV[e] siècle : car si l'esprit humain ne l'avait pas résolue, s'il n'était pas arrivé à voir que l'être s'entend, d'une manière univoque, de l'accident et de la substance, jamais la métaphysique n'aurait été fondée sur ses véritables bases.

termes *soient* au même titre et au même degré; il peut aussi s'affirmer de Dieu sans que l'être constitue en Dieu une sorte de *puissance* qui se combine avec telle ou telle propriété, comme la matière se combine avec la forme : combinaison impossible, puisqu'elle altérerait la simplicité de l'essence divine. L'infinité n'est pas une différence qui spécifie l'Etre divin, c'est un *mode* qui le détermine; aussi les bienheureux dans le ciel ne peuvent voir Dieu d'intuition sans le voir comme infini; et la notion de son être pur ressort d'une abstraction. Il n'en est pas moins vrai qu'en dehors de tout ce qui est spécifique, logique, formel, objet des prédicaments, il y a une réalité pourvue de son unité, inséparable de ses modes sans doute, mais pouvant dans certaines limites être étudiée en soi; et c'est cette réalité qui correspond au concept de l'être. Cette argumentation implique un principe qui se tirait de la théorie des formalités. Bien loin de supposer une valeur ontologique attribuée à tous les universaux, elle suppose que les universaux n'ont pas même toute la valeur scientifique, toute l'importance subjective que leur concédaient les thomistes. En effet, qu'on le remarque bien, les thomistes regardent sans doute le concept d'être comme *transcendantal*, c'est-à-dire comme ne rentrant pas dans la série logique des prédicaments. Mais aussi, ils veulent que ce concept échappe à toute prise intellectuelle, ou plutôt qu'il ne soit que le résultat de lointaines analogies. Dès lors tout ce qu'on saura sur cet être se bornera à quelques données plus ou moins vagues et dont les éléments seront empruntés aux êtres mêmes que nous voyons à travers les principes de la matière et de la forme. En d'autres termes, ou nous serons réduits pour l'être à une ignorance absolue, ou notre science sera une transformation, une épuration quelconque de ces principes. C'est ainsi que dans le thomisme toute la théorie des attributs naturels de Dieu repose sur la notion de Dieu regardée comme la forme des formes ou comme l'acte pur; c'est ainsi encore que l'âme était considérée comme l'acte ou la forme du corps vivant, et que la psychologie et la physiologie se fondèrent pendant des siècles sur cette notion de métaphysique. Vis-à-vis de cette notion et des systèmes dont elle était ou la conséquence ou le principe, les scotistes devaient soutenir que la forme ne contenait pas toute la réalité de l'être, et que l'être lui-même pouvait être étudié en dehors des concepts tout logiques de la matière et de la forme. Leur double théorie des *formalités* et de l'*hæccéité* les avait déjà jetés dans un monde supérieur à celui de la physique et des notions abstraites de matière et de forme que l'antiquité y avait trouvées. Leur théorie sur le caractère univoque du concept d'être leur faisait faire un pas de plus dans ce nouveau monde et leur faisait voir qu'il était celui de la vraie métaphysique.

Aussi la plupart de leurs arguments se peuvent-ils ramener à un seul : dans la doctrine des thomistes la métaphysique s'évanouit, et cependant il est certain que la notion d'être existe dans l'entendement humain, et qu'elle a fait jaillir une science qui lui correspond.

Nous terminerons en indiquant une forme assez curieuse sous laquelle les scotistes présentaient cet argument; elle rappelle d'une manière frappante un de ceux que Descartes développa, plus tard, avec le plus de complaisance. « Quand l'on a une idée, » disent-ils, « qui détermine dans notre esprit le phénomène de la certitude, tandis que l'on nie une autre idée, la première constitue un concept distinct de celle-ci, et ayant son unité comme son existence. » Ce raisonnement est tout semblable à celui des seconde et cinquième *méditations*; et les scotistes démontrent la distinction de l'être et de ses modes, comme plus tard les cartésiens démontreront la distinction de l'âme et du corps.

Nous avons déjà établi à quels principes historiquement très-importants se rattachent les discussions précédentes qui nous semblent, et qui seraient en effet aujourd'hui fort stériles, mais qui n'en ont pas moins été très-fécondes, puisqu'elles ont aidé la métaphysique moderne à se soustraire à la domination des vieux principes de la physique ancienne. Nous trouvons le même caractère à un autre débat en apparence fort singulier, qui s'agitait entre les thomistes et les scotistes. Les premiers soutenaient que l'être s'affirme *essentiellement*, ou, pour parler le langage des scolastiques, *quidditativement* (*in quid*) de tout ce dont il s'affirme; les scotistes le niaient. Cette négation avait une certaine importance, soit qu'on l'envisage en elle-même, soit qu'on la considère dans ses principes. D'une part, l'*être* devait s'étudier avec une méthode toute nouvelle, du moment que les rapports qu'il soutenait avec ses propriétés n'étaient plus identiques avec les rapports logiques de l'espèce avec le genre. D'autre part, pour défendre leur conclusion, les scotistes étaient obligés d'éclaircir et de développer ce principe de leur maître : *Idem est principium constitutivum rei ac distinctivum* (Scot., I, dist. 26, quæst. unic.). L'être est constitué par ce qui le distingue de tous les autres, ou par le principe d'individuation. Cette formule, très-peu réaliste, on en conviendra, joue un grand rôle dans la discussion dont nous essayons ici de retracer l'historique. Une fois admise, il fallait admettre que le principe de la généralité et le principe de l'individualité, dans l'être, sont irréductibles; et que, de même que dans le composé physique, la forme et la matière sont des éléments premiers, de même, dans le composé métaphysique, ce qui constitue l'être en lui-même, et ses dernières différences ou ce qui le spécifie, ne sauraient se ramener à un seul et même principe. Qu'on remarque bien cette expression de *dernières différences*; elle a sa portée dans le système scotiste qui admet que la forme,

envisagée d'une manière générale, n'est point une unité inflexible, et qui renferme divers éléments *formellement* distincts, ou, pour parler son langage, diverses *réalités ;* toutefois, parmi ces réalités, il en est une seule qui spécifie vraiment la substance ; et c'est ce qu'on appelle la dernière différence. Sans cette dernière différence, tout se confondrait, et ces différences *dernières* ne sont nullement identiques à l'*hæccéité* elle-même, laquelle n'est point constituée par un élément formel. Sans aucun doute, tout n'est pas parfaitement lié dans ce système, en apparence si logique, et l'on est tenté de se demander pourquoi l'*hæccéité* ne se confond pas avec l'être, si le principe distinctif des choses est leur principe constitutif Mais il n'en est pas moins vrai que cette théorie sur les modes de l'être qui ne s'en affirment pas quidditativement, bien que l'idée d'être s'applique d'une manière univoque à tout ce dont elle s'affirme, ouvrait à la métaphysique de nouveaux horizons.

Du reste, les scotistes avaient, aussi bien que leurs adversaires, le sentiment profond de la nouveauté de cette doctrine introduite par le chef de l'école franciscaine. On leur reprochait cet esprit de transformation philosophique qui était leur caractère; ils s'en faisaient honneur.

« Quand une doctrine nouvelle, » disaient-ils, « est appuyée sur le terrain ferme de la raison et en harmonie avec la vérité, lorsque de plus elle n'est pas opposée à la foi orthodoxe, il ne faut pas la mépriser. La loi, la doctrine de Notre-Seigneur Jésus-Christ était nouvelle dans son principe. On le voit par l'Evangile de saint Jean (XIII, 34), où il est dit : *Je vous donne un nouveau commandement;* et par l'*Epître aux Colossiens* (III, 9) : *Dépouillez-vous du vieil homme et de ses actes, revêtez-vous du nouveau.* Et par la *I*re *Epître aux Corinthiens* (V, 7) : *Purifiez-vous du vieux levain, afin que vous soyez une pâte toute nouvelle.* Aussi c'est avec raison que Tertullien, dans son livre *Contre les gentils*, condamne ceux qui dédaignaient, comme nouvelle, la religion orthodoxe.... Et les modernes ont bien le droit de s'approprier ce mot d'Anastase : « La vérité est un « champ ouvert à tous les esprits; on ne l'a « pas encore occupé tout entier, et de vastes « étendues ont été laissées aux générations « futures (205). »

Toutes les discussions entre thomistes et scotistes sur la nature de l'être se rapportaient à celles que nous venons de résumer et à la théorie des *formalités*. Les thomistes, qui dépouillaient de tout caractère univoque le concept de l'être, n'admettaient pas au fond qu'il pût être l'objet d'une science vraiment positive; l'être engagé dans la matière, le *composé physique* pouvait, suivant eux, être connu par l'esprit : mais, quant au composé métaphysique, quant à l'être que les sens et l'abstraction n'atteignent point, on pouvait dire ce qu'il n'était pas et non ce qu'il était. Qu'était-ce donc à leurs yeux que l'unité, la vérité, la bonté et les autres modes de l'être? de simples manières de le concevoir, quand on le comparait à tel ou tel terme qui diffère de lui, ou, pour tout dire en un mot, de simples négations. Saint Bonaventure avait déjà protesté contre une assertion aussi difficile à admettre ; et Vasquez, qui aime à suivre le thomisme, n'osait pas le suivre jusqu'à cette extrémité logique où il était contraint d'aboutir. Quoi! l'unité n'est rien de réel dans les choses! quoi! la bonté et la vérité ne sont que des attributs négatifs, des *privations!* Il était dur de le penser; mais, d'un autre côté, il n'était pas possible d'admettre que tous ces *modes* fussent des *réalités*, des *existences* à part l'être qu'ils modifient. Et puis comment l'esprit concevrait-il en lui des attributs positifs, quand il ne peut pas même le concevoir d'une manière univoque? Les scotistes se tiraient de cette difficulté par la théorie de la distinction formelle; et c'était une distinction de cette nature qu'ils établissaient, nous l'avons déjà dit, entre l'être et ses modes. Par là, remarquons-le bien, la théorie des facultés ou des puissances des êtres était toute changée. La cause efficiente, au lieu d'être placée en dehors de l'être qui agit et de constituer une chose distincte de lui, devenait une *réalité modale* qu'on ne pouvait en séparer; en un mot, l'activité était restituée aux substances — *Voy.* ACTION. — Les scotistes avaient parfaitement conscience de l'heureuse réforme qu'ils introduisaient à cet égard dans la métaphysique; ils invoquaient sa fécondité et ses résultats, lorsqu'ils défendaient leur doctrine de l'être et des modes de l'être (206).

On sait que les trois attributs que les scolastiques reconnaissaient dans l'être étaient : l'unité, la vérité, la bonté. L'unité, suivant les thomistes, n'était que l'absence de toute division dans l'être, et nous en avions une idée essentiellement négative. Il en était de même des deux autres modes, la bonté et la vérité. Suivant les platoniciens

(205) « Verum doctrina nova firmæ rationi innixa et veritati consona, nec fidei orthodoxæ opposita, non est spernenda. Nam Christi Domini lex et doctrina in suo principio erat, nova, ut patet *Joan.* XIII, 34 : *Mandatum novum do vobis*; et *Coloss.* III, 9 : *Exspoliantes vos veterem hominem cum actibus suis et induentes novum*; et *I Cor.* V, 7 : *Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio.* Unde merito Tertullianus lib. *Contra gentes* arguit eos qui orthodoxam religionem tanquam novam contemnebant... atque non incongrue a recentibus usurpatur illud Anastasii Sinaïtæ, lib II, epist. 35 : *Patet omnibus veritas, nondum esse occupata, multum ex illa futuris relictum est.* »

(206) « Tertio, inclinationes, capacitates et aptitudines naturales rerum non sunt conflictæ ab intellectu, nec cum eis prorsus coincidunt, cum ab eisdem prodeant et causentur : idem autem nequit esse producens et productum, causans et causatum, atqui passiones entis nihil aliud sibi velle videntur, quam ejus capacitates et aptitudines. Ergo ab ente, non ratione, sed formaliter dissident. » (COLUMB., *Metaph.*, lib. II, qu. 2, art. 2.)

du moyen âge, ces attributs et notamment la vérité n'étaient qu'un rapport entre les choses et l'intelligence divine : c'est ce qu'avaient enseigné d'une manière expresse Henri de Gand et ses disciples. Les scotistes réagissaient à la fois contre saint Thomas qui identifiait la nature de la chose et la vérité, et contre le *Docteur solennel*, qui les séparait par un abîme, plaçant l'une dans la substance qu'elle détermine et l'autre dans l'intelligence infinie. Ils disaient aux premiers : La vérité est si peu identique à la nature de l'être, que celle-ci peut être invisible sans que celle-là soit absolument cachée. Ils disaient aux seconds : Les choses ont une vérité, indépendamment de tout regard jeté sur elles par quelque intelligence que ce soit, c'est ainsi encore qu'elles sont douées d'unité et de bonté. N'est-il pas écrit dans la Bible : « *Dieu vit tout ce qu'il avait fait et tout cela était bon.* » *Vidit Deus cuncta quæ fecerat et erant valde bona.* (*Gen.* I, 31.) Ainsi, d'un côté, les scotistes s'appuyaient sur les Livres saints et sur le sentiment qui nous est intime que les qualités des choses leur appartiennent et ne sont pas placées en dehors d'elles; d'un autre côté, ils voyaient bien qu'on ne pouvait absolument confondre l'être avec tout ce que l'on en affirmait. Ils appliquaient donc, dans cette difficulté, la théorie favorite qui leur a fait donner le nom de *formalistes;* et la distinction qu'ils établissaient entre la quiddité de l'être et sa vérité les amenait à reconnaître que dans le cas même où l'essence des êtres est invisible, il y a encore de la vérité à y découvrir; et que par conséquent la science humaine n'a pas nécessairement pour objet la détermination de la nature intime et essentielle des choses. Nous montrons ailleurs quelle est la portée immense de cette idée qui aujourd'hui nous paraît si simple et qui n'a pourtant triomphé que grâce à une révolution intellectuelle. — *Voy.* les mots ESSENCE, SCIENCE, LOI. — *Voy.* aussi les notes additionnelles à la fin du volume.

P

PARALLELES DU THOMISME ET DU SCOTISME ou *COLLATIONES*. — On appelait ainsi un certain nombre d'ouvrages qui devinrent très-nombreux à partir de la fin du XIVe siècle. Ces *Collationes* étaient, on le pense bien, la comparaison des deux grandes philosophies alors régnantes : la philosophie dominicaine et la philosophie franciscaine, le thomisme et le scotisme. Il est aussi impossible de comprendre la scolastique en dehors de ces *Collationes* qu'il serait impossible, par exemple, de comprendre le mouvement de la pensée moderne en dehors du parallèle des écoles philosophiques française, allemande et anglaise. Nous donnons ici un premier aperçu du travail qu'on lira à la fin de notre second volume sur les doctrines comparées de saint Thomas, de Scot et d'Ockam. C'est une analyse très-rapide des deux principaux parallèles qui ont été faits sur les deux grandes philosophies; l'un a été composé par un écrivain à tendances éclectiques, Macedo; l'autre par un scotiste pur, Rada; un troisième qu'on lira ailleurs a été écrit au point de vue thomiste (207) *Voy.* art. GONET.

I. — COLLATIONES DOCTRINÆ SANCTI THOMÆ ET SCOTI CUM DIFFERENTIIS,

Auctore P.-M. Francisco a Sancto Augustino Macedo.

COLLATIO I ET II.

Les deux écoles sont d'accord sur cette thèse posée par saint Thomas : *Necessariam esse aliam doctrinam præter philosophicas disciplinas ad humanam salutem.* Mais la différence surgissait sur le mode de prouver cette thèse.

Comment ce que les philosophes appelaient les *formes surnaturelles* peut-il s'allier et s'unir aux *formes naturelles?*

La nature humaine peut-elle par ses propres forces s'élever à la foi?

Et sinon, comment démontrer la nécessité de la foi? Saint Thomas raisonnait ainsi :

« Homo ordinatur ad Deum, sicut ad quemdam finem qui comprehensionem rationis excedat. Finem autem oportet esse præcognitam hominibus qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem, unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fuerint quædam per revelationem divinam quæ rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quæ de ratione humana investigari possunt necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus et cum admistione multorum errorum homini proveniret. A cujus tamen veritatis cognitione dependet tota homini salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit. »

Mais Scot et les scotistes faisaient à cette argumentation un double reproche. 1° Pour le non chrétien, il n'est nullement démontré que l'homme soit ordonné pour une fin surnaturelle. La proposition de saint Thomas manque de preuve. En second lieu, l'argumentation de saint Thomas ne va qu'à une sorte de nécessité relative, *secundum quid. Ut certius, ut convenientius;* ce n'est pas là une véritable nécessité.

Les scotistes, pour échapper au premier

(207) Cette analyse n'est pas de nous; elle est d'un écrivain qui est lié avec nous par le lieu des idées et des sentiments, autant que par celui de la parenté, M. J. Morin.



reproche, établissaient une sorte de foi infuse :

« Necesse est habere lumen aliquod fidei a Deo infusum ad cognoscendum ordinari se ad fidem supernaturalem. Quo lumine fidei intellectus illustratus reponitur in statu supernaturali per lumen fidei. » Ce texte est de P. Macedo.

Ainsi cette foi infuse était comme une faculté endormie, qui faisait que l'homme était capable de recevoir la foi réelle et active.

Saint Thomas laissait une grande part à la raison humaine. Il admettait que par elle non-seulement on pouvait arriver à la connaissance de Dieu, mais encore, sinon acquérir la grâce, du moins se préparer à l'obtenir, en sorte que si un homme faisait un bon usage de ses moyens naturels, Dieu, plutôt que de le perdre par le défaut de la foi et de la grâce, ferait un miracle pour lui communiquer ces dons surnaturels, *vel inspirando, vel doctorem mittendo.*

Saint Thomas disait que deux sciences diverses pouvaient s'accorder sur le même objet. Ainsi, donnait-il pour exemple, l'astronome et le naturaliste arrivent l'un et l'autre à démontrer la sphéricité de la terre, mais par des voies opposées, savoir le premier par des procédés purement mathématiques, en dehors de la considération de la matière, et le second par l'observation de la matière. De même, la philosophie qui traite de l'être ne peut moins faire que de traiter de Dieu. Elle a donc une partie qui s'appelle aussi *théologie*, du même nom que la science purement divine.

Mais ce raisonnement n'échappait pas à la critique de Scot : « Si de cognoscibilibus in theologia est possibilis tradi cognitio in aliis scientiis, licet in alio lumine, ergo non est de his necessaria cognitio theologica. »

Les thomistes, et particulièrement Cajétan, pour sauver la nécessité absolue de la révélation surnaturelle, compromise par le raisonnement de saint Thomas, faisaient une discussion très-confuse sur la diversité de deux sciences qu'ils appelaient *diversa ratio cognoscibilis*, et qui, quoique *compatiendo identitatem aliquo modo alicujus conclusionis*, entraînaient cependant *diversitatem formalis objecti*; et, sentant le besoin de mieux établir la diversité de l'objet, ils s'en tiraient par une autre distinction, qu'ils dénommaient *diversitas habituum ad eumdem locum*. Ainsi donc, suivant eux, lors même qu'il paraissait que deux sciences affirment le même objet, il y avait cependant trois diversités : 1° *diversitas rationis cognoscibilis*; 2° *diversitas formalis objecti*; 3° *diversitas habituum*.

Il s'agissait ensuite de classer la théologie (*scientia divina*) dans l'ordre des sciences. Dans la langue de l'école, on appelait *scientia subalternata* la science qui n'emprunte pas ses premiers principes aux notions naturelles de l'intelligence humaine, mais qui puise ses principes dans les notions acquises d'une autre science. La science, au contraire, qui tirait directement ses principes de l'intellect était appelée *scientia subalternans*. Saint Thomas dénommait la théologie *scientia subalternata*, parce qu'elle emprunte ses notions premières à une autre science supérieure : celle par laquelle Dieu se connaît lui-même et est connu dans la vision béatifique par les saints. Scot rejetait cette classification.

« Quia ubi subalternata incipit, ibi subalternans desinit, sed hæc potest esse de iisdem de quibus est scientia beatorum. Ergo, etc. Propterea habens scientiam subalternatam potest habere scientiam subalternantem et e converso, sed in proposito est impossibile utrumque : 1° quia habens principia de conclusione, potest scire conclusionem; 2° quia principia subalternantis sunt universaliora, sic ordine cognitionis intellectualis prius nota. »

Scot faisait découler la théologie non des notions contenues dans la vision béatifique, mais de la foi, qui est une notion en soi obscure, et qui n'est pas le mode de connaître des bienheureux : « Sicut viator non potest clare videre, sic beatus non potest habere fidem. »

La question ci-dessus en amenait une autre : *An et quatenus theologia sit scientia?* Scot repousse l'affirmation absolue de saint Thomas. Il reconnaît que la théologie *in se et in intellectu divino* est une science d'une certitude absolue; mais il dénie ce caractère à la théologie *viatorum*, parce que celle-ci est *applicata ad cognitum per discursum syllogisticum.*

« Causatio scientiæ per discursum a causa ad scitum includit imperfectionem ex parte scientiæ, scilicet quod sit effectus æquivocus, et etiam potentialitatem ex parte intellectus recipientis. »

D'ailleurs cela résultait encore, suivant les scotistes, de ce que la théologie est fondée sur les notions nécessairement obscures de la foi : en sorte que quand un syllogisme avait pour l'une de ses prémisses un article de foi, la conclusion manquait par cela même d'évidence, et ils invoquaient cette règle adoptée par saint Thomas :

« Si qua esset scientia quæ non posset reduci ad principia naturaliter cognita, eam non fore ejusdem speciei cum aliis scientiis; neque univoce, sed æquivoce tantum existimandam scientiam. »

Collatio III.

I. — *Circa conservationem specierum intelligibilium.*

Au rapport de saint Thomas, Avicenne disait que cette conservation se faisait hors de l'intellect, et qu'elle s'opérait dans certaines puissances se rattachant aux sens, *in parte sensitiva*, et composant ce que les scolastiques appelaient *intellectus agens*, sorte d'intermédiaire qui élaborait les produits de la sensation et les transmettait à la faculté purement spirituelle appelée *intellectus possibilis*, dont l'office était de les transmuer en notions intellectuelles, *intellectualis mutatio*. Quant à celui-ci, qui est destitué d'organe

corporel, une fois l'acte d'intelligence consommé, l'image, ou *species intelligibilis*, cessait d'exister en son sein, et il ne pouvait faire ultérieurement un nouvel acte d'intelligence sur le même objet qu'en recourant (*convertendo se*) vers l'*intellectum agentem*, ou la faculté conservatrice, qui lui transmettait à chaque fois l'image, *speciem intelligibilem*. La fréquence de cet exercice de l'intellect lui donnait une sorte d'habileté ou d'habitude, *habitum scientiæ*. Ainsi la mémoire, non moins que l'imagination, n'était point placée *in parte intellectiva*.

Saint Thomas avait-il fidèlement interprété Avicenne? Cela paraissait douteux à Scot.

Quoi qu'il en soit, saint Thomas n'admettait point l'opinion par lui prêtée à Avicenne. Il soutenait que si les organes sensuels avaient la puissance de conserver les formes corporelles dont les impressions s'étaient une fois produites sur eux, à plus forte raison l'intellect, dont la nature avait beaucoup plus de stabilité et en quelque sorte d'immobilité.

Scot, sans combattre l'opinion de saint Thomas, combattait seulement son argument comme non concluant.

On voit mieux la différence des deux écoles dans la question de la nécessité de la conversion *ad phantasmata*. Saint Thomas admettait cette nécessité absolument pour tout acte de l'intelligence, parce que celle-ci étant destituée d'organe corporel, aucun acte ne saurait s'effectuer par elle, que par le secours d'autres puissances ayant à leur service des organes corporels : telles sont la sensibilité et l'imagination. Autrement l'intelligence, affranchie de l'organisme corporel, n'éprouverait aucun trouble, aucun empêchement par la lésion survenue dans cet organisme, ce qui est contre l'expérience. Il y a une proportion nécessaire entre la puissance de connaître et l'objet de la connaissance. D'où il suit que le propre de l'intellect angélique séparé d'un corps, c'est la substance intelligible non unie à un corps, et que le propre de l'intellect humain uni à un corps est la quiddité ou nature existante dans une matière corporelle, et que ce n'est que par le moyen de ces natures de choses visibles que l'on peut s'élever à une certaine connaissance des choses invisibles.

Après avoir réfuté l'argumentation de saint Thomas, Scot donne ainsi son opinion :

« Licet ergo quidditas non exsistat nisi in supposito vel singulari, potest tamen ab intellectu intelligi, non intelligendo quod exsistat in eo; et sic falsum est quod non possit intelligi quidditas, nisi exsistens in singulari intelligatur. Non enim est de ratione quidditatis, ut quidditas est, quod in singulari exsistat, licet non nisi in eo exsistat realiter. »

II. — *An intellectus mere passive se habeat intelligendo necne.*

La question était : *An intellectus mere passive se habeat intelligendo, necne.* L'affirmative semblait résulter des textes de saint Thomas, du moins s'il s'agissait de l'intellect appelé *possibilis*, au sein duquel les espèces transmises par cet autre intellect appelé *agens* enfantaient la notion intellectuelle. L'*intellectus possibilis* faisait le rôle d'une simple capacité, *tanquam materiale*.

Mais l'école scotiste, quoiqu'elle admît que l'*intellectus possibilis* était *potentia receptiva specierum*, soutenait cependant qu'il n'était pas *pura potentia, sicut materia prima*, mais bien *activa et operativa suorum actuum*. — « Cum sit spiritualis et viva debet active concurrere cum principio speciei ad productionem suarum cognitionum. »

Les deux écoles, au surplus, se fondaient sur des interprétations d'Aristote qu'elles faisaient chacune dans leur sens.

Cependant saint Thomas attribuait à l'intellect une opération active, la production du Verbe qui, suivant lui, n'était autre chose que le concept même de l'objet intellectualisé :

« Quicunque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit producit aliquid intra ipsum quod est conceptus rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens et ex ejus notitia procedens, quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo ipsius. »

L'école scotiste n'admettait pas que l'intellection et le Verbe fussent chose identique, mais seulement que le Verbe était le produit, la génération de l'intellection, qu'ainsi l'intellection était avant le Verbe.

III. — *Circa productionem verbi; sitne formaliter intellectio, an dictio.*

C'est la question précédente, mais transportée de l'intelligence humaine aux sublimités de l'intelligence divine. En théologie cela devenait la question si ardue de la procession des personnes divines.

Saint Thomas soutenait que le Verbe était l'intellection elle-même; Scot que le Verbe était l'expression de l'intellection, autrement dit la diction.

COLLATIO IV.

La théologie distinguait en Dieu : 1° l'essence, qui était la nature divine; 2° les attributs, qui étaient les propriétés appartenant à l'essence, telles que l'infinité, la toute-puissance, etc..; 3° les relations qui constituaient les personnes divines.

Mais les écoles disputaient sur ce qui constituait la distinction entre l'essence, les attributs et la relation.

Saint Thomas posait une simple distinction de raison, du moins entre l'essence et les relations ou personnes, admettant cependant que les relations, en tant que l'une était comparée à la relation opposée, avaient, *virtute oppositionis, realem distinctionem*.

Scot posait entre les essenees, les attributs et les relations une distinction qu'il appelait *formalem ex natura rei præcedentem omnem actum intellectus creati et increati*.

L'essence, disait-il, est absolue; les attri-

buts aussi sont absolus en soi, propriétés de l'essence, inexistants avec elle, la dénommant et la contenant, pour ainsi dire, comme étant ses passions; mais tandis que l'essence demeure en soi, se suffisant à elle-même, existant par elle-même, et sans détermination à une chose ou à une autre, à l'antérieur ou au postérieur, les attributs ont une double détermination, l'une à la nature à laquelle ils appartiennent, l'autre aux créatures vers lesquelles ils ont une direction, par exemple, la miséricorde de Dieu vers les hommes, *miserendo*, et la justice de Dieu aussi vers les hommes, *retribuendo*. L'essence est une; les attributs sont divers: *substantiæ qualitates*. Les relations qui constituent les personnes sont un complément de la nature divine ou essence. Elles sont entre elles respectives, allant l'une à l'autre, sans cependant être en réalité, *re*, choses autres que l'essence sur laquelle elles sont fondées. C'est de là que l'école de Scot faisait résulter la distinction *ex natura rei*. — « Quæ cum realis esse non posset, formalis esse debebat, orta ex diversitate formalitatum inexistentium rei divinæ, quæ cum una et eadem res esset, admittebat tamen illas formalitates diversas. »

Les deux écoles s'accusaient réciproquement. Celle de saint Thomas prétendait que la distinction de Scot était contraire à la simplicité de Dieu, en supposant une sorte de composition dans l'essence divine. D'après les scotistes, la distinction de raison de saint Thomas était incompatible avec la trinité des personnes. Et comme, des deux côtés, on s'efforçait de concilier son système avec les données fondamentales de la foi, il en résultait qu'au fond il n'y avait plus entre les deux écoles qu'une dispute de subtilités. Les scotistes expliquaient que leurs *formalités* n'avaient rien de contraire à la simplicité de l'essence divine. Les Thomistes expliquaient leur *distinction de raison*, non comme une pure considération ou une création de l'esprit humain, mais comme naissant *ex ipsa conditione rerum*. Et ils faisaient à ce sujet la distinction subtile *rationis ratiocinantis* et *rationis ratiocinatæ*.

Cependant la différence des écoles sur l'identité ou la distinction entre l'essence, les attributs et les relations, faisait naître une autre question, savoir si la puissance absolue de Dieu pouvait faire que l'essence divine pût être vue, abstraction faite des personnes, et une personne être vue sans les autres? Cela était nié par saint Thomas, en vertu de la simplicité de l'Etre divin. Dieu, disait-il, peut-être vu plus ou moins, mais il est vu tel qu'il est. Son incompréhensibilité n'est pas que quelque chose de lui ne soit pas vu, mais qu'il soit vu parfaitement, *non totaliter, sed totum*. — « Impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, et quod aliud remaneat. »

D'après Scot, et c'était une suite de sa distinction formelle, il n'y avait pas une impossibilité absolue et de contradiction, que l'intellect et la volonté humaine pussent avoir pour objet l'essence pure et non une personne, ou une des personnes ou non l'autre, quoique dans le fait la vision béatifique eût tout à la fois pour objet l'essence, les attributs et les personnes.

On demandait ensuite s'il était possible de voir les relations et les attributs sans voir en même temps l'essence.

L'auteur des *Collations* interprétant Scot, dans lequel la question n'est pas expressément traitée, répond négativement: — Les attributs n'étant que les *passions* de l'essence, ne peuvent être vus que d'une façon concrète avec elle. — Par exemple, la justice divine ne peut être conçue séparément de Dieu, autrement elle ne serait plus divine. De même les relations ne peuvent être vues sans l'essence à laquelle elles sont unies.

Sous la même coll. 4 est comprise cette question: *Circa propositionem, Deus est; sit ne per se nota, an non?*

Saint Thomas répond affirmativement que cette proposition, *in se*, emporte sa propre connaissance, renfermant le sujet et l'attribut, *prædicatum cum subjecto;* mais que pour nous *viatoribus*, elle n'est pas connue par son propre énoncé, *sed indiget demonstratione*. Cette démonstration doit se faire au moyen de choses qui ont moins d'évidence en elles-mêmes, mais dont la vérité est plus accessible à nous, hommes: *magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet effectus*. — Et ces voies démonstratives de l'existence de Dieu étaient de cinq ordres: *Scilicet, ex parte motus; ex ratione causæ efficientis; ex possibili et necessario; ex gradibus qui in rebus inveniuntur; ex gubernatione rerum*.

Scot n'admettait pas la distinction du *per se nota*, et *in nobis*, parce que la vérité d'une proposition doit être prise en elle-même et non pas de l'accident de l'intelligence. La proposition, Dieu est, *est per se nota cuicunque intellectui, licet non actu cognita*.

Saint Thomas tirait la démonstration de l'infinité de Dieu du fait que Dieu n'a point de limites. — Dieu est infini parce qu'il n'est pas fini. — Et quant au fait, saint Thomas argumentait ainsi: Tout ce qui est fini, l'est par la jonction de la matière et de la forme, qui se font limite l'une à l'autre: *Finitur materia per formam, et forma per materiam*. Mais il n'y a pas en Dieu jonction de la forme avec la matière. — Donc, etc.

Mais Scot s'élevant à une donnée plus haute, disait que l'infinité de Dieu ne pouvait résulter de l'absence d'une cause extrinsèque de fini. Il montrait ensuite que l'argument péchait. — Les anges seraient donc infinis, etc. — La raison du fini ou de l'infini est dans l'être lui-même.

« Quælibet entitas habet intrinsecum sibi gradum suæ perfectionis, in quo est finitum si est finitum, vel infinitum si est infinitum; si ergo sit finitum, non per aliud ens finitatur. »

C'est-à-dire que le fini n'est pas tel par la raison d'un autre être qui le limite, et qui



l'infini n'est pas tel par l'absence d'autres êtres capables de le limiter.

Scot tirait encore la démonstration de l'infinité divine *ex triplici entis primitate, scilicet, efficentiæ, finis et eminentiæ; quia primum efficiens; quia primum cognoscens; quia finis ultimus; quia eminentissimum...*

« Aliquod ens tripliciter primum in entibus exsistit in actu; istud tripliciter in entibus est infinitum; ergo aliquid infinitum ens actu exsistit, et in hoc probatum est esse de Deo. »

C'est certainement là la démonstration la plus élevée et de l'existence de Dieu et de l'infinité de Dieu.

COLLATIO V.

Sur cette question : *Sitne aliqua creatura simplex*, les deux écoles répondaient négativement, mais les démonstrations sont diverses :

Saint Thomas disait que toutes les créatures étaient composées soit *ex forma et materia*, soit *actu et potentia*, soit *ex participante et participato*. — *Qualibet creatura est ens per participationem.* — De Dieu seul est écarté *esse potentiale et esse per participationem.*

Scot, s'élevant au-dessus de ces rapports du tout aux parties, dit : *Solum Deum esse infinitum et a nullo perfectionem participare aut accipere posse, ac idcirco esse simplicem et purum, nec compositum, nec componibilem; at vero creaturas quæ sunt finitæ et limitatæ, participare actu et participare posse a Deo ulteriorem perfectionem, ac se esse perfectibiles.* (Ce texte est du P. Macédo.)

On demandait si Dieu pouvait être compris sous la dénomination d'un genre, *an Deus sit sub genere*. Saint Thomas et Scot répondaient négativement, le premier, parce que Dieu comprenant les perfections de tous les genres, ne pouvait être inclus dans un genre; ce qui aurait été un abaissement de sa perfection. Scot, tout en combattant à son ordinaire l'argumentation de saint Thomas, donne des raisons qui ne semblent guère différer : 1° L'infini comprend en soi toute espèce de perfection; et ne peut être conçu sous le rapport du moins de perfection et de perfectibilité. — Or, ce qui est sous un genre comporte nécessairement une partie de soi susceptible de perfectionnement. — Donc etc.,

Cependant, en tant que Dieu est être, n'y a-t-il pas entre lui et tous les autres êtres une appellation commune, *univocatio?* Saint Thomas le niait; mais Scot l'accordait, tout en soutenant que cette univocation entre Dieu et les créatures n'était point la même que celle qui existe entre les individus d'un même genre. Scot était accusé ici de contradiction, et ses partisans paraissent avoir beaucoup de peine à le dégager de cette accusation. On disait : La nature qui constitue tel genre, telle collection d'êtres est supérieure à chaque catégorie et à chaque être soumis à cette nature. Or, si la qualification *être* renferme Dieu, il y a donc quelque chose de supérieur à Dieu. Rada déclarait qu'il ne voyait aucun inconvénient à dire, *ens esse superius Deo in prædicando*. Il admettait qu'on pût dire : Dieu est *être*, pourvu qu'on ne dît pas : *ceci est un être, donc ceci est Dieu*. Mais d'autres scotistes, et notamment l'auteur des collations, n'admettaient pas la concession faite par Rada, *ens esse superius Deo*. — L'univocation *Deus est ens*, entre Dieu et les créatures, n'entraîne pas cette supériorité que, dans l'idée de genre, la nature commune a sur les êtres soumis à la même nature :

« Deus est ens et in re et in imaginatione ante omnem conceptum entis : nam est primum et supremum ens, et idea et fons totius entis, et nullum ens aut esse aut excogitari potest, cujus Deus non sit et exemplar et auctor. »

COLLATIO VI.

Les théologiens scolastiques élevaient leurs investigations jusqu'à cette puissance en vertu de laquelle le Père engendre le Fils : *Potentiam generandi*. On a déjà vu que saint Thomas disait que l'intellection elle-même était le Verbe; mais suivant Scot, l'intellection n'était que génératrice du Verbe. Scot l'appelle *principium formale actuum notionalium;* soit, *potentia generandi.*

Saint Thomas fait résider la puissance génératrice dans l'essence même ou nature divine, car les natures engendrent des natures semblables. La puissance génératrice ne réside pas dans les relations; ce n'est pas en vertu de la paternité que le père engendre, de même que ce n'est point en vertu de son individualité (*forma individualis*) que l'homme engendre. L'individualité constitue l'homme engendrant, non le principe *quo*, par lequel, il engendre. Autrement Socrates engendrerait Socrates. En Dieu, la paternité constitue la personne qui engendre, mais non la puissance génératrice; autrement le Père engendrerait le Père : *Sed id quo pater generat est natura divina.*

Scot ne conteste pas que le principe primordial de la génération divine soit dans l'essence divine; mais il ajoute que la puissance génératrice qui réside dans l'essence divine a pour complément la relation, *non per coprincipium, sed tanquam per conditionem quamdam ad generandum requisitam.* L'essence est *potentia remota ;* la relation, *potentia proxima, potentia activa, potentia productiva.*

On voit que, suivant Scot, entre l'essence divine, source principale, et le Verbe ou le Fils, il y avait un moyen qui était comme la seconde puissance, et ce moyen était la pensée divine, l'intellection : *principium formale actuum notionalium*, mais qu'aussitôt que l'intellection sortait du sein paternel par la *diction*, le Fils était produit.

COLLATIO VII.

Elle est relative à la procession du Saint-Esprit.

La première différence a pour sujet l'interprétation d'un passage de saint Jean Damascène d'après lequel le Saint-Esprit procédait du Père et non *ex Filio*, sed *per Filium*. Ces expressions ambiguës donnaient

lieu aux schismatiques grecs et nestoriens d'invoquer l'autorité d'un auteur sanctifié, adopté comme l'un des Pères de l'Eglise. Des docteurs catholiques, et notamment saint Thomas, accusaient Damascène d'avoir erré sur ce point. Mais Scot et son école établissent qu'il n'y a au fond qu'une différence de mots, et que l'expression *per Filium* sauve suffisamment l'orthodoxie du savant Père.

Dans la seconde différence, saint Thomas, examinant comment le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, dit :

« Procedit ab eis, ut amor unitivus duorum..... Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, in quantum est amor, quia cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. »

Scot dit au contraire :

« Essentia divina est formaliter infinita. Magis ergo spirabitur Spiritus sanctus voluntate, ut est essentiæ divinæ, quæ est objectum infinitum, quam ut est Patris, ut Patris et Filii, ut Filii....... Pater non spirat Spiritum sanctum, in quantum diligit Filium primo, nec Filius in quantum diligit Patrem. Sed Pater et Filius in quantum habent essentiam divinam præsentem, ut objectum primum voluntatis suæ. Similiter spirant in quantum habent essentiam præsentem, et non in quantum amatam actu, sed in quantum amabilem præsentatam actu intelligentiæ eorum. »

Mais étant donné que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, il était mis en question, savoir, si de possibilité absolue le Saint-Esprit n'aurait pas pu *spirari* par le Père seul, sans le Fils. Saint Thomas, faisant procéder le Saint-Esprit de la mutualité d'amour entre le Père et le Fils, était conduit à soutenir la nécessité de concours des deux personnes. Scot est d'un avis contraire en se fondant sur l'essence absolue qui est aussi complète *in uno supposito quam in duobus*, et qui est *principium agendi in uno sicut in duobus*. Ce n'est donc point la mutualité qui est le principe producteur, mais la volonté aussi absolue, aussi efficace dans l'un des deux producteurs que dans l'autre.

Collatio VIII.

Diff. IV. — *Circa rationem qua divus Thomas probat Deum non esse sub genere*

« Sanctus Thomas : *Quod Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud. Deus autem est principium totius esse; unde non continetur in aliquo sicut principium......* (1 p., q. 3, a. 5, c.)

« *Omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur quod omnia quæ diversificantur, secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.*

« *... Primum est et quasi principium aliorum præhabens in se omnia prædicta (id est omnes participationes) secundum quemdam modum unita. Et ita Deus est principium divinum, et omnia sunt unum in ipso.*

« *... Nihil habet esse nisi in quantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens, quasi causa omnis entis; sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis....*

« *... Quidquid est in genere habet suum esse determinatum ad unum genus. Sed esse divinum nullo modo terminatum ad aliquod genus; quin imo comprehendit in se nobilitates omnium generum ut dicit philosophus in v Metaph., ergo* Deus non est in genere substantiæ ......

« .... *Quarta causa est ex perfectione divini esse, quæ colligit omnes nobilitates omnium generum.* »

« Scotus : *Alii probant quarto modo Deum non esse in genere, quia continet in se perfectiones omnium generum. Sed istud argumentum non valet; quia continens aliquid continet illud per modum sui. Substantia enim, quæ modo est genus generalissimum, ut accipitur pro omnibus speciebus inferioribus, continet virtualiter omnia accidentia, ita quod si Deus sola individua substantiarum causaret, illa haberent in se virtutem, unde causaret omnia accidentia; et tamen non propter hoc negantur substantiæ creatæ esse in genere, quia continent actualiter accidentia per modum sui, non per modum accidentium. Igitur ex hoc solo quod Deus continet perfectiones omnium generum, non sequitur ipsum non esse in genere.*

« Ratio Scoti sumpta est ex simplicitate Dei compositionem ex genere et differentia excludente. »

Sectio II. — De univocatione entis.

« Sanctus Thomas 1 part., quæst. 13, sic : *Dicendum quod impossibile est aliquod prædicari de Deo et creaturis univoce.* »

« Scotus autem in 1, dist. 3, quæst. 2 : « *Non asserendo quia non consonat opinioni communi, potest dici quod non tantum in conceptu analogo, sed in conceptu aliquo concipitur Deus univoco sibi et creaturæ...*

« Et dist. 8, quæst. 3, et dist. 8 q...., ait : *Cum simplicitate Dei stat quod aliquis sit conceptus communis sibi et creaturæ, non tamen communis ut generis.* »

Les Thomistes reprochaient ici à Scot une contradiction avec le principe qu'il avait admis : *Deum non esse sub genere.*

L'auteur des *Collations* répond :

« Do conceptum et formalem et objectivum in ratione entis ad Deum et creaturam omnino, univocum et præcise æqualem et prorsus similem. Nego tamen rationem generis et prædicationem superioris de inferiori.... Ille conceptus univocus solum est comparativus et præcisivus nihil aliud affirmans de Deo et creatura, nisi quod conveniunt in ratione entis. Ut vero positio in genere alio modo procedit, operando circa illud ens ita præcisum, et applicando illud tanquam superius ad inferiora, unde

fuit abstractum... Contrahendo illam rationem communem ad particularia... Deus est ens et in re et in imaginatione ante omnem conceptum entis: nam est primum et supremum ens, et idea et fons totius entis, et nullum ens aut esse aut excogitari potest, cujus Deus non sit et exemplar et auctor... Ratio entis communicata creaturæ ab utroque præcisa in ratione entis est una et communis creaturis, alioqui non communicaret Deus veram et propriam rationem entis suis creaturis... Nec obstat participantis et participati. Nam hæc nihil nocet univocationi in re communicata, sed tantum involvit independentiam causæ et dependentiam causati... »

Diff. XI. — *An et quæ et quatenus sunt ideæ in Deo?*

« Convenit uterque doctor in eo quod Deus et se et alia a se cognoscat, id est, et suam essentiam et quidquid est in essentia, et cum essentia necessario conjunctum, et creaturas quæ sunt ab essentia et proprietatibus essentiæ diversæ. Et in eo quod Deus cognoscat omnes creaturas in quocunque statu possibili, futuro et actuali; et in eo quod omnes creaturæ sunt in Deo tanquam in causa prima universali virtualiter et eminenter, et tanquam in primo intelligibili secundum esse ideale.

« Differunt 1° in eo quod Scotus sentit essentiam divinam esse rationem cognoscendi creaturas per semetipsam et in semetipsa, seclusis illis respectibus idealibus ad creaturas sigillatim et individualiter sumptas, quas ponit sanctus Thomas; differunt 2° quod Scot ponit ideas in conceptu objectivo creaturarum; at vero divus Thomas in conceptu formali exprimente illa objecta cognita, nec eas distinguit ab essentia, imo in essentia illas constituit; differunt 3° quod Scotus attribuit creaturis quoddam esse cognitum, quod vocat diminutum, imo et productum in eo genere esse cogniti per intellectum divinum. »

Voici comment Scot résume la doctrine de saint Thomas :

« *Ponuntur igitur relationes esse æternæ in Deo ad alia a se cognita simplici intelligentia, et quod istæ relationes sint in essentia, ut est ratio cognoscendi, propter hoc quod nihil est ratio cognoscendi plura. nisi ut illa ratio appropriatur aliquo modo illis objectis cognitis; quod etiam confirmatur per hoc quod cognitio sit per simile; ergo oportet rationem cognoscendi habere aliquam rationem propriam similitudinis ad ipsum objectum cognitum. Per istam igitur determinationem et istam assimilationem rationis cognoscendi ad objectum ponuntur relationes æternæ, tanquam rationes determinantes essentiam ut ratio intelligendi, et quibus ipsa essentia sit distincte similis objectis cognitis.* »

Cajétan nie que cette analyse de Scot exprime sincèrement l'opinion de saint Thomas. L'auteur des *Collations* soutient au contraire que Scot a exprimé fidèlement saint Thomas, et pour le prouver il rapporte les textes suivants :

« Textus sancti Thomæ. — *Cum enim sciat (Deus) alia a se per essentiam suam in quantum est similitudo rerum....*

« .... *Necesse est quod omnia in Deo sint secundum modum intelligibilem....*

« ..... *Deus alia a se videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum in essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso... in quantum Deus continet species eorum...*

« ..... *In essentia Dei omnes species rerum comprehenduntur...*

« .... *Divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio unius cujusque, secundum quod diversimode est participabilis, vel imitabilis a diversis creaturis....*

« ... *Dicendum quod hujusmodi respectus quibus multiplicantur ideæ non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res..*

« ...*Dicendum quod respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo; non tamen sunt reales respectus sicut illi, quibus distinguuntur personæ, sed respectus intellecti a Deo...*

« ... *Dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas, vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius secundum quod formæ cogniscibilium dicuntur esse in cognoscente et quantum ad utrumque necesse est ponere ideas....*

« ... *Licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius: ideo habet rationem ideæ secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum...*

« ... *Plures ideæ sunt in mente divina, ut intellectæ ab ipso... unaquæque autem creatura habet proprium speciem, secundum quod participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ, et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ...*

« ... *Sicut artifex dum intelligit formam domus in materia dicitur intelligere domum: dum tamen intelligit formam domus, ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere dum intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu ejus, ut intellectas...*

« ... *Hanc autem rationem idealem impugnat Scot, et quoniam in ea erat etiam Henricus quatenus asserebat essentiam, prout erat comparata ad creaturas, esse rationem idealem creaturarum, contra utramque arguit.* »

« Textus Scoti. — (In q. 4 Prologi.) — *Vilesceret intellectus divinus pro eo quod pateretur ab aliquo alio ab essentia sua.*

« (Dist. 3 in 1, q. 3.) *Essentia divina sola movet intellectum divinum ad cognoscendum se et omnia alia cognoscibilia ab ipso intellectu.*

« (In l. 1 dist. 35, q. unica) *Hoc videtur vilificare divinum intellectum quia tunc esset passivus aliorum objectorum cognitorum.*

« (Quolib. 5, q. 5.) *Ex hoc sequitur quod objectum primum nempe ens infinitum, uti est essentia divina est objectum primum primitate adæquationis, quia sicut ostensum est de intellectu divino, intellectus divinus non habet adæquatum commune per abstractionem ab omnibus objectis, sed communitate virtutis ad omnia per se objecta; alias vilisceret ejus intellectio, quia posset immutari ab objecto finito.* »

L'auteur des *Collations* analyse ensuite la doctrine de Scot:

« Scotus ponit duplex objectum divinæ cognitionis, alterum primarium, alterum secundarium. Primarium est essentia quæ primo cognoscitur, et est ratio cætera cognoscendi. Secundum sunt creaturæ et hoc objectum cognoscitur virtute primi. Itaque prima intellectio divina est cognitio essentiæ sine ullo respectu, vel rei, vel rationis; secunda est creaturarum in essentia, immediate, nulla interveniente idea vel relatione, sive realis, sive relationis; quia intellectio divina se habet ad creaturas per modum mensurantis, cujus nulla est relatio ad mensuratum. Cognoscit divinus intellectus essentiam suam, et ex illius cognitione objectum secundarium, id est creaturas sine dependentia ab ipsis.... Deus intuetur primo suam essentiam secundum quod est in se formalis et absoluta; in ea vero sunt virtute ac eminenter creaturæ quæ per illam primam cognitionem non exprimuntur. Manent ergo in essentia, sed non declarantur nec exstant. Tunc in secunda, ut ita dicam, intellectione, attinguntur et exprimuntur, et apparent in essentia eas prius intra se continente, sed non prius declarante : quæ expressio in essentia est productio intelligibilis, per quam ponitur actualiter repræsentata in essentia et formaliter illa creatura, quæ in ea erat virtualiter ac eminenter. Illa manifestatio et repræsentatio per intellectum divinum est quædam productio in genere declarativo, per quam accipit creatura esse in ratione intelligibilis. Et hoc esse appellat Scotus esse *productum*; nam antea non apparebat, non exstabat, latebat contenta virtualiter in essentia, in qua erat veluti obrupta luminibus essentiæ formalis : quando per scientiam fuit excitata et declarata, cœpit exstare et manifestari, quæ exstantia et manifestatio est quædam veluti productio, ex qua provenit esse cognitum quod erat ante incognitum.... Verum quidem est quod ex ista declaratione creaturarum resultat in creaturis relatio ad Deum cognoscentem, iisque tribuentem illud esse cognitum, quæ est relatio dependentiæ ad intellectum producentem; quod idem vocat *diminutum*. Hujusmodi tamen relationes fundantur in creatura cognita, et in esse cognito producto post peractam cognitionem. Nihilominus non negat Scotus in tertio instanti rationis posse divinum intellectum comparare suam intellectionem ad rem intellectam et productam in esse cognito, fundando relationem rationis in se ad creaturam cognitam, quæ est tertii generis mensurantis ad mensuratum, quod ipsemet Scotus vocat tertium instans. Ac demum admittit posse item Deum in quarto instanti reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis cognita erit. Unde constat intellectum divinum unica et indivisa cognitione attingere omnes illas infinitas creaturas virtualiter contentas in essentia per unicam cognitionem in se indivisam, et solum ad illas terminatam, quæ est summa perfectio, longe major quam alia viæ Thomisticæ quæ inductis illis respectibus facit multiplicem ex parte rei, cognitionem secundum varios et infinitos modos assimilandi et imitandi. In hac enim essentia apparet affecta his respectibus et per eos quodammodo divisa et multiplicata cum mutuo respectu ad creaturas sibi correspondentes ex æquo, dum cognoscuntur, mediis illis formis, et respectibus idealibus. At vero in via Scoti essentia absoluta libera videtur ab omni respectu antecedente et mutuo ad creaturas, illarum domina et princeps, excitando eas, et extundendo per suam cognitionem, tanquam creatrix illarum, tribuens iis esse cognitum per cognitionem productum, cum summa dignitate divinæ cognitionis et maxima dependentia rerum a cognoscente.

« Audiamus hic Scotum : *Per hoc quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam, ut est ratio intelligendi, habet primum actum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito, et producendo illud in esse cognito, producit ipsum ut habet dependentiam ad ipsum, aut ut ad intelligentiam, et per hoc quod intellectio est ejus illud dependet ad istam intellectionem.*

« Nihil celebrius, tum in philosophia tum in theologia, ideis quas omnes et veteres et novi sapientes unanimi consensu receperunt. Platonem earum prope auctorem esse, Aristoteles, *Ethic.* libro, et Cicero, lib. III *De oratore* et lib. *De claris oratoribus*, et Augustinus, et Apuleius, imo et Justinus Martyr, affirmarunt. De ideis Plato in *Timeo* disputavit easque in mente divina collocavit. Verum quidem est Socratem eas ante Platonem induxisse..; ab eo ex Latinis illas accepit Cicero : *Ideas*, inquit, *rerum formas appellat Plato, easque gigni negat, atque semper esse ac ratione et intelligentia contineri, cætera nasci, occidere, fluere, labi, nec diutius esse in uno et eodem statu.* Et Augustinus, lib. *LXXXIII Quæst.*, q. 46 : *ideas primus* Plato *appellasse perhibetur. Sunt autem principales formæ quædam, vel rationes rerum, stabiles, atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ semper, eodem modo se habentes, quæ in divina intelligentia continentur....* Patres deinde illas et sacratius acceptas et melius intellectas celebrarunt, Dionysius Areopagita, Clemens Alexandrinus; hinc transierunt ad scholas D. Thomæ, prima part. q. 15, Scoti in 1, d. 35, q. unica..

« Has ideas videtur Scotus sustulisse... et prorsus abolevisse... ».



L'auteur des *Collations* argumente ici pour établir que la doctrine de Scot n'est pas inconciliable avec la théorie des idées.

Mais, suivant saint Thomas : *Idea sive exemplar consistit in conceptu formali*. Suivant Scot : *Ideæ rerum quæcunque sint in conceptu objectivo, non formali, constituendæ sunt*.

« Removenda est igitur illa vel calumnia vel objectio, Scotum ideas sustulisse; non enim eas sustulit, sed mutavit, et quas alii ante se theologi in conceptu formali expressivo posuerant, ipse in objectivo collocavit.

« Plato posuit ideas in rebus objectivis, non in conceptibus formalibus. »

Platon fut taxé par Aristote d'avoir placé les idées hors de Dieu, *extra Deum exsistentes*, et, pour cette raison, Aristote disait que Platon : ideas in objecto non in conceptu collocasse... Saint Augustin disculpe Platon, *dicens non eum composuisse ideas extra Deum, sed in mente divina*... D'où il suit que saint Augustin adoptait aussi la doctrine de l'objectivité *retenta re objecta, loco mutato*.

« 2° Ipsæmet res cognitæ sunt ideæ exemplaria, non earum formales conceptiones.

« 3° Illæ expressiones divinæ rerum cognitarum supponunt ipsas ut cognitas; ergo ab iis sumunt suam repræsentationem ; igitur exemplarium fontes sunt ipsæmet creaturæ cognitæ.

« 4° Constat non eadem ratione conditum esse equum et hominem ; sed hæc diversitas non oritur immediate ex ratione essentiæ sed ex ratione objectarum in ea rerum ; igitur eæ sunt ideæ et exemplaria. »

« Scotus in dist. 35 quæst. unica. — *Deus singula propriis rationibus format, non autem rationibus extra se; igitur rationibus in mente sua. Nihil autem est in mente sua, nisi incommutabile. Ergo omne formabile potest formare secundum rationem propriam æternam in mente sua. Nihil autem in mente sua tale ponitur nisi idea secundum istam descriptionem; igitur videtur quod lapis intellectus possit dici idea. Et ista ratio est æterna in mente divina ut cognitum in cognoscente per actum intellectus divini. Quidquid autem est in Deo secundum quodcunque esse, sive rei, sive rationis per actum intellectus divini, est æternum... Illud videtur consonari cum dicto Platonis a quo accepit Augustinus nomen ideæ. Ipse enim posuit ideas quidditates rerum, per se quidam existentes secundum Aristotelem et male, secundum Augustinum in mente divina et bene*....

« Scotus in dist. 1, q. 4 : *Omnia intelligibilia actu intellectus divini habent esse intelligibile et in eis omnes veritates de se relucent. Illa autem in quantum sunt objecta secundaria intellectus divini sunt veritates, quia sunt conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt lux quia manifestativæ, et sunt immutabiles ibi et necessaria*. »

L'auteur des *Collations* réfute ceux qui ont imputé à Scot l'erreur de Vicleff. Vicleff asserebat : *Omnem creaturam esse in Deo et vivere in Deo et esse æternam in Deo*... Unde sequebatur alia propositio : *Quælibet creatura est Deus*.

Mais Scot, au contraire, repousse une telle interprétation, en combattant Henricus, lequel : *ponebat creaturam ab æterno fuisse secundum esse essentiæ*. Scot, au contraire, pose expressément : *Creaturæ in esse cognito sunt omnino nihil et essentiæ et exsistentiæ*... Il dit simplement : *Est esse objective in divino intellectu... Est in esse alterius rationis ab omni esse simpliciter, et non est rationis tantum, sed etiam fundamenti absoluti, non quidem secundum esse essentiæ vel exsistentiæ, quod est verum esse, sed secundum esse diminutum, quod est esse secundum quid etiam entis absoluti, quod tamen concomitatur relatio rationis... Exemplum hujus: si Cæsar esset annihilatus, et tamen esset statua Cæsaris, Cæsar esset repræsentatus per statuam. Illud esse repræsentatum est alterius rationis ab omni esse simpliciter ; sive essentiæ, sive exsistentiæ ; sed totius Cæsaris et esse ejus, et in ipso secundum istud esse secundum quid potest esse aliqua relatio ad statuam.*

« Quærent tamen a me Thomistæ cujusmodi sit illud esse cognitum a Scoto excogitatum. Sit ne reale an rationis? Respondeo quærendo prius ex iis quale sit esse possibile creaturarum in eo statu, reale an rationis? Et interrogando moneo eos quod non est sola privata difficultas de isto Scotico esse cognito, cum sit possibilis ad esse possibile... Verum premor. Illa ratio est realis an rationis? Si pro reali intelligas esse actuale, vel essentiæ, vel exsistentiæ, nego. Si intelligas esse quiddam possibile, virtuale et eminentiale, concedo, quod habent capacitatem ad essendum in esse actuali et positivo.

« Quæ rationes ideales (*dit l'auteur des collations*) sunt penitus necessariæ et ante omnem actum liberæ voluntatis, cum versentur in rationibus necessariis essendi intelligibilibus et possibilibus, quæ antecedunt actus liberos divinæ voluntatis..... Nam distinguitur ratio intelligendi a ratione volendi, quod ratio intelligendi trahit ad se objecta, et in se transformat, vindicando sibi, non largiendo objectis. At vero ratio volendi erumpit et tendit ac fertur quodammodo extra se, et communicatur rebus amatis... Non apte accommodatur ideis formalibus rerum objectarum illa largitio nobilitatis et perfectionis quæ non exit e sinu illo et gremio intellectus, ubi res intelliguntur et exprimuntur trahendo ad se res intellectas, et vindicando sibi quidquid est in illis per imaginem et repræsentationem illarum. Aliter res habet in Scoti sententia, in qua divinus intellectus, cognita essentia, et objecto primario, cognoscit creaturas ut objectum secundarium, excitans illas et extundens præbendo iis esse cognitum et expressum, cum virtualiter et eminenter sint in essentia, et parturit quodammodo illas, dans illis esse intelligibile, per quod manent intra ipsammet essentiam cognitam, cum qua sunt idem in fundamento, et virtute fundamenti sunt ipsemet Deus, et ipsis Deus communicatur, iisque nobilitatem et perfectionem divinam impartitur. In



ea et per eam vivunt, lucent, æternant, communicante se iis essentia, non participante. Quid subtilius illo esse cognito? Quid ingeniosius illo esse producto? Quid acutius illo esse diminuto? Nova hæc sunt, et ante Scotum vix in scholis nota. Omnia erant communia; omnia vulgata et vulgaria. Bona quidem sed non mira; tuta sed non subtilia; apta sed non splendida; solida sed non aucta. Accessit Scotus, et divino suo ingenio addidit bonis admirationem, tutis subtilitatem, aptis splendorem, solidis acumen. Extulit quæ jacebant; protulit quæ latebant; illuminavit quæ caligabant, et ad imitationem intellectus Domini, qui res quæ eminenter tantum et virtualiter erant in essentia excitavit et declaravit, et ad esse cognitum perduxit, Scotus subtilissimo suo ingenio, quæ intra sinus reconditos theologiæ occultabantur, eruit, protulit, illustravit, et ad unum scholasticum exercitiumque reduxit. »

COLLATIO IX.

DIST. III. — *De ratione et modo quo Deus est ubique.*

Suivant saint Thomas, *per operationem*.

Suivant Scot, *per immensitatem*. (Vide RADA, *Controvers.*)

DIST. IV. — *An res sint præsentes Deo in æternitate.*

« . . . . *Æternitas est immensa et infinita, et per consequens sicut immensum est simul præsens omni loco, ita æternum est simul præsens omni tempore.* (SCOT.) —Concordant Thomistici; Scotus vero negat physicam et realem rerum in æternitate cum Deo coexsistentiam.

« Sanctus Thomas affirmat necessitatem hujus exsistentiæ rerum tanquam medii ad cognoscendum futura contingentia.

« Scotus animadvertit: 1° In Deo non esse voluntatem liberam ad actus oppositos, sed ad objecta et effectus diversos, quia si esset libera ad oppositos actus, esset imperfecta sicut humana, quæ, quia est finita et limitata, non potest invariata tendere in diversa objecta, quod divina potest, quia infinita et illimitata. 2° Voluntatem nostram considerari tripliciter, uti productivam actus, uti receptivam ejusdem, uti operativam; divinam vero non esse productivam, nec receptivam sui actus, sed solum operativam circa objectum, et in hoc ejus constitui libertatem. 3° Voluntatem divinam nihil necessario velle præter essentiam divinam, et intrinseca illius essentiæ, alia velle contingenter.

« His in adversis, Scotus ita proponit sententiam suam : *Viso de contingentia rerum* (dist. 39) *quantum ad exsistentiam et hoc considerando respectu voluntatis divinæ, restat videre secundum principale, qualiter cum hoc stat certitudo scientiæ ejus. Hoc potest poni dupliciter. Uno modo per hoc quod intellectus divinus videt determinationem voluntatis divinæ, videlicet illud fore pro A, quia voluntas illa illud determinat fore pro eo. Scit enim voluntatem illam esse immutabilem et non impedibilem.... Potest poni aliter: quod intellectus divinus aut offert simplicia quorum unio est contingens in re; aut si offert complexionem, offert eam sicut neutram, et voluntas eligens unam partem, scilicet conjunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illud determinate esse verum. Hoc erit pro A; hoc autem exsistente determinate vero, essentia est ratio intellectui divino intelligendi istud verum. . . . . Sicut essentia divina est ratio cognoscendi simplicia, ita et complexa talia. Tunc autem non sunt vera contingentia, quia nihil est tunc per quod habeant veritatem determinatam. Posita autem determinatione voluntatis divinæ jam sunt vera, et hoc erit ratio intellectui divino intelligendi ista.* »

Quomodo stet libertas humanæ voluntatis cum hisce liberis decretis. — De radice contingentiæ.

« *Judicium P. Francisci a Scoto de his quæstionibus.* — Et quidem in prima de præsentia rerum in æternitate apertissime judicat Scotus eam nec esse veram, nec necessariam ad certam et infaillibilem notitiam contingentium... Quia solis est præsentia objectiva in divinis decretis ex Scoti sententia... Nec valet dicere hoc ad Dei perfectionem spectare, qui cum sit æternus, debet omnia in sua æternitate tempora et quæcunque in ea successive exsistent continere. Respondetur quippe verum id esse, sed ad id sufficere, ut cum res fuerint præsentes et creatæ in tempore, illas comprehendat in sua æternitate et illis omnibus coexsistat, ita ut nihil sit suo tempore productum, quod non exsistat intra æternitatem, ac in ea non contineatur... Quod attinet cognitionem Dei, hæc non indiget illa præsentia actuali ad notitiam rerum, cum omnia cognoscat intra se in sua essentia et decretis, ac uti est in omnibus præsens et assistens intime, omnia continens et complectens, ut nihil extra ipsum exsistat, moveatur, sentiat, nihil extra se potest cognoscere. Quæ enim nobis dicuntur extra Deum produci et esse actualiter, ea non sunt quidem intra Dei essentiam, ut sint in Deo sicuti ideæ ac possibilia; verum non sunt extra Deum quasi avulsæ a Deo, et quasi per se, ac sine illo sint et operentur. In omnibus præsens est. Omnia gubernat, animat et regit. Itaque quæcunque sunt, in quocunque sint statu, non extra Deus cognoscit, sed vel in se cum habent esse eminenter ante esse actuale, vel in se ipsis id est intime et immediate conservando et cooperando, et præmovendo et revocando ad se omnia, quæ cognoscit. Nec mutuatur a creaturis principia cognoscendi, ne vilescat ejus intellectus; ac sicuti illis dat esse, ita tribuit et cognosci... Quemadmodum sol res alias illustrat, estque eis ratio videndi; nec ab iis acciperet, si videre oculis posset, lumen ad videndum, ita Deus cum res creatas intuetur, affert iis lumen, ut a se in eo videantur, non ab iis accipit lumen ut videat...

« Modus cognoscendi in divino decreto ipsa futura inductus a Scoto est maxime idoneus, quia cum decretum liberum Dei sit rei futuræ causa exsistendi, idem etiam ei-

dem est causa cognoscendi ut a quo sumitur ratio essendi contingenter, sumatur ratio cognoscendi infallibiliter. Unde ante decretum neutra sunt, id est, indeterminata, et nullius certæ ac determinatæ veritatis. Extrahitur sane a statu possibilitatis per liberum decretum res possibilis, et ponitur in statu futuro, fitque decretum radix contingentiæ in rebus, quod est etiam in Deo liberum et contingens, et communicat rebus suam conditionem, hoc est liberum quod potest esse et non esse; nam illud decretum hanc conditionem habet, nec enim est necessarium in Deo, quia potest non esse. Quanquam autem sit immutabile cum est, hoc habet per necessitatem consequentiæ.

« Hanc libertatem et contingentiam participant res liberæ, ac contingentes, quæ possunt esse et non esse, et contingenter exsistunt ac sunt; sed postquam exsistunt ac sunt fiunt infallibiles et immutabiles, similes decreto, eadem necessitate consequentiæ, quæ non tollit contingentiam nec aufert libertatem, huic autem nocere antecedens decretum non potest, cum illud sit liberum et contingens simpliciter et rebus tribuat simile esse contingens et liberum, nimirum ut sint et exsistant contingenter, sicut illud est. Quare non immutat nec pervertit naturas rerum decernendo eas contingenter et libere. Sicut enim est liberum in se et contingens, ita libere ac contingenter decernit ut creaturæ libere ac contingenter sint et exsistant, nulla inducta necessitate... Creatura decreta libere per liberum decretum exsistit libere, et si natura sua libera et contingens est, et libere et contingenter operatur, non aufertur ei suus connaturalis modus operandi ex vi decreti eam ponentis, cum illud et liberum sit et libere et contingenter ponatur... Non inficior Deum per voluntatem suam liberam posse ponere effectum necessarium; potest enim necessitare si velit voluntatem. Sed tunc ponet aliquid quod inferat necessitatem et nec sit principium contingens nec liberum; uti, v. g., aliqua prædeterminans antecedenter physica qualitas quæ compelleret et trudaret necessario voluntatem. Major illa Thomistica et vehementior. Tum enim voluntas per se libera et contingens necessitaretur, sed per impressionem mediatam necessariam, et mutaretur modus operandi de contingenti in necessarium...

« Scotus vidit contra procedi in causa et principio libero, quod sinit res operari secundum suam naturam et conditionem, accommodando se et applicando concursum proportionate et temperate juxta exigentiam earum... Quare antecedentiam decreti nullam imponere necessitatem rebus contingentibus, cum contingenter decernerentur, et sinerentur esse et operari contingenter, conservata natura libera... Jure igitur non timuit admittere ista decreta antecedentia Scotus, quia intellexit nihil nocere libertati, nec contingentiæ rerum; ac insuper perspexit decreta concomitantia, ex formidine et metu lædendæ libertatis inducta non posse cum veritate consistere. »

Collatio X

I. — *De prescientia divina.*

« Ex mente Augustini proponitur. Ea scientia duplex : 1° necessaria possibilium quæ simplicis intelligentiæ appellatur; 2° libera futurorum quæ visionis dicitur.

« *Necessaria :* Intelligibilis mundus divinæ sapientiæ ratio est; mundus vero sensibilis in tempore a Deo conditus, divinæ sapientiæ effectus et exemplum.

« Augustinus : *Nec Plato quidem in hoc erravit, quia mundum intelligibilem dixit... mundum quippe intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommunicabilem, qua fecit Deus mundum, quam qui esse negat, sequitur ut dicat irrationaliter Deum fecisse quod fecit; aut cum faceret vel antequam faceret, necesse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat, si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum.*

« Huc spectat illa celebris et toties usurpata ab Augustino doctrina de angelorum scientia matutina et vespertina, quas ille divino suo ingenio excogitavit. Nec enim aliud scientia matutina est quam ea cognitio quam habuerunt angeli de rebus a Deo conditis in ideas divinas intuentes; in quibus erat ratio exemplaris omnium rerum condendarum.... Esse vero hanc scientiam possibilium necessariam constat, quia versatur in possibilibus quæ necessario possibilia sunt.... Itaque antecedit ista scientia omne decretum liberum Dei et ipsammet voluntatem, uti est libera creandi potentia, ut sit ejus veluti regula et exemplar. Unde ex duplici capite necessitas oritur, altera ex parte perfectionis scientiæ divinæ, cui nihil incognitum esse potest nec debet; altera ex parte voluntatis liberæ ad creandum, cui necesse est proponi ab illa scientia quid et quomodo sit agendum, ut rationaliter velit et possit operari.

« Augustinus, *Confessionum* cap. 38 : *Nos itaque ista quæ fecisti videmus quia sunt; tu autem quia vides ea sunt; et nos foris videmus quia sunt, et intus quia bona sunt. Tu autem ibi vidisti facta ubi vidisti facienda.* Idem, *De civitate Dei*, lib. II : *Una sapientia est in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommunicabiles rationes rerum etiam invisibilium et incommutabilium, quæ per ipsam facta sunt, quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet artifice homine recte dici potest. Porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quæ noverat; mundus nisi notus non potest.... Si ergo Christus est sapientia Dei, et psalmus dicit : « Omnia in sapientia fecisti* (*Psal.* CIII, 24), *» omnia sicut per illum facta, ita in illo facta sunt.* »

II. — *De scientia possibilium.*

« Sanctus Augustinus : *Si omnia in ipso facta sunt, omnia vera sunt, est autem in ipso sapientia spiritualiter ratio quædam qua terra facta est, et vita est...*

« Addit : *Quia sapientia Dei per quam facta sunt omnia secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia. Hinc quæ fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt; sed quidquid factum est, vita in illo est...*

« Idem lib. *LXXXIII Quæst.*, q. 46 : *Sunt namque ideæ principales formæ quædam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles quæ ipsa formatæ non sunt, ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ in divina intelligentia continentur.... Omnia ratione sunt condita... Singula propriis creata sunt rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam proprium intuebatur. Harum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est...* »

III. — *De scientia futurorum, sive libera.*

« Augustinus eam præscientiam defendit, lib. v *De civitate Dei*, c. 9, adversus Ciceronem negantem : *Nam et confiteri esse Deum et negare præscium futurorum apertissima insania est.... Non timemus ne ideo non voluntate faciamus, quod voluntate facimus, quia id nos facturos esse præscivit, cujus præscientia falli non potest... Cicero utrumque arbitratur esse non posse. Sed si alterum confirmatur, alterum tollitur. Si elegerimus præscientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium. Si elegerimus voluntatis arbitrium, tolli præscientiam futurorum. Itaque ex his duobus, eligit liberum arbitrium; quod ut confirmaretur, negavit præscientiam futurorum, atque ita dum vult facere homines liberos, facit sacrilegos. Religiosus animus utrumque eligit, utrumque confitetur et fide pietatis confirmat... Qui rerum causas præscivit, profecto in iis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse præscivit... Neque ideo peccat homo quia Deus illum peccaturum esse præscivit; imo ideo non dubitatur ipsum peccare cum peccat, quia ille cujus præscientia falli non potest, ipsum peccaturum esse præscivit, qui si nolit, utique non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille præscivit....*

« Augustinus vero in divinæ voluntatis decreto antecedente ad liberas voluntates hominum collocabat; illud quippe afferre certitudinem et servare libertatem asserebat. »

IV. — *De scientia conditionata.*

L'auteur admet en Dieu et il dit que presque tous les théologiens admettent en Dieu la science des futurs conditionnels, à l'exception de quelques-uns qui nient l'existence des futurs conditionnels. Si, disent-ils, ces conditionnels ne sont pas certainement futurs, alors ils sont dans la catégorie des simples possibles, etc....

Mais la grande question soulevée entre les théologiens porte sur le mode de connaissance de ces futurs conditionnels, et sur la doctrine soulevée par les Jésuites sous le nom de *scientia media*, ou *scientia conditionata*, à la différence de la science *conditionatorum*.

« Scolæ Jesuitarum affirmabant ea cognosci, præciso omni divino decreto, in cooperatione humani arbitrii cum gratia in tali vel tali circumstantia congruenter ad auxilium .indifferentis oblatum gratiæ constituti... Duas causas afferunt asserendi scientiam mediam, unam ut Deus prudenter ac certo prævideat futura; alteram, ne lædat arbitrii libertatem per illud antecedens divinæ voluntatis decretum prorsus auferendam...

« 1° Nisi Deus præsciat in quo statu ponenda et in quibus circumstantiis locanda voluntas, et quod illi auxilium sit offerendum, et qualis ejus sit proportio ad voluntatem, non poterit Deus cognoscere determinationem illius ad operandum, nec decernere operationem liberam futuram....

2° Si Deus antecedenter per suum decretum determinet voluntatem ad operandum, auferet ei indifferentiam et libertatem.

« Proponitur sententia opposita de scientia conditionata nixa divinis decretis, et probatur rationibus. »

(*Textes de saint Thomas prouvant qu'il repousse « scientiam conditionatam » ou « mediam. »*)

« Quid sit Scoti de scientia media sententia ?

« *Resp.* Plane contraria. Constat... futura contingentia non habere certam et determinatam veritatem ante decretum liberum divinæ voluntatis....

« Scientia media a doctrina sancti Augustini prorsus aliena esse monstratur. »

COLLATIO XI.

I. — *De consensu ac dissensu sancti Thomæ ac Scoti circa prædestinationem.*

L'auteur cherche à faire concorder les opinions des deux théologiens.

« Constat de reconvenire utrumque et Angelicum et Subtilem doctorem, nimirum prædestinationem esse actum gratuitum et liberum divinæ voluntatis, ante omnia merita prævisa, tum exclusis naturalibus quæ Pelagiani astruebant, tum præcisis supernaturalibus cum gratia, quæ quanquam intervenerint in exsecutione ad comparandum finem beatitudinis, non fuerunt ullo modo rationes ad eligendum, sed potius effectus orti ex electione. »

Cependant Scot après avoir cité et expliqué l'opinion de saint Thomas, met en regard celle de Henri : « Asserentis usum liberi arbitrii bonum prævisum a Deo esse causam prædestinationis quam Scotus non rejicit, sed uti probabilem defendit; atque adeo medium ita se præbet inter utramque et ad placitum remittit legentis. Sic enim : *Eligatur quæ magis placet dum tamen salvetur libertas divina sine aliqua injustitia, et alia quæ salvanda sunt circa Deum, ut liberaliter eligentem.*

« Utrum prædestinatio sit actus intellectus, an voluntatis ? » — Suivant saint Thomas : « intellectus; » suivant Scot : « voluntatis. »

II. — *De nomine, re, doctrina prædestinationis* (Præfatio.)

« Utrum prædestinatio accipiatur semper



in meliorem partem, et an etiam in deteriorem sumi possit? Certum est in meliorem partem plerumque accipi... nam prædestinati proprie dicuntur electi. Reprobi autem proprie præsciti... prædestinatio est tantum de bonis, præscientia autem tantum de malis. »

COLLATIO XII.

I. — *De reprobatione.*

« In collatione opinionum sancti Thomæ et Scoti observavimus Scotum non posuisse causam prædestinationis ex parte nostra, posuisse autem reprobationis.

Deus... misertus communis ruinæ ex meritis Christi elegit quosdam ex illa massa damnata ad suam gloriam, et iis mediam ad eam consequendam præparavit, cæteris derelictis in eadem massa, ubi et uti erant... »

Telle est l'opinion de saint Augustin rapportée par l'auteur, et il s'efforce d'y ramener Scot...

II. — *De voluntate Dei generali circa salutem omnium*

Doctrine de la volonté antécédente et de la volonté conséquente.

« Utrum et quomodo Deus provideat omnibus auxilia sufficientia? »

COLLATIO I. (T. II in II *Sentent.*)

Diff. I. — *De relatione creaturæ ad Deum.*

« Controversia est : quid creatio (208) et quomodo distinguatur a creaturis? Omnes scholæ docent creationem non esse mutationem cum ex alio et in subjecto non fiat, nec aliud in aliud transeat et mutetur, an et quid sit? ambigunt. Quidam recentiores aiunt esse influxum quemdam realem emanantem a Deo in creaturam, sane absolutum, per quem fit creatura, non autem relationem, quia hæc supponit rem creatam et est superior absoluto, cum tamen creatio antecedat creaturam cujus est fieri. Alii cum antiquis communiter docuerunt creationem non esse quid absolutum sed relativum, atque adeo relationem ipsam, per quam creatura fit, ac dependet a Deo creante. Ita sanctus Thomas cum sua schola et Scotus cum sua... manent ergo quasi duæ oppositæ sententiæ. Tertiam facit Henricus, sentiens creaturam referri se ipsa, nec in ea distingui absolutum a relativo, ac idem prorsus esse creari ac referri. Quare hæc sententia est extremum oppositum alteri extremo D. Thomæ. Nam hic docet creationem esse relationem distinctam aliter a re creata et omnino accidens. Henricus autem docet, creationem esse prorsus idem cum re creata absoluta. Scoti vero sententia verius media est, docens creationem esse quidem relationem, sed formaliter solum distinctam a re creata, quæ est illius fundamentum. Unde realiter est idem cum fundamento, formaliter vero diversa. »

Diff. II. — *Utrum angelus et anima differant specie?*

« Sanctus Thomas in 2, dist. 3, quæst. 1: *In homine*, inquit, *est intellectus; non tamen propter hoc in ordine intellectualium proprie ponitur; quia illa substantia intellectualis dicitur, cujus tota cognitio secundum intellectum est : quia omnia quæ cognoscit subito sine inquisitione sibi afferuntur; non autem ita est de cognitione animæ, quia per inquisitionem et discursum rationis ad notitiam rei venit, et ideo rationalis dicitur; quia ejus cognitio secundum terminum tantum et secundum principium intellectualis est : secundum principium, quia prima principia sine inquisitione statim cognoscit; unde habitus principiorum indemonstrabilium intellectus dicitur : secundum terminum vero, quia inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur : et ideo non habet intellectum ut naturam propriam, sed per quamdam participationem. Ratio autem de Deo et de angelis dicitur; tamen alio modo sumitur secundum quod omnis cognitio immaterialis ratio potest dici, prout dividitur ratio contra sensum et non contra intellectum.....*

« *Angelus habet plus de actu quam anima, et minus habet de potentia; participat quasi in plena luce naturam intellectualem. Unde intellectualis dicitur. Anima vero extremum gradum in intellectualibus tenet; participat naturam intellectualem magis defective, quasi obrumbrata, et ideo dicitur rationalis, quia ratio, ut dicit Isaac in libro « De definitionibus » oritur in umbra intelligentiæ..... Quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie; sed animæ et angeli sunt diversæ operationes naturales; quia mentes angelicæ simplices et beatos intellectus habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem. Anima igitur et angelus non sunt ejusdem speciei.* »

Scot résume ainsi l'opinion de saint Thomas, in 2, dist. 1, quæst. 5 :

Aliter dicitur quod gradus intelligendi major vel minor in angelo et in anima est principium distinctivum unius ab alio; quod confirmatur per simile, quia anima sensitiva non videtur distingui in brutis, nisi secundum diversos gradus sentiendi, et ibi tamen est differentia specifica. Igitur ita potest esse hic penes diversos modos intelligendi, perfectiorem scilicet et imperfectiorem. Quis autem sit iste distinctus modus intelligendi? Ponitur quod angelus intelligit sine discursu, et anima intelligit cum discursu loquendo de intellectu naturali, et isti sunt modi distincti specie et sunt intellectualitatis alterius et alterius speciei.

Puis Scot réfute ainsi la doctrine qu'il vient de résumer :

Prima distinctio entis non est per naturam...

(208) « Qu'est-ce que la création? Le terme de l'action de Dieu produisant hors de soi. L'action dans son principe et dans son mode appartient donc à l'ordre infini, à l'ordre divin. Car ce principe, c'est Dieu et son mode d'agir dérive directement de son essence. L'action, dans son terme, appartient à l'ordre fini, à l'ordre créé. Car ce terme, c'est la création même. » (LAMENNAIS, *Esquisses.*)

ram suam, in quantum est principium talis operationis, sed per naturam suam, ut hæc natura, licet per identitatem ipsa sit principium talis actus secundi... ita dico in proposito quod licet natura angelica sit principium intelligendi et volendi, et anima similiter, ita quod istæ potentiæ nihil dicunt essentiæ animæ additum. Tamen primum hic et ibi est hæc natura et illa natura ad se, et ista distinctio prima est, ad quam sequitur illa distinctio principiorum operandi sive ejusdem actus, sive operationum aliarum. Quia enim est hæc natura, ideo et principium talis operationis et non e contrario.

Diff. III. — *Circa ævum et æviterna.*
Diff. IV. — *De loco angelorum.*

Suivant saint Thomas : *Per applicationem virtutis, id est per operationem.* — Suivant Scot : *Ratio essendi in loco angelo est sua substantia.*

COLLATIO II.

D. I. II. — *Utrum angeli diversitatem habeant in specie et numero et quod sit et quale ejus principium.*
Diff. III. — *De cognitione angelica.*
Diff. IV. — *De cognitione angelica circa Deum.*

COLLATIO III.

Diff. I. — *Circa cognitionem matutinam et vespertinam angelorum.*

« Sanctus Thomas : *Sicut in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus. Ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina, et hæc est secundum quod res sunt in Verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatæ secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina.*

« Scotus. *Dies illi sex non erant in successione temporis, sed in cognitione angelica creaturarum ordinem naturalem habentium : ita quod prius naturaliter novit angelus creaturam in Verbo; secundo in genere proprio, et non stando ibi rediit in Verbum.* »

Diff. II. (Sect. 2). — *Utrum una species certa et determinata possit plura et distincta objecta repræsentare.*

« Affirmativa pars probatur argumento D. Thomæ exposito a Cajetano. Quanto aliqua ratio cognoscendi est immaterialior, et actualior, tanto repræsentat universalius et purius; sed species quædam sunt nobiliores et immaterialiores aliis, ergo istæ repræsentabunt universalius, ac proinde continebunt in sua repræsentatione plura objecta. Apparet illud in specie intellectiva respectu speciei sensibilis; nam illa quia est superior et spiritualis, multo plura quam hæc quæ est inferior et materialis repræsentat.

« Respondetur negando perfectionem repræsentandi sequi universalitatem et actualitatem speciei; cum sequatur expressionem et perspicuitatem, qua fit ut limpidius res cognoscatur. Hæc autem limpiditas major est in specie speciali, quam in universali, quæ non adæquatur objecto, nec illud particulari expressione repræsentat. Alioqui omnis species nobilior expressius effingeret objectum, quod est negandum, cum species corporeæ oculares repræsentant proprie ac intuitive objectum quod spirituales tanto nobiliores abstractive et obscure interdum repræsentant. »

Diff. III. (Sect. 1). — *Utrum in angelis sint intellectus agens et possibilis?*

« Sanctus Thomas : *Contra est quod in nobis intellectus agens et possibilis est per comparationem ad phantasmata.... Dicendum quod necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quod nos invenimur quandocunque intelligentes in potentia et non in actu. Unde oportet quamdam virtutem quæ est in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere; sed reducitur in actum eorum, cum fit sciens, et ulterius cum fit considerans : et hæc virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturæ rerum materialium quas nos intelligimus non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed solum sunt intelligibiles in potentia extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret illas naturas intelligibiles actu, et hæc virtus dicitur intellectus agens; utraque autem necessitas deest in angelis*, etc.....

« Scotus contra : *Angelus habet intellectum agentem et possibilem. — Probo antecedens : Potentia activa quæ non est imperfectionis, imo perfectionis in natura, in creatura aliqua non est neganda a creatura superiori, quæ est superior quantum ad hoc; sed angelus est superior homine in intellectualitate. Intellectus autem agens qui est potentia activa in homine non est imperfectionis in ipso, imo perfectionis; ergo.... habet intellectum possibilem, ergo et agentem.... In omni quod formam recipit necesse est dare potentiam receptivam ipsius formæ etiamsi recipiens non præcedat duratione receptionem formæ ipsius. Sed angelus recipit speciem aliam a se; ergo habet potentiam intellectualem receptivam illius, dato quod non præcesserit duratione receptionem ejus. Igitur*, etc..... »

Diff. IV. — *An et quomodo et quatenus angelis species rerum intelligibiles concreentur?*

« Divus Thomas sic excitat quæstionem : *Utrum angeli intelligant per species a rebus acceptas?* — Respondet. *Dicendum quod species per quas angeli intelligunt non sunt a rebus acceptæ, sed eis connaturales... Substantiæ superiores, id est angeli, sunt a corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes, et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura.*

« Scotus contra : *Respondeo quod angelus possit proficere in cognitione rerum, et hoc accipiendo notitiam actualem aliquam a rebus. Et dico quod tribus modis potest acquirere a rebus notitiam. Prima notitia est singularis, ut singulare...; quarto, dico species universales posse accipere a rebus, et non*

essent sibi concreatæ...; ergo concedo quod angelus habet aliquam cognitionem quam non recipit a rebus; ut est cognitio universalium, et aliquam in qua cum anima convenit, ut istam quam accipit a rebus. »

Sectio V. — Exponitur modus quo angelus possit acquirere et accipere species a rebus.

« Quomodo species ab extra præsertim materiales advenire angelo possint, qui omnino spiritualis cum sit, eas recipere nullo modo potest?

« Superest videre utrum et quomodo ista species materialis possit spiritualisari et materialitatem deponere (209). Species phantasmatis quod materiale est item materialis in eo transitu qui fit de imaginatione ad intellectionem, ita attenuatur et subtilisatur ab intellectu agente spirituali, ut materialitate deposita evadat spiritualis. Modus igitur naturalis invenitur quo species materialis possit fieri immaterialis. »

COLLATIO IV.

Diff. I. — *De supernaturalibus angelorum. — De merito beatitudinis in angelis.*

Diff. II. — *Utrum angeli fuerint creati in puris naturalibus, an in gratia sanctificante?*

Suivant saint Thomas : *In gratia.* — Non constat de mente Scoti.

Diff. III. — *De via et termino angelorum.*

Diff. IV. — *Utrum angelus in primo instanti suæ creationis peccare potuerit?*

« Sanctus Thomas negat; Scotus affirmat. »

COLLATIO V.

Diff. I. — *Utrum primum peccatum angeli fuerit superbia et quare?*

« Sanctus Thomas : *Angelus peccavit appetendo esse ut Deus; sed hoc potest intelligi dupliciter : uno modo per æquiparantiam; alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel ut habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut nobis interdum accidit. Et ideo dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium; est enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ potest appetere superioris naturæ gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturæ jam ipsum non esset.... Unde impossibile est quod unus angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quod appetat esse æqualis Deo.... Appetit esse similis Deo quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis, et ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quæ est gratia Dei.... Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem, quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem.*

« Scotus contra : *Potest responderi quod angelus potuit appetere æqualitatem Dei.* 1° *Quia voluntas habet duplicem actum amandi, scilicet amorem amicitiæ et actum concupiscendi aliquid amati... Cum angelus potuerit se amare amore amicitiæ, potuit sibi concupiscere omne bonum concupiscibile, et ita cum æqualitas Dei sit bonum quoddam concupiscibile secundum se, potuit sibi illud bonum concupiscere. Præterea si æqualitas Dei esset possibilis angelo, posset angelus istam concupiscere sibi. Planum est; sed impossibilitas hujus non prohibet quin posset angelus hoc velle, quia voluntas est etiam impossibilium, secundum Philosophum et Damascenum. Hoc etiam probatur quia damnati odiunt Deum... Odiens autem vult oditum non esse secundum Philosophum; ergo volunt Deum non esse, sed hoc est impossibile in se; ergo impossibilitas istius appetibilis non prohibet quin possit appeti a voluntate peccante.... Ista volitio secunda quæ solum est complacentia potest esse impossibilis et hoc sufficit ad meritum et demeritum... et ista volitione potuit angelus appetere æqualitatem Dei... sed de prima volitione quæ efficax est dico quod angelus non potuit appetere.*

« Secundum sanctum Thomam, peccatum primum angeli non potest esse aliud quam superbia, sed consequenter in eis esse etiam invidia. Ejusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquod appetendum et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet in quantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum.

« Secundum Scotum autem, simpliciter actus primus inordinatus voluntatis fuit actus amicitiæ respectu sui ipsius, et hoc est quod dicit Augustinus *De civitate Dei* : quod duo amores fecerunt duas civitates; civitatem Dei amor Dei usque ad contemptum sui; civitatem diaboli amor sui usque ad contemptum Dei. »

COLLATIO V.

Diff. II. — *De causa obstinationis malorum angelorum.*

« .... Sanctus Thomas : *Differt apprehensio angeli ab apprehensione hominis, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut nos et immobiliter apprehendimus prima principia quorum est intellectus. Homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde voluntas hominis adhæret alicui mobiliter quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhærere. Voluntas autem angeli adhæret fixe et immobiliter... Liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem et post; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem et non post..... Misericordia Dei liberat a peccato pœnitentes. Illi vero qui pœnitentiæ capaces non sunt immobiliter malo adhæ-*

(209) Ægidius Colonne a traité cette question sous le rapport de l'intellect humain.

rant, et per misericordiam divinam non liberantur...... Sicut homines post mortem in bono confirmantur vel in malo, ita et angeli post conversionem, vel aversionem...

« Scotus discutit de bonitate morali et malitia ei opposita et de principio et potentia volendi in malo angelo. Statuit ad conclusionem non deesse angelo malo potentiam volendi meritorie remotam; sed eam quæ sit proxima et expedita, cui desit aliquod comprincipium ab extrinseco requisitum ad operandum; quod est gratiæ auxilium a Deo denegatum de potentia ordinata quæ postulat ut in statu extra viam non detur locus merendi vel pœnitendi. »

Diff. II. — *Circa modum loquendi angelorum.*

« Sanctus Thomas. *Quando mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi : Nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli notescit alteri, et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare.*

« ... *Dicendum quod locutio exterior quæ fit per vocem est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Unde non convenit angelo, sed sola locutio interior ad quam pertinet, non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus angeli qua conceptum suum manifestat.*

« ... *Est aliquid in homine quod alius homo de ipso naturaliter perspicere potest, ut ea quæ exterioribus sensibus subjacent ; aliquid vero quod videri non potest, sicut interiores conceptus mentis, species vero conceptæ interius secundum quod manent in simplici conceptione intellectus habent rationem intelligibilis tantum ; secundum autem quod ordinantur ab intelligente ut manifestatæ alteri habent rationem verbi quod dicitur verbum cordis; secundum autem quod aptantur et quodammodo ordinantur signis exterius apparentibus, siquidem sunt signa ad visum, dicuntur nutus; si vero ad auditum, dicitur proprie locutio vocalis. Similiter in angelis interior conceptus mentis libero arbitrio subjacens, ab alio videri non potest : quando ergo speciem conceptam ordinat ut manifestandam alteri, dicitur verbum cordis; quando coordinat eam alicui eorum quæ unus angelus in alio videre potest, illud naturaliter cognoscibile fit signum expressum interioris conceptus, et talis expressio vocatur locutio, non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa, et virtus exprimendi dicitur lingua eorum.* »

« Scotus : *Respondeo quod angelus loquitur angelo, causando in eo conceptum immediate illius objecti de quo loquitur. Ad quod pono duas rationes. Prima est talis : omnis loquens intellectualiter causaret immediate in eo cui loquitur de eo de quo loquitur conceptum, si posset. Angelus autem hoc potest respectu alterius, ergo, etc. Probatio minoris : illud quod sufficienter est in actu primo respectu alicujus effectus potest illum causare in receptivo proportionato approximato. Angelus autem habens notitiam habitualem alicujus objecti, quod sit A, est sufficienter in actu primo ad causandum intellectionem actualem illius A. Ergo potest illum effectum causare in quocunque intellectu receptivo illius effectus..... Angelus in se habet actum primum cognoscendi A, et speciem, et quæcunque ponuntur necessaria ad cognitionem, et per consequens per istud quod habet potest facere intellectum suum in actu secundo, causando in se intellectionem A, sicut effectum ; sequitur igitur quod in intellectu passivo qui est ejusdem rationis cum intellectu suo potest hoc causare...*

« ...*Possibile est angelum communicare conceptum alteri cujus notitiam habet habitualiter, cum prius habuit speciem, quia in nobis videmus quod actus potest causari novus sine specie nova, igitur et in angelis.* »

Le P. Franciscain se demande :

« Quomodo se habeat audiens, in recipiendo illo conceptu in se producto? Respondeo. Cum primum producitur, habere se passive quemadmodum se habet ad speciem impressam in sententia eorum qui eam ponunt ad locutionem.... Unde per illam receptionem tanquam excitatur angelus audiendo, sicuti per speciem receptam. Deinde per propriam suam intellectionem concurrente conceptu loco speciei format vitaliter conceptum rei representatæ in alieno conceptu, et per eum intelligit et videt objectum repræsentatum, et producendo alium conceptum remittit illum eo modo quo acceperat priorem angeli loquentis, ac correspondet. »

II. — Controversiæ theologicæ inter sanctum Thomam et Scotum

Auctore Rada.

Controversia XIV.

An spiritus sanctus procedat libere?

« Opinio sancti Thomæ. — *Omnis operatio libera voluntatis procedens a voluntate ut potentia libera præsupponit aliquam operationem ipsius voluntatis naturalem et necessariam, saltem quoad specificationem. Itaque in voluntate consideramus et rationem naturæ et rationem voluntatis. Illa necessario est prior ista, quia primum in unaquaque re est ratio naturæ, et natura quædam est, quam ut libera esse.*

« Conclusio. — *Nullo modo concedendum est quod Spiritus sanctus procedit libere, sed naturaliter et necessario ; non procedit a voluntate ut libera ; procedit ab ea ut natura, et sic naturaliter.* »

« Opinio Scoti. — *Omne principium activum vel agit per modum libertatis seu libere, vel per modum naturæ seu naturaliter. Omnis agens agit determinate per se et sic naturaliter, vel ex se non determinate et sic libere. Adeo isti duo modi dividentes activum principium sunt oppositi, ut nullatenus eidem principio inesse nequeant etiam re-*

spectu diversorum, sicut nec duæ differentiæ dividentes genus possunt eidem speciei inesse, nec duo modi intrinseci enti, ut finitum et infinitum, agere vero necessario et agere contingenter, non sic opponuntur, quod eidem respectu diversorum convenire nequeant. Agere necessario, ut opponitur modo agendi contingenter, est sic agere, quod non possit non subsequi actio, undecunque proveniat hujusmodi necessitas. Agere vero contingenter per oppositum est sic agere, quod actio possit non subsequi, vel quia impediri potest, vel ex libertate agentis. Itaque hi duo modi respiciunt præcipue necessitatem vel contingentiam actionis, undecunque proveniat; et ideo necessitas agendi et contingentia et cum modo agendi libere, et etiam naturaliter se compatiuntur. Agens enim naturale potest agere contingenter, et agens liberum necessario; sed agens naturale non potest agere libere, nec agens libere, naturaliter, etiam respectu diversorum.

« *Libertas est multiplex. Alia est libertas contradictionis quæ est ad contradictorios actus, ut ad velle et non velle. Homo potest velle comedere et deambulare, et non velle. Unde non velle proprie non est actus, sed cujuscunque actus negatio et suspensio. Alia est libertas contrarietatis, quæ versatur inter duos actus contrarios et positivos respectu alicujus objecti... Alia est libertas complacentiæ qua voluntas sibi complacet in aliquo, etsi respectu ejus nullius causæ rationem habeat. Ultima est libertas essentialis voluntatis, quæ ad omnes prædictas præsupponitur, et omnes illas includit, sed præcise sumpta ab eis distinguitur. Hæc libertas est non quidem posse agere et non agere, sed complacenter cognitione finis, quasi se determinare ad agendum, sive contingenter, sive necessario.* »

« Advertunt aliqui Scotistæ quod agens liberum quandoque se determinat ad actum necessario, summa necessitate proveniente ex ejus libertate et rectitudine, sic quod hujusmodi necessitatem in agendo ob firmitatem suæ libertatis et summam rectitudinem sibi imponit..... Voluntas divina vult necessario bonitatem divinam.... Sic non vult necessario alia objecta bonitate divina... Ex hac doctrina sequitur quod hæc necessitas in eliciendo actum et perseverando in eo, quasi nascitur ex libertate et rectitudine voluntatis, ac proinde quanto voluntas liberior rectior est, tanto magis necessario elicit actum, saltem infinitum... Illa voluntas est liberior quæ a rectitudine deficere nequit..... Diligere deum actu semper decet et expedit. Ergo illa voluntas quæ sic diligit Deum actu et semper, quod nullatenus potest non diligere Deum, est omnino libera..... Summa libertas in voluntate divina est non posse non diligere summum bonum.

« Voluntas divina non potest non esse recta quia est ipsa rectitudo per essentiam.

« Alia est necessitas coactionis et violentiæ... alia est necessitas immutabilitatis quæ excludit posse oppositum succedere ei quod inest... Postquam Deus semel determinate aliquid voluit esse pro instanti *A*, non potest oppositum velle, quia posset mutari. Tertia est necessitas omnimodæ inevitabilitatis, quæ non solum excludit oppositum succedere ei quod inest, sed omnino excludit ipsum posse inesse. Hac necessitate Deus diligit suam essentiam, quoniam nihil est volitum, nisi prius sit cognitum; idcirco licet agere per modum naturæ non præsupponat per se aliam actionem ejusdem agentis, a cujus effectu proxime et immediate procedat illa secunda actio, agere tamen per modum voluntatis præsupponit aliam actionem, scilicet intellectus, cujus conceptio est ipsi voluntati forma et ratio agendi; ac proinde quæcunque processio per voluntatem præsupponit aliam processionem per intellectum; et ex consequenti id quod procedit tali processione, quæ aliam præsupponit, procedit quidem per modum voluntatis.

« Non est idem produci naturaliter et produci per modum naturæ. Id enim producitur naturaliter quod dicit necessariam habitudinem ad suum principium; produci vero per modum naturæ est produci eo modo quo aliquid producitur a naturali agente. Productio Verbi est per modum naturæ; productio Spiritus sancti, licet sit naturalis, non est per modum naturæ, sed per modum voluntatis et inclinationis. »

« *Conclusiones.* — Deus diligit suam essentiam necessario necessitate simpliciter.

« Spiritus sanctus producitur necessario necessitate simpliciter.

« Non minus necessario producunt Pater et Filius Spiritum sanctum quod amant et diligunt suam divinam essentiam.

« Voluntas quatenus potentia est, nequit considerari ut natura, prout natura est principium activum distinctum contra liberum.

« Spiritus sanctus procedit libere, libertate essentiali. Quod Spiritus sanctus procedat a voluntate et principio quo, non per modum naturæ, sed voluntatis et libertatis est expressa et clarissima sententia beati Thomæ. Ex his infertur quod cum sancti Thomæ discipuli affirmant Spiritus sancti processionem esse per modum naturæ eidem sancto Thomæ expresse contrariantur. »

Art. I. — An productio Spiritus sancti sit generatio?

« Resp. Negativa. »

Art. II. — An generatio et spiratio distinguantur seipsis an alio quovis modo?

Art. III. — Utrum emanationes divinæ solo numero differant an etiam specie?

« In hac dubitatione quidam ex Thomistis asserunt hujusmodi processiones non differre formaliter aut specifice; sed solo numero. — Alii vero oppositum asserunt. Primo, inquiunt, notandum est quod in divinis non proprie dicitur esse genus, aut species, vel universale et particulare; secundum tamen quamdam similitudinem creaturarum dicitur quod Pater, Filius et Spiritus sanctus distinguuntur, sicut plura individua unius speciei, ut docet Damascenus. »

(*Conclusiones.* — Subsequuntur opiniones et conclusiones Scoti.)



CONTROVERSIA XV.

Art. I. — An Spiritus sanctus procedat a Filio?

« Sol. affirm. »

Art. II. — Utrum si Spiritus sanctus non procederet a Filio distingueretur reipsa ab eo?

« In hac quæstione est duplex opinio omnino opposita. Prima est divi Thomæ, asserentis partem negativam, quia secundum ipsum tota ratio distinctionis Filii a Spiritu sancto est spiratio activa, secundum quam Spiritui sancto opponitur, et Spiritus sanctus solum distinguitur a Filio per spirationem passivam. Etsi Spiritus sanctus non opponereretur relative Filio ut spiratori, non distingueretur ab eo.

« Opposita sententia est Scoti, in 1, dist. 11, quæst. 2 : Quod distingueretur Spiritus sanctus a Filio realiter, etsi ab eo non procederet, quia secundum eum filiatio esset sufficiens ratio et causa hujusmodi distinctionis Filii a Spiritu sancto. »

CONTROVERSIA XVI

Art. I. — An Pater et Filius spirent Spiritum sanctum in quantum omnino unum.

Opinio Henrici quæ videtur etiam opinio divi Thomæ

« Conclusio prima. — *Spiritus sanctus producitur per actum amandi, sicut Verbum per actum intelligendi, quia utriusque eadem est ratio penes hoc.*

« Secunda conclusio. — *Voluntas prout fertur in essentiam ipsam diligendo, non est proximum et sufficiens principium spirandi Spiritum sanctum, sed ad hoc requiritur amor mutuus et reciprocus Patris et Filii*

« Tertia conclusio. — *In principio quo Spiritus sancti per se requiritur distinctio, patet quia amor mutuus requiritur, qui necessario involvit distinctionem.*

« Quarta conclusio. — *Propter istam distinctionem licet non propter pluralitatem suppositorum concedi potest quod Pater et Filius spirant, in quantum aliquo modo distincti, ac plures* — Hæc quarta conclusio est Henrici; sed non habetur expresse apud sanctum Thomam.

« Opinio Doctoris subtilis. — 1° *Spiritus sanctus non producitur per actum amandi, tanquam per actionem. 2° Actus amandi, quo Pater et Filii diligunt divinam essentiam, non habet rationem principii quo in productione Spiritus sancti. 3° Amor mutuus et reciprocus Patris et Filii ad productionem Spiritus sancti nec convenit ut actio productiva ejus, nec ut principium quo, nec ad perfectionem virtutis spirativæ pertinet. 4° Voluntas ut actu volens non est principium productivum Spiritus sancti; at immediate a voluntate fecunda Patris et Filii, ut principio quo, ad quam non attinet volitio ac dilectio essentiæ divinæ, sed sola voluntas, et divina essentia in ratione objecti infinite diligibilis, et ita non est a voluntate, ut volente, et diligente, sed ut spirante. Sicut autem dicere non includit ipsum intelligere, sed est ab eo formaliter distinctum, ita spirare non includit ipsum velle et diligere. 5° Voluntas infinita cum essentia divina in ratione objecti infinite diligibilis est principium formale et sufficiens producendi Spiritum sanctum. Pater non spirat Spiritum sanctum in quantum diligit Filium, nec Filius in quantum diligit Patrem; sed Pater et Filius spirant in quantum habent essentiam divinam præsentem, ut objectum voluntatis suæ primarium. 6° Voluntas divina fecunda sub ratione unitatis suæ, et non sub ratione voluntatis concordis est proximum principium quo Spiritus sancti. Unde sequitur quod in principio quo spirativo, nulla distinctio nec pluralitas includitur, nec requiritur,... et ita Pater et Filius spirant Spiritum sanctum voluntate, in quantum omnino una ratione, cujus sunt unicum principium Spiritus sancti, sicut tres personæ sunt unicum principium creaturæ ratione unici principii creandi.* »

Art. II. — Utrum Pater et Filius possint dici duo spiratores, vel debeant dici unus tantum spirator?

Art. III. — An Pater et Filius omnino uniformiter spirent Spiritum sanctum?

CONTROVERSIA XVII.

Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto?

« Opinio sancti Thomæ. — *Si diligere accipiatur essentialiter, propositio falsa est; quia hoc pacto Pater et Filius non se diligunt Spiritu sancto, sed sua essentia. Si diligere accipiatur notionaliter, prout idem est quod spirare amorem et producere Spiritum sanctum, hæc propositio est vera.* »

« Hanc opinionem beati Thomæ acerrime impugnat Scotus. »

Scot adopte dans les termes la proposition : *Pater et Filius se diligunt Spiritu sancto;* mais il la combat dans le sens de saint Thomas. Il reproche à saint Thomas de prendre l'effet pour la cause. Il ne faut pas entendre *diligere*, ni *essentialiter*, ni *naturaliter*, mais *misto modo*, etc.

CONTROVERSIA XVIII

Utrum charitas augeatur per additionem gradus ad gradum?

Art. I. — An charitas augeatur?

« *Conclusio unica.* — Charitas potest augeri et esse major et minor et subjectum secundum ipsam potest dici magis vel minus tale. »

Art. II. — An in augmento charitatis et cujuslibet qualitatis intensibilis gradus formæ præexistens corrumpatur novo gradu ejusdem formæ advenienti?

« In hac controversia est communis sententia tenens, in intentione formæ non corrumpi gradum formæ præexistentem, sed ipsum augeri. »

« Conclusio Scoti. — 1° *In intentione non corrumpitur qualitas remissa præexsistens.* — 2° *In remissione qualitatis nulla qualitas ejusdem speciei cum ea quæ remittitur, generatur.* »

« *Explicatio.* Si remittitur frigiditas per actionem ignis, nihil frigiditatis tunc gignitur,

sed potius illa frigiditas præexsistens paulatim destruitur et expellitur a suo subjecto. »

Art. III. — An charitas augeatur per additionem gradus ad gradum?

« Sanctus Thomas negat. »

« Scoti conclusiones. — 1° *Nulla qualitas augeri potest secundum essentiam, quia essentiæ rerum consistunt in indivisibili; ergo non possunt intendi nec remitti, et per consequens nec augeri.*

« 2° *Et majori radicatione, forma in subjecto, etiam si, per hujusmodi radicationem intendatur, non sequitur quod augeatur forma secundum essentiam.*

« 3° *Realitas positiva quæ præexsistit in qualitate minori et remissa, non est tota realitas positiva quæ est in qualitate majori et intensa, unde si qualitas major separaretur a subjecto, haberet in se totam realitatem minoris, et aliam additam, omni habitudine ad subjectum remota.* »

« Illæ conclusioni contradicebant moderni Thomistæ, dicentes modum intentionis ad eamdem omnino realitatem, sed alio modo se habentem, terminari. »

« 4° *Charitas augetur per additionem gradus ad gradum.* »

CONTROVERSIA XIX.

Art. I. — An charitas in statu viæ habeat terminum sui augmenti.

Art. II. — An sit dabilis tanta gratia in statu finito qua major dari nequeat.

« Opinio sancti Thomæ. — *Charitas potest augeri in infinitum, quia secundum se non habet intrinsecum terminum sui augmenti.*

« Opinio Doctoris subtilis. — *Gratiam et charitatem habere terminum intrinsecum sui augmenti, taliter quod est creabilis gratia summa finita quæ non possit crescere, qualem Christum Dominum habuisse affirmat.* »

Art. III. — An charitas viæ possit pervenire ad quantitatem charitatis patriæ?

CONTROVERSIA XX.

Utrum persona divina inexsistat in alia?

Art. I. — Quis sit modus inexsistendi unam personam in alia et quæ sit ratio hujus inexsistentiæ?

« Conclusiones sancti Thomæ. — 1° *Pater est in Filio secundum suam essentiam.* 2° *Pater est in Filio et e converso secundum relationem.* 3° *Secundum originem Filius est in Patre. Processio Verbi intelligibilis non est operatio ad extra, sed manet in dicente. Ergo Verbum est in Patre dicente; et cum id quod Verbo dicitur, in Verbo contineatur, sequitur quod Pater sit in Verbo, quia per Verbum dicitur et explicatur.* 4° *Idem est dicendum de Spiritu sancto.* »

« Conclusiones Scoti. — 1° *Personæ divinæ sunt in se invicem.* 2° *Sola essentia divina non est ratio inexsistentiæ unius personæ in alia.* 3° *Sola relatio non est ratio hujus inexsistentiæ personæ in personam.* 4° *Precisa et adæquata causa inexsistentiæ unius personæ in alia est identitas essentiæ cum relatione.* »

Art. II. — An modus quo una persona divina inexsistit in alia, reducatur ad aliquem ex his qui in creaturis reperiuntur?

CONTROVERSIA XXI.

Utrum sit univocum Deo et creaturis, substantiæ et accidenti?

« Prima opinio est beati Thomæ, part. 1, quæst. 13, art. 5, asserentis ens analogice tantum dici de Deo et creaturis, substantiæ et accidenti. Idem tenet libro *De ente et essentia*, cap. 1, et cum eo Cajetanus eisdem locis et Soto in *Prædicamentis*, c. 4, quæst. 1.

« Opposita sententia est Doctoris subtilis in prim., dist. 3, quæst. 1, et dist. 8, quæst. 3, asserentis ens esse univocum substantiæ et accidenti, Deo et creaturæ.

« Opinionem beati Thomæ explicat Cajetanus libro *De ente et essentia*, duabus conclusionibus, duplici præfacto notabili: 1° Prænotat differentiam inter univocum et æquivocum, purum et analogum: *Univoca sunt quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est eadem simpliciter. Pura æquivoca sunt quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est diversa, simpliciter. Analogata sunt quorum nomen est commune et ratio secundum illud nomen est aliquo modo eadem, et aliquo modo diversa... Analogum est medium, inter purum æquivocum et univocum; sicut inter idem simpliciter et diversum simpliciter cadit, ut medium idem secundum quid et diversum secundum quid; et sicut mediam sapit naturam utriusque extremi.*

« 2° *Duplicia sunt analogata, quædam secundum determinatam habitudinem unius ad alterum; quædam secundum proportionalitatem.* Ex.: *Substantia et accidens sunt analogata primo modo sub ente; Deus et creatura secundo modo. Differunt autem hæc plurimum quoniam analogata primo modo ita se habent quod posterius secundum nomen analogum definitur per suam prius, accidens in quantum ens, per substantiam; analogata vero secundo modo, non. Creatura enim in quantum ens, non definitur per Deum.* »

« *Explicatio opinionis Doctoris subtilis.* — Conceptus sumitur bifariam: 1° pro conceptu formali; 2° pro conceptu objectivo. Conceptus objectivus natura præcedit conceptum formalem; et ratio est, quia actus intelligendi supponit objectum.

« 2° Conceptus objectivus est triplex, univocus, æquivocus et analogus.

« 3° Conceptus objectivus dicitur univocus tribus modis, physice, metaphysice et logice: physice, qui dicit unitatem nominis, cui correspondet unitas rei, quæ non est divisibilis in plures alterius et alterius rationis, cujus modi est natura specifica et ipsa sola, ut natura hominis, quæ licet in plura distincta numero dividi possit, non tamen in plura specie distincta. In re sic univoca, non latent æquivocationes. Conceptus univocus metaphysice est aliqua una realitas alicujus primæ intentionis abstrahibilis a pluribus, quæ ipsam participant, seclusa quacunque intentione logica. Conceptus univocus logice

est realitas primæ intentionis concepta sub aliqua intentione generis, vel speciei, aut alterius prædicabilis.

« 4° Quadruplex est gradus univocationis. Primus habet unitatem rationis communis modi essendi, ordinis essentialis et gradus perfectionis; in hoc gradu univocationis, sola species atoma est univoca. Secundus gradus habet quidem unitatem rationis modi essendi et ordinis essentialis; cæterum gradus perfectionis deficit, quia res, quæ est sic univoca, est essentialiter perfectior in uno quam in alio; sicut *animal* perfectius est essentialiter in homine quam in equo. Tertius gradus habet unitatem rationis communis multis et etiam unitatem modi essendi, cæterum non habet unitatem ordinis essentialis; sicut ens quod per prius descendit essentialiter in substantiam quam in accidens, et numerus prius in binarium quam in ternarium. Quartus gradus est qui solum habet unitatem rationis communis multis. Sic se habet ens respectu Dei et creaturæ. Nam, licet dicat unitatem rationis communis Deo et creaturæ, cæterum non habet eumdem essendi modum in Deo et creatura, quia in Deo est independens, in creatura vero dependens; nec unitatem ordinis essentialis, quia ratio entis prius est essentialiter in Deo quam in creatura; neque habet unitatem gradus perfectionis, quia.....

« Ex his quatuor univocationis gradibus, primus est simpliciter univocus, et per accessum vel recessum ab eo dicuntur aliqua magis vel minus univoca..... — Cæterum univocatio erit dummodo unitas rationis adsit, omnibus aliis unitatibus seclusis, ac circumscriptis.

« 5° Inter univocum et æquivocum non datur medium. Nam inter unum et multa nullum medium inveniri potest in rebus; ergo in vocibus inter significare unum et multa, non datur medium, sed univocum et æquivocum opponuntur..... Unde analoga, quæ a multis, quasi media inter univoca et æquivoca, constituuntur, necesse est vel univoca vel æquivoca esse. Si ratio hujus analogi est una communis suis inferioribus, licet non secundum essendi modum, neque secundum ordinem essentialem, erit quidem illud analogum æquivocum. Si vero sit ita una, quod illa cum una sit, solum secundum aliquam similitudinem alteri convenit, et non secundum rem erit æquivocum, sicut ridere respectu prati et hominis analogum dicitur.

« 6° Unitas attributionis, quæ est secundum quam aliquid per prius dicitur de uno quam de alio, non ponit univocationem. Id est, per hoc quod aliqua habeant unitatem attributionis, non habent unitatem univocationis... Est tamen unitas attributionis compossibilis cum unitate univocationis; minor namque unitas stare potest cum majori. »

« *Conclusio prima*. — Ens non est æquivocum respectu Dei et creaturæ, substantiæ et accidenti. Si esset æquivocum, nulla scientia de ente in quantum ens disputaret, quia æquivoca definiri nequeunt, nec de ipsis aliquæ propriæ passiones demonstrari possunt. »

« *Conclusio secunda*. — Ens est univocum Deo et creaturis, substantiæ et accidenti. Probatur : omnis intellectus certus de uno concepto et dubius de diversis habet conceptum de quo est certus, alium a conceptibus de quibus est dubius. Sed intellectus viatoris potest esse certus de aliquo, quod sit ens, dubitando an sit Deus, vel creatura, substantia, vel accidens; ergo conceptus entis de aliquo est alius a conceptu Dei et creaturæ, substantiæ et accidentis, ita quod neuter istorum est ex se, sed in utroque includitur. Ergo est univocus prædicto modo. »

« Inter veteres philosophos erat dissensio, quod ex entibus esset primum principium. Alii dicebant esse ignem, alii aquam; quilibet quidem istorum erat certus quod primum principium erat ens, et de hoc nulla erat, nec esse poterat inter eos controversia, sed dubitabant an tale principium esset aqua vel ignis, ens creatum vel increatum, substantia vel accidens. Ergo aliquis potest esse certus de aliquo quod sit ens, et dubius an tale ens sit creatum vel increatum, substantia aut accidens. Aliquis videns philosophos discordare circum primum principium, potest esse certus quod quilibet eorum posuit primum principium esse ens, et tamen propter diversitatem opinionum potuit simul dubitare utrum sit hoc ens, vel illud;... et si, tali dubitanti demonstraretur quod non erat ignis, nec aqua, etc., destructo conceptu de quo erat dubius, conceptus de quo erat incertus in eo salvaretur, scilicet quod erat ens.

« 2° Inter univocum et æquivocum non datur medium.

« 3° Suppono quod inquisitio metaphysica de Deo procedat sic : Consideramus rationem formalem alicujus, a qua omnem semovemus imperfectionem, quam habet in creaturis, quam concipientes puram ab omni imperfectione et limitatione semotam reservamus, eamque Deo attribuimus in perfectissimo gradu, ut puta, infinito, quia solum ea quibus infinitas non repugnat Deo ex creaturis attribuimus. Declaratur res exemplo de ratione formali sapientiæ. Consideratur 1° sapientia in se et secundum se, et quia ratio ejus formalis nullam formaliter includit imperfectionem nec limitationem, omnibus ab ea semotis imperfectionibus, eam Deo in perfectissimo gradu attribuimus.

« Ergo omnis talis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem univocum quem accipit a creaturis quemque Deo ipsi attribuit. »

« *Conclusio tertia*. — Ens non est univocum Deo et creaturis, substantiæ et accidenti, univocatione physica; quia univocatio physica in sola specie atoma reperitur. »

« *Conclusio quarta*. — Ens non est univocum in 1°, nec in 2°, nec in 3° univocationis gradu. »

« *Conclusio quinta.* — Ens est univocum in quarto gradu. »

« *Conclusio sexta.* — Ens est etiam analogum Deo et creaturis, substantiæ et accidenti, nec hæc analogia univocationem entis in secunda conclusione ostensam tollit et impedit. »

Art. II. — Utrum ens prædicetur univoce et quidditative de omnibus entibus ?

« Prima est opinio Thomistarum (quam tenet Cajetanus, et Soncinas) asserentium ens quidditative includi in omnibus entibus etiam in differentiis ultimis et passionibus entis.

« Opposita sententia est Scoti in *Sentent.* dist. 3, quæst. 3, art. 1, ubi asserit ens dici in quid de omnibus generibus et speciebus, atque individuis et de omnibus aliis exceptis differentiis ultimis et passionibus et modis intrinsecis entis. »

CONTROVERSIA XXII.

De definitione personæ.

Art. I. — Utrum nomen, persona, significet relationem ?

« Boetius (*Lib. de duabus naturis*) sic personam describit : *Rationalis naturæ individua substantia.*

« Divus Thomas et Cajetanus (part. I, quæst. 29, art. 1) nituntur defendere definitionem traditam a Boetio; sed Scotus defendit prædictam definitionem exponendam vel corrigendam esse per definitionem traditam a Richardo quæ est : *intellectualis naturæ incommunicabilis exsistentia.*

«*Nota* 1.—Communicabile est duplex, aliud quod, aliud a quo : 1° Sicut animal communicatur homini et equo, de quo prædicatur in recto, quia homo est animal et equus est animal. Hoc modo communicantur universalia suis inferioribus. 2° Sicut albedo communicatur parieti, quia albedine, ut forma, paries est albus, et forma communicatur materiæ quia per eam exsistit. »

« *Nota* 2. — Incommunicabile duplex, ut quod et ut quo. Ut quod; cujus modi est Petrus, Paulus et omnia individua et singularia. Ut quo; quod nullius potest esse forma et pars. »

« Ex his : Deitas non est persona, quia habet duplicem communicabilitatem oppositam huic duplici incommunicabilitati. Communicatur tribus personis, quarum quælibet est Deitas et Deus, et præterea est forma qua Deus est Deus, et qua quælibet persona est Deus. Hic Deus per se existens non est persona, quia non est incommutabilis ut quod; anima separata licet per se exsistat non est persona, quia etsi habeat primam incommunicabilitatem, non tamen habet secundam, cum nata sit esse forma, qua aliquid est tale; utraque autem incommunicabilitas est necessaria ad rationem personæ. »

« *Nota* 3. — Suppositum et materia habent se sicut superius et inferius. Omnis persona est suppositum, non tamen e contra : quia ratio personæ solum invenitur in natura intellectuali ; hoc enim addit personam supra suppositum. Quia vero ratio personæ non solum invenitur proprie in natura humana, sed etiam angelica et divina, in definitione personæ non ponitur rationalis naturæ, sed intellectualis, quia ly, rationalis, proprie solum convenit homini. »

Art. II. — An persona importet primam vel secundam intentionem ?

« Prima intentio dicitur id quod convenit rei, seclusa omni intellectus operatione, ut esse hominem, esse album. Secunda est id quod competit rei per actum intellectus negotiantis et comparantis unum ad aliud, ut esse subjectum, esse prædicatum, esse genus vel speciem.

« Henricus et Ægidius affirmant hoc nomen, persona, de formali importare secundam intentionem, licet de materiali importet intentionem primam.

« Conclusio Scoti est : Hoc nomen, persona non significat secundam intentionem. »

Art. III. — An persona primo significat relationem vel entitatem absolutam ?

« Supposito quod persona dicat de formali primo entitatem positivam, est dubium an illa sit substantia, vel entitas absoluta, an relatio ? »

La principale conclusion de Scot était :

« *Nomen, persona, ex vi suæ significationis significat formaliter et primario subsistentiam, vel subsistens in natura intellectuali, indifferens ad absolutum et relativum. In proposito persona formaliter importat subsistens in natura intellectuali, quod est commune ad subsistens absolutum et relativum.*

« Omnes præfatæ conclusiones non solum sunt veræ de hoc nomine simplici, persona, sed etiam de hoc nomine composito, persona divina. »

Le controversiste défend l'opinion de Scot contre les Thomistes qu'il accuse de mal interpréter saint Thomas lui-même.

CONTROVERSIA XXIII.

An personæ divinæ constituantur per relationem in esse personali ?

CONTROVERSIA XXIV.

Utrum persona prout subsistens constituatur per relationem, prout relatio rationis distinguitur ab essentia, an vero prout identificatur cum ipsa essentia ?

CONTROVERSIA XXV.

Utrum in divinis sint tantum quinque notiones, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio?

CONTROVERSIA XXVI.

Utrum identitas, similitudo et æqualitas sint relationes reales in divinis?

Art. I. — Quod sit fundamentum æqualitatis, similitudinis et identitatis in communi?

« Stricte et proprie, identitas appropriatur substantiæ, æqualitas quantitati, similitudo qualitati. Loquendo vero de prædictis relationibus communiter et large, in omni genere et etiam extra genus reperiuntur. Hæc tria, substantia sive essentia, qualitas et quantitas possunt accipi 1° proprie et stricte, et sic constituunt tria prædicamenta; 2° communiter et improprie et sic in omni ente

reperiuntur. De substantia patet, quia improprie et communiter sumitur pro essentia, quæ in omni ente reperitur. Quodlibet enim ens necessario habet suum quod, id est, suam essentiam. Qualitas etiam omne ens circuit. Sicut per qualitatem quales dicimur, licet accidentaliter, ita per differentiam essentialem quales sumus et nuncupamur, essentialiter tamen. Similiter quantitas improprie et per similitudinem ad quantitatem molis, quæ dicitur quantitas virtutis et perfectionis, in omni genere et etiam extra genus invenitur; quodlibet enim ens quantum habet propriam magnitudinem suæ perfectionis. Ex his infertur quod omne ens potest tribus modis considerari : 1° per modum habentis quidditatem et essentiam; 2° per modum entis habentis propriam perfectionem et virtutis quantitatem; 3° per modum qualitatis, sive qualis. Sicut igitur substantia, qualitas et quantitas in omni genere et ente reperiuntur, quæ sunt fundamenta æqualitatis, similitudinis et identitatis, et hujus modi relationes in quolibet ente in ordine ad aliud reperiri possunt.

« Ex his infertur quod hujus modi relationes communes, quarum fundamentum est ens in communi, sunt transcendentes sicut et ipsum ens, super quod fundantur. Infertur etiam relationem fundari posse in substantia contra nonnullos male philosophantes. »

Art. II. — Quid possit assignari fundamentum æqualitatis in divinis, et si sunt plura, quæ et quot sint ?

Art. III. — Utrum identitas, similitudo, et æqualitas sunt relationes reales in divinis ?

CONTROVERSIA XXVII.

An relationes divinæ sint formaliter infinitæ?

CONTROVERSIA XXVIII.

An Deus sit in omnibus rebus?

Art. I. — An Deus sit in omnibus rebus, per essentiam, præsentiam et potentiam ?

« Duo sunt modi quibus Deus exsistit in rebus : Unus generalis quem omnes res creatæ sibi vindicant; specialis vero alter qui in sola creatura rationali cernitur. Prinus modus consistit in præsentia Dei in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam. Sed circa horum terminorum intelligentiam controversia est inter theologos. Divus Thomas, part. I, quæst. 2, art. 3, sic eos explicat : *Esse rebus per essentiam est esse in omnibus immediate, dans eis esse quia omnia sunt a Deo, et in omnimodis est causa essendi. Esse in omnibus per præsentiam est omnia esse in prospectu nuda et aperta, nihilque posse latere. Esse per potentiam est omnia ejus potestati subjici.* Hæc explicat divus Thomas exemplo regis : *Enim rex alicubi est per potentiam, alicubi per præsentiam, alicubi per essentiam. Est per potentiam in regno toto, quia in toto regno imperium exercet. Est per præsentiam in cubiculo in quo manet. Omnia quæ fiunt, quæque sunt in cubiculo regis, sunt oculis ejus subjecta; non sic autem est in toto regno. Est autem per essentiam in sede sua, quia tota ejus substantia sua sede continetur.* Aureolus apud Capreolum horum modorum expositionem a divo Thoma reprehendit...

« Durandus etiam improbat divi Thomæ expositionem. Putat hujusmodi modos esse interpretandos : Esse in rebus per præsentiam sic accipit : Deum esse in omnibus rebus mediante sua actione, per quam Deus res ipsas producit et conservat. Deus non efficitur rebus præsens nisi quia res efficiuntur ei præsentes; efficiuntur ei præsentes præsentia reali per suam exsistentiam; nam quod non est præsens realiter non est. Res autem non exsistunt nisi per actionem Dei creantis et conservantis; igitur esse Deum in rebus per præsentiam, est Deum esse in rebus interventu actionis. Sed quia non egreditur actio, nisi mediante potentia, sequitur ut Deus sit in rebus etiam per potentiam. Esse vero Deum in rebus per essentiam est Deum rebus coexsistere, in qua coexsistentia includitur realis exhibitio, et præsentialitas substantiæ Dei ad res ipsas. Est ergo Deus per præsentiam et potentiam in omnibus rebus cooperando, per essentiam coexsistendo, et realem suæ substantiæ præsentiam exhibendo.

« Cajetanus in expositione litteræ divi Thomæ ait : *Quod Deum esse in omnibus per essentiam est esse in ipsis immediate immediatione suppositi, tanquam dantem eis esse; esse vero per potentiam, est Deum esse in omnibus immediate immediatione virtutis, ita quod omnia agunt, quidquid id agunt, in virtute Dei.* Et ita asserit intelligendum esse divum Thomam. »

Art. II. — An bene inferatur præsentia Dei secundum essentiam in omnibus rebus ex operatione ejus circa omnes res?

Opinio beati Thomæ ex Cajetano :

« Conclusio prima. — *Ex præsentia Dei in omnibus : Per operationem necessario infertur præsentia Dei in omnibus secundum essentiam.*

« Conclusio secunda. — *Si Deus non esset secundum essentiam in loco A, non posset ibi operari. Præsentia secundum essentiam et præsentia secundum operationem habent se sicut superius et inferius, et sicut includens et inclusum. — Et quamvis in agentibus naturalibus non semper oporteat agens esse præsens secundum substantiam in omni re in qua operatur, sed sufficit quod secundum virtutem sit præsens; verbi gratia : sufficit quod sol sit præsens virtualiter in omnibus productis in visceribus terræ, tamen in ea re in qua immediate producit effectum, oportet quod agens sit præsens illi secundum substantiam, sicut sol secundum suam substantiam est præsens immediate orbi quem immediate illuminat. — Et sicut in rebus corporalibus agens corporeum fit præsens passo per contactum propriæ quidditatis, ita agens spirituale fit præsens passo per contactum virtuale vel per applicationem propriæ virtutis. Tamen agentia corporalia per conjunctionem quantitatis sunt præsentia ei, in quod im-*

mediate agunt, non tamen dicuntur esse in illo, quia quantitas unius corporis non subintrat alterius quantitatem; at agentia spiritualia per virtualem contactum sunt præsentia subjecto in quod immediate agunt, ita ut sicut in illo; quia contactus virtualis spiritualis intus est ubi est effectus. Virtus autem ipsa vel est in substantia spirituali, vel in subjecto, vel est ipsa essentia et substantia naturæ spiritualis.

« Opinionis Doctoris subtilis conclusiones. — 1° *Si daretur aliqua pars universi in qua Deus non esset secundum essentiam, adhuc in ea operari posset etiam immediate.*

« Probatur. — *Creatura potest agere ubi non est et hoc immediate, ergo multo melius Deus posset agere in aliquo loco ubi non esset. Sol generat in visceribus terræ mineram, et proximum principium elicitivum talis generationis est substantia solis : ergo sol agit immediate ubi non est secundum suam substantiam, nam sol secundum suam substantiam solum est in quarto cœlo.*

« *Omnipotentia Dei est ejus voluntas, ad cujus velle sequitur rem esse. Ergo cum voluntas possit æque velle distans, sicut propinquum, sequitur quod si omnipotens Deus esset in aliquo loco determinato, et non ubique, posset velle aliquid esse in alio loco, in quo ipse non esset secundum essentiam, et cum ad ejus velle sequatur rei productio, sequitur quod posset tunc operari ubi non esset.*

« 2° *Non sequitur consequentia formali præsentia Dei secundum essentiam in omnibus ex eo quod in omnibus et in omnia operatur.*

« 3° *Ex immensitate divinæ essentiæ recte infertur præsentia Dei secundum essentiam in omnibus rebus. Substantia corporea immensæ magnitudinis repleret omnia spatia repletione quantitatis. Deus autem solum spiritualiter per præsentiam substantiæ.* »

CONTROVERSIA XXIX.

Utrum Deus intelligat distincte omnia alia a se?

Art. I. — An Deus propria et distincta cognitione alia a se in sua essentia, vel in se ipsis cognoscat?

« De modo quo Deus cognoscit alia a se, multiplex est opinio, 1° eorum qui asserunt Deum cognoscere creaturas, non in sua essentia sed in se ipsis. »

Rada réfute ici un certain commentateur de Scot qui l'aurait rangé dans cette opinion, et il s'efforce de prouver que cet interprète a mal lu Scot.

« Secunda opinio est Aureoli apud Capreolum in dist. 35, asserentis Deum non cognoscere res in se ipsis, sed in sua essentia; et insuper eas, nec mediate quidem cognoscere secundum esse quod habent in se ipsis, sed solum secundum esse quod in divina essentia habere intelliguntur. »

Rada a la prétention d'appuyer ses conclusions sur Scot.

Conclusiones Radæ. — « Divina essentia est objectum primo cognitum a divino intellectu et immediate — creaturæ vero secundario, quia in essentia divina cognoscuntur et virtute ejus.

« Certum esse res omnes in Deo virtualiter et eminenter contineri, sicut in sua perfectissima causa et principio. Sed hanc continentiam aliqui ita explicant, ut asserant omnem entitatem et perfectionem eamdem numero in creaturis exsistentem, esse in Deo ipso : aliter tamen et aliter; quia illa creaturis est cum modo finito, sed eadem numero est in Deo cum modo infinito : et consequenter affirmant Deum et universum non dicere majorem perfectionem intensive, vel extensive, quam solum Deum, nec majorem entitatem, ut universum nullam entitatem positivam super Deitatem addere, sed solum defectum et imperfectionem arbitrantur »

L'auteur réfute ici cette interprétation panthéistique :

« Non ergo Deus sic rerum creatarum entitatem et perfectionem continet, ut isti arbitrantur, nisi virtualiter et eminenter, multo perfectius quam principium contineat conclusionem.

« Cum igitur Deus omnia perfectissime quoad eorum entitatem contineat, ea etiam quoad perfectam intelligentiam continet. Sicut principium, quia continet conclusionem virtualiter quoad omnem ejus entitatem, continet etiam eam quoad ejus perfectam intelligibilitatem. Ergo : 1° Deus cognoscit alia a se : Deus est causa rerum per intellectum et voluntatem. Sed omne tale agens habet cognitionem rerum a se effectarum. 2° Deus cognoscit omnia perfectissime. 3° Deus non cognoscit res alias a se per repræsentationem et motionem, quam ipsæ de se faciunt. »

Ici, l'auteur se fonde sur Aristote, et il prétend que lorsque Aristote a dit que Dieu ne connaît rien hors de lui-même, cela signifie simplement que Dieu connaît dans sa propre substance.

« 4° Creatura non est objectum primarium et immediatum divinæ cognitionis. Objectum primarium et immediatum divinæ cognitionis est essentia divina. 5° Deus aliarum rerum a se habet propriam et distinctam cognitionem : id est cognocere res non solum quantum ad ea in quibus conveniunt, verum etiam quantum ad ea, quibus inter se distinguuntur, quæ sunt singularum rerum propria. 6° Deus cognoscit creaturas in sua essentia. 7° Deus cognoscit res in seipsis et in propriis earum naturis, si fit determinatio cognitionis ex parte rei cognitæ. Quia cognoscere hoc modo res in propriis naturis nihil aliud est quam proprias earum naturas distincte et perfecte cognoscere. Ex his infertur quod creatura vere est objectum terminativum, licet secundarium divinæ cognitionis. »

Art. II. — An creatura prius sit repræsentata vel expressa per essentiam quam actu cognita?

« In hoc articulo est una opinio asserens quod divina essentia est similitudo quædam formalis et exemplar actuale creaturarum, in qua creaturæ cum quadam distinctione continentur relucentque in ea, sicut res in speculo. Sed ut bene advertit Cajetanus



(part. 1, quæst. 11, art. 5), rudiores ita sentiunt. Sapientes autem docent in divina essentia omnia contineri indistincte et elevate, ut effectus in causis eminentibus : sic tamen perfecte, ac si distincte ibi continerentur. Ex quo infertur quod divina essentia, quæ est ratio cognoscendi se et omnia alia a se non repræsentat alia immediate, ut species intelligibilis eorum, sed ea repræsentat mediate se ipsa ut objecto. Habet enim de se, ad alia, sicut species causæ ad effectus, ad quos se potest extendere. Res continentur in ea supereminenter, unitive et quasi virtualiter.... post cognitionem vero eas continet actu et distincte.... »

Art. III. — An creaturæ ab æterno habuerint aliquod esse reale distinctum ab esse divino ?

« 1° An creatura habuerit aliquid esse reale proprium ?

« Est opinio Henrici (in *Summa*, art. 2, quæst. 12 et 13, et quodlibet 8, quæst. 9) asserentis creaturam ab æterno verum esse reale habuisse; non quidem esse exsistentiæ, sed essentiæ. In eadem sententia citat Scotum quidam divi Thomæ interpres. Sed certe nec Scotus ita sensit, imo oppositum. »

« Argumentum Henrici. — *Creatura, antequam creatur est possibilis; sed omne possibile est ens verum reale,* » etc.

(*Refutatio Henrici. — Conclusio negativa ex Scoto, in* 1, *dist.* 36.)

« 2° An creatura habuerit ab æterno aliquod esse reale, saltem intelligibile, et cognitum ab esse divino distinctum?

« De hoc quæsito sit communis theologorum sententia et consensus quod res ab æterno habuerunt in divina cognitione esse cognitum; fueruntque in divino intellectu, *sicut* cognitum in cognoscente. Cæterum, *quid* sit hoc esse cognitum; an sit purum ens rationis, an medium inter ens reale et relationis, an relativum, an absolutum, non satis convenit inter theologos. Scotus (in dist. 35 et 36 et in 2, dist. 1, quæst. 1, et alibi) sæpe asserit, Deum in primo signo naturæ vel rationis intelligere suam essentiam sub ratione mere absoluta, in secundo vero signo producere res in esse cognito : quæ sententia a Thomistis ut temeraria, chimerica et parum fidei consentanea censetur. Neotericus quidam Thomista, minus modeste quam verum religiosum decebat, insurgit in Scotum : *Docet*, inquit, *Scotus ideas non esse idem realiter quod divina essentia, sed esse ipsasmet creaturas secundum quoddam esse intelligibile ab æterno productum a Deo, quod est medium inter esse reale et esse rationis.... Hæc sententia Scoti videatur esse eadem cum illa quam refert Waldensis, ex Wicleff.* (lib. *De ideis*), *ubi asserebat, ideas nihil aliud esse quam creaturas secundum esse reale, quod habent ab æterno, sed non simpliciter, sed secundum quid; quam sententiam confutat Waldensis.* »

Après avoir rapporté ces arguments et ceux de Cajétan contre Scot, Rada ajoute :

« His et similibus argumentis innocens Scotus, ab his qui eum ignorant impugnatur et irridetur, cum ipsi potius risu digni sint, qui ob crassum suum ingenium et materiæ nimis immersum, Scoticam disciplinam a materialibus conceptibus et a terreno pulvere elevatam, haudquaquam attingere et nancisci possunt. »

Voici le passage de Scot diversement interprété (1, dist. 36, quæst. unica, littera G.):

« *Ad secundum dico, quod productio ista est in esse alterius rationis ab omni esse simpliciter, et non relationis tantum, sed etiam fundamenti absoluti : non quidem secundum esse sententiæ vel exsistentiæ, quod est verum esse, sed secundum esse diminutum, quod est esse secundum quid, etiam entis absoluti : quod tamen ens absolutum secundum istud esse diminutum concomitatur relatio rationis. Exemplum hujus : Si Cæsar esset annihilatus, et tamen esset statua Cæsaris, Cæsar esset repræsentatus per statuam. Illud esse repræsentatum est alterius rationis ab omni esse simpliciter, sive essentia sive exsistentia. Nec est esse diminutum Cæsaris, quasi aliquid Cæsaris habeat hoc esse, et aliquid non, sed totius Cæsaris, et ejus esse a causa sua est verum exsistentiæ et essentiæ, cujus totius secundum totale esse suum est istud esse secundum quid, et, in ipso secundum illud esse secundum quid potest esse aliqua relatio ad statuam.* »

Le commentateur Rada s'efforce d'établir que ce passage n'a d'autre sens que celui-ci :

« Vult Scotus esse cognitum creaturæ nullatenus ens esse reale, nec medium inter ens reale et rationes, quia est alterius rationis omnino ab omni esse reali. »

Et il lui fait conclure :

« Esse cognitum creaturæ est ens rationis solum habens esse in intellectu divino objective, sicut secundæ intentiones in intellectu creato. »

Art. IV. — An ad hoc, ut Deus perfecte intelligat alia a se, necessario præexigantur in eo distincti respectus ad ipsa objecta?

« In hoc articulo est multiplex opinio : prima asserit in Deo necessario esse ponendas relationes æternas ad alia a se cognita simplici intelligentia, et addit hujusmodi relationes esse in divina essentia, ut est ratio cognoscendi. Secunda opinio ponit etiam hujusmodi relationes in essentia divina, non ut ratio cognoscendi, sed ut objectum cognitum. Tertia opinio, quæ est Scoti (in 1, dist. 35, quæst. unica), asserit hujusmodi relationes æternas esse quidem in objectis a Deo cognitis ad ipsum, ut cognoscentem ; sed tamen non esse necessarias ad ipsorum cognitionem. »

« *Conclusiones.* — 1° Ut Deus plura distincte intelligat, nec oportet ponere in intellectu, ut potentia est, distinctionem aliquam. 2° Ad hoc ut Deus distincte intelligat creaturas, ut objecta secundaria, non sunt aliquæ relationes necessariæ in divina essentia, ut ratione cognoscendi distinctæ, secundum rationem. 3° Prius secundum nostrum modum intelligendi, divina intellectio terminatur ad creaturas, quam dicat rationem ad ipsas. »

Art. V. — An creatura in esse cognita sit idea?

« Circa hunc articulum pars affirmativa est Scoti (in 2, dist. 15, quæst. unica); Gabrielis (ead. dist., quæst. 5), qui in eamdem sententiam citat Occham et Gersonem (lib. *De vita spirituali animæ*, lec. 2, corr. 12).

« Opposita sententia est sancti Thomæ (1 part., quæst. 15), asserentis ideam esse divinam essentiam, ut imitabilem a creatura. Observat Cajetanus quod divina essentia non utcunque imitabilis est idea, sed ut imitabilis exemplariter. Imitabilis autem exemplariter non est nisi objectum intellectus cognitum.

« *Explicatio opinionis Doctoris subtilis.*— Res cognita dicitur habere idem esse quod ipsa cognitio habet. Augustinus ait rem cognitam in verbo esse vitam creatricem, hoc ideo quia cognitio ejus est realiter vita creatrix, quod enim de cognito dicitur objective, hoc in ipsa cognitione secundum rem inveniri necesse est. Ob hanc causam, res in divino intellectu verius esse habere dicuntur quam in seipsis. Esse namque earum in divino intellectu est esse cognitionis divinæ, quod plane deificum atque divinum est ab omni prorsus corruptione et mutatione alienum. Esse vero earumdem in seipsis ortui et interitui subjiciuntur..... Concedo lapidem in seipso exsistentem verius esse lapidis habere quam in Deo; in Deo enim non habet esse lapidis, sed aliud eminentius ac perfectius esse. Aliud est loqui de esse veriori et perfectiori simpliciter et absolute; aliud vero de esse veriori ac perfectiori hujus.... Concedimus lapidem in mente divina habere esse simpliciter verius ac perfectius, quam lapidem extra, quia habet idem esse quam ipsa cognitio, per quam cognoscitur; negamus autem ipsum habere verius esse lapidis in Deo, quam extra. Solum enim extra et in se habet formaliter esse lapidis et non in Deo.

« Ex Augustino ideæ. —In hoc quod formæ et rationes appellantur, earum qualitas commendatur. Proprie enim est formæ actualitas. Ideis attribuitur rerum omnium quæ sunt, non solum effectio, verum etiam unius ab altero per proprias differentias sejunctio, atque determinatio... Attribuitur esse æternas atque incommutabiles ac prorsus divinas.»

« Ex his, hæc ratio colligitur a Doctore subtili : idea est ratio æterna et incommutabilis in mente divina secundum quam aliquid est formabile extra, tanquam secundum propriam rationem ejus. A Dionysio autem in hunc modum describitur : Idea est exemplar sempiternum, Deo semper præsens, ad quod Deus cuncta quæ sunt aspiciens, molitus et fabricatus est. A Durando vero in hunc modum describitur in lib. 1 *Sent.*, dist. 36, quæst. 3 : Idea est forma vel ratio ad cujus similitudinem agens per artem rem producit. »

CONTROVERSIA XXX.

An Deus cognoscat futura contingentia?

« Pars affirmativa est certissima secundum fidem. »

Art. II. — An futura contingentia secundum suam realem exsistentiam, sint Deo præsentia?

« In hac quæstione est duplex opposita opinio. Prima est sancti Thomæ (1 part., quæst. 12, art. 13) asserentis omnia quæ exsistunt in aliqua temporis differentia esse Deo secundum propriam exsistentiam et actualitatem præsentia.

« Contraria sententia est Scoti, quam omnes alii doctores amplectuntur, adeo ut opinionem sancti Thomæ falsam et omnino impossibilem ac inintelligibilem arbitrantur.

« *Explanationes opinionis beati Thomæ.* — Coexsistere æternitati, formaliter loquendo, abstrahit a præsentia cogniti ad cognoscentem. Cajetanus notat quod cum divus Thomas ait omnia esse præsentia in æternitate, vel æternitati, non loquitur de præsentia rerum secundum esse subjectivum, vel potentiale quod habent in Deo, sed secundum esse actuale eorum, ita quod omnia futura secundum suum esse exsistentiæ proprium et actuale, quod habent extra suas causas, coexsistunt actu et sunt præsentia æternitati.

« Motus qui mensuratur tempore, dividitur in partes successivas, quarum una recedente, alia succedit, et una exsistente, alia exspectatur. Oportet ut tempus ipsum dividatur in consimiles partes, in tales, scilicet, quod aliqua sit præterita et aliqua futura... Æternitas vero quia mensurat esse indivisibile totum simul exsistens, non dividitur in plures partes, quarum una sit præterita, et altera futura. Sed toto simul coexsistit et se habet, sicut quoddam nunc et sicut duratio indivisibilis semper stans et semper præsens, nullamque variationem suscipiens. »

« *Conclusio.* — Omnia quæ sunt, fuerunt et erunt, coexsistunt nunc in æternitate. »

« Opiniones Scoti. — 1° *Omnia sunt Deo præsentia secundum esse intelligibile et objectivum.*

« 2° *Futura contingentiaque in tempore futuro sunt habitura esse exsistentiæ extra suas causas, non sunt nunc actu in æternitate, nec Deo coexsistunt.* »

Art. III. — An Deus habeat determinatam, certam et infallibilem notitiam omnium quoad omnes conditiones exsistentiæ eorum?

« In hac quæstione pars affirmativa est concors doctorum sententia. Sed circa modum quo Deus hanc notitiam determinatam, ac certam de rebus futuris habeat, est multiplex dicendi modus.

« Prima sententia est beati Thomæ asserentis Deum determinate et infallibiliter cognoscere futura contingentia per hoc quod sibi in æternitate sunt in se ipsis et in propriis naturis præsentia.

« Secundus affirmantis Deum habere certam futurorum cognitionem, quoad omnes eorum conditiones, in actuali exsistentia per ideas, quæ ex sui perfectione repræsentant ea quorum sunt, non solum secundum se totum, sed etiam secundum omnem rationem, et habitudinem extremorum, non solum necessariam, sed contingentem.

« Tertius modus est Scoti (in 1, dist. 39, etiam



quodlibet. 9, quæst. 14) in quibus locis affirmat Deum certe cognoscere futura contingentia, qui determinatione suæ voluntatis circa ea evidenter videt. »

Art. IV. — An Deus habeat immutabilem omnium cognitionem?

« Conclusio Scoti. — 1° *Voluntas divina in eodem instanti æternitatis in quo vult Petrum futurum, potuit velle oppositum sine actuum successione.*

« 2° *Voluntas divina determinans fore aliquid ostensum ab intellectu facit complexionem talem esse veram et ideo intelligibilem, et ex hoc, hujusmodi complexio est præsens intellectui divino in ratione objecti non moventis, sed terminantis cognitionem. Et sicut voluntas potest facere hoc volitum et non facere, ita potest esse verum et non verum, et ita potest cognosci et non cognosci ab intellectu divina, secundum quod determinatur fore a divina voluntate vel non determinatur fore.*

« 3° *Licet divinus intellectus, ut prior, determinatione divinæ voluntatis non intelligatur, ut sciens futura contingentia, non tamen est verum dicere, quod in aliquo instanti sit nesciens futura vel ignorans futura.*

« 4° *Licet divinus intellectus potuerit scire oppositum ejus quod scit, et non scire illud quod scit; hoc tamen absque ejus mutatione fieri poterat.*

« 5° *Scientia Dei etiam circa futura contingentia est immutabilis omnino.* »

Art. V. — An Deus necessario sciat omnem conditionem exsistentiæ?

« Duplex est opinio : prima beati Thomæ asserentis futura contingentia scita a Deo esse absolute necessaria, ac per consequens *scientiam* Dei de futuris contingentibus esse *simpliciter* necessariam.

« 2° Est Scoti (in 1, dist. 39, quæst. 4) asserentis scientiam Dei respectu futurorum esse simpliciter contingentem et secundum quid necessariam. »

Art. VI. — An cum certitudine divinæ essentiæ possit stare rerum contingentia?

« *Conclusiones.* — 1° Effectus futurus contingens, antequam ponatur in esse, est determinatus ad alteram contradictionis partem, determinatione de inesse, ita quod ista est vera : crastina die legam, et opposita falsa. Quia divinus intellectus in rebus futuris alteram contradictionis partem scit determinate esse veram.

« 2° Futurum contingens ut sit determinatum determinatione de inesse ad alteram contradictionis partem, oportet quod habeat causam extrinsecam determinantem ipsum ad alteram partem.

« 3° Quamvis futurum contingens sit determinatum ad voluntatem determinatione de inesse ab aliqua causa extrinseca, ex se tamen formaliter non est determinatum ad alteram partem.

« 4° Determinatio futuri contingentis per causam extrinsecam contingenter determinantem alteram partem cognitionis, non tollit indeterminationem, quæ competit futuro contingenti ex sua ratione formali.

« 5° Causa extrinseca determinans futurum contingens ad alteram contradictionem principalem est divina voluntas quæ est prima contingentiæ radix.

« 6° Divina voluntas ita libere et contingenter determinat futurum contingens ad alterius contradicentis partem, quod in eodem instanti posset oppositum determinare.

« 7° Cum determinatione voluntatis divinæ stat contingentia in rebus futuris.

« 8° Cum infallibilitate divinæ scientiæ stat rerum futura contingentia. »

III. — De potentia naturali receptiva rei supernaturalis.

Comment les deux natures du fini et de l'infini sont-elles pénétrables l'une à l'autre? C'est ce que la scolastique examinait sous cette question : *De potentia naturali receptiva rei supernaturalis.*

L'école thomiste faisait intervenir une sorte de faculté intermédiaire : *Potentia obedientialis ad formas supernaturales...* Mais l'école scotiste rejetait ce moyen et professait que la nature humaine était douée, par elle-même, par une capacité inhérente, et non pas seulement obédientielle, de la faculté de recevoir immédiatement les *formes surnaturelles.* Scot admettait : *Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter.* Pour atteindre ce but, l'homme avait une sorte d'inclination, *desiderium naturale.* Scot s'appuyait sur ce texte de saint Augustin relatif à la grâce :

« Quis te discernit? quid autem habes quod non acceperis? ut enim sit naturæ fidem posse habere, nunquid et habere? Nec enim omnium est fides, cum fidem posse habere sit omnium... Proinde posse habere fidem, sicut habere charitatem naturæ est hominum. Habere autem fidem quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium... »

De ce texte le commentateur conclut :

« Igitur illud posse de quo agit eo in loco Augustinus, ad naturalem est potentiam referendum. »

Saint Thomas aussi voulant prouver que l'homme est capable par ses propres forces de s'élever à la connaissance de Dieu, disait :

« Si intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ. »

Il est vrai que ce passage ne s'applique qu'à la connaissance naturelle.

Cette inclination naturelle de l'homme, *appetitus innatus ad Deum finem supernaturalem et clare visum*, n'était point admise par les thomistes qui accusaient l'école rivale d'empiéter ainsi sur le domaine de la grâce :

« Si naturæ rationali inesset ille appetitus naturalis ad assequendum finem supernaturalem, inexsisteret illi inchoata quædam gra-

tia et ista ei esset aliquo modo debita et connaturalis. »

Les scotistes répondaient, pour repousser l'accusation de semi-pélagianisme, qu'il ne s'agissait que d'une simple inclination de la nature, à part tout acte, tout mérite et laissant sauve la nécessité de la grâce, seulement rendant la nature humaine capable de recevoir la grâce.

Mais cette dernière fin de l'homme a-t-elle besoin de remonter jusqu'à Dieu, comme cause première? La nature humaine ne peut-elle trouver sa satisfaction, son repos et une fin relative à ses forces dans quelque intelligence intermédiaire? Tous les scolastiques, saint Thomas, comme Scot, combattaient cette croyance d'Avicennes, mais Scot par des raisons différentes de saint Thomas. Celui-ci tirait sa conséquence de ce que Dieu étant le créateur direct des âmes, était par cela même leur fin dernière. Scot objectait qu'il n'y avait pas une connexion nécessaire entre le principe et la conclusion : sa raison à lui était celle-ci : Que Dieu était le dernier terme de la félicité de l'âme : *Non in quantum est principium effectivum, sed in quantum objectum perfectissimum.*

COLLATIO IV.

La première question contenue sous ce titre traite *de primo et adæquato intellectus nostri objecto.*

Saint Thomas disait que ce premier objet était la connaissance de l'individuel — *cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali.* — La raison, c'est que : *anima nostra per quam cognoscimus est forma alicujus materiæ.* — Puis par une seconde opération, l'intellect humain abstrait des individualités matérielles, les essences (*naturas*). C'est par ce moyen, que l'intelligence humaine parvient à reconnaître l'universel, ce qui est hors du domaine des sens. A l'ange seul il est donné de connaître les essences en tant qu'elles ne seraient pas attachées à une matière déterminée.

Scot s'élève à une théorie plus spiritualiste. Il soutient que l'intellect humain, par ses forces naturelles, a le pouvoir proportionné à sa nature de connaître les substances immatérielles. Il en donne un exemple tout théologique, les bienheureux qui voient l'essence divine. Or, à la vérité, leur nature réceptive (*potentia*) est élevée, mais elle n'est pas changée. La nécessité où nous sommes de former nos idées par des images, *recursus ad phantasmata*, ne détruit point la nature de notre intellect. Cette nécessité n'est qu'un lien accidentel quant à la connaissance des choses immatérielles vers laquelle notre esprit tend naturellement. D'une autre part, notre esprit a bien la notion de l'être en général (*in communi*). Or, la notion de l'être *in communi* renferme et contient comme son inférieure celle de l'être matériel. C'est pourquoi Duns Scot conclut que l'objet premier de l'intelligence, c'est l'être *in communi.*

PARISIENSES. — Nous croyons être en mesure de prouver qu'il y eut sous ce titre une véritable école de Paris ayant ses livres officiels comme l'école de Coïmbre. Mais quels étaient ces livres? quelle était leur autorité? — On lit dans Du Boulay :

« Die 13 Aug. (1521) convenerunt deputati apud S. Mathurinum ad videndum legendumque senatus decretum adversus Minoritas latum de cujusdam libri impressione, ut legitur in Reg. univers. et in Codice rectorio : *In hac etiam rectoria habuit universitas arrestum contra FF. Minores qui impresserant nomine Universitatis librum quemdam editum a fratre Francisco Lucheto.* » — (BULOEUS, *Hist. univ. Paris.* t. VI, p. 129.) Ce livre serait-il par hasard celui dont parlent quelques scotistes du XVIIe siècle, comme contenant l'enseignement officiel de l'Université de Paris?

PASSIO, propriété; ou plutôt le mot est intraduisible; les *passiones* étaient les états reçus dans un être ou cet ensemble d'attributs que son essence n'implique pas immédiatement. On les définissait : *Respectus extrinsecus advenientis transmutati ad transmutans.*

PÉRIPATÉTISME, *son influence sur la philosophie et la théologie scolastique.* — Aristote a joué un trop grand rôle au moyen âge par son autorité et par sa doctrine pour qu'il ne soit pas utile de connaître un peu ses principes avant d'aborder l'étude de la scolastique. Nous détachons d'un travail plus considérable sur le Stagirite le fragment qu'on va lire.

Aristote a exercé sur les développements de la pensée humaine au moyen âge, une influence à la fois si visible, si universelle et si profonde, qu'il n'est possible de se faire une idée nette de la scolastique que dans la mesure exacte où on a sondé les profondeurs de la philosophie.

C'est ce qui explique que des théologiens, d'ailleurs exacts, pénétrants, et quelques-uns mêmes qui unissaient le génie à leurs études, se sont mépris de la manière la plus étrange sur Albert le Grand ou sur saint Thomas. C'est ce qui explique aussi que des savants très-versés dans l'étude de la logique d'Aristote, mais connaissant peu sa physique, et dès lors connaissant mal sa métaphysique, n'ont vu dans le moyen âge que la question des *universaux*, et ainsi ne le considérant qu'au XIIe siècle et dans ses rapports avec l'antiquité, ne l'ont pas envisagé dans sa partie véritablement intéressante, c'est-à-dire au XIVe siècle, alors que la renaissance se remue déjà dans ses entrailles.

Nous nous proposions ici de donner un court aperçu de la doctrine péripatéticienne, et de l'étudier soit en elle-même, soit dans ses rapports avec les développements de la philosophie scolastique. Nous voulions terminer cette étude par une analyse d'un livre ancien, qui ferait connaître à nos lecteurs, d'une manière assez intime, l'Aristote du moyen âge; mais la nécessité de faire place



dans ce Dictionnaire à des détails qui rentrent plus intimement encore dans notre sujet, nous contraignent à ne publier que le commencement de notre travail sur le Stagirite.

CHAPITRE PREMIER. — *Aristote considéré en lui-même.*

§ 1er. — *Biographie d'Aristote.*

Ainsi que tous les anciens, Aristote nous est plus connu par sa vie extérieure, civile, littéraire, que par sa vie intime, et, pour ainsi dire, psychologique; voilà pourquoi ses origines intellectuelles se dérobent un peu aux investigations de l'histoire.

Cependant, si nous rassemblons les divers documents que nous avons sur sa biographie, tout semble nous prouver que nul, mieux que lui, ne fut préparé à organiser en un merveilleux ensemble les éléments les plus divers de la science et de la philosophie grecques.

Il était né, l'an 384 avant notre ère, à Stagire (210), colonie grecque de la Thrace, fondée par des habitants de Chalcis en Eubée : par là il se trouvait tout à la fois en contact avec Athènes (car Stagire tenait fortement pour les intérêts athéniens), avec les Macédoniens (car son père Nicomaque avait été le médecin d'Amyntas II), et enfin avec les Barbares. C'est peut-être cette dernière particularité qui explique pourquoi, plus tard, il comprit l'étude des constitutions barbares dans ses essais de législation générale. Non-seulement il vécut toujours en rapport avec la Macédoine, la Grèce, et les pays mêmes qui n'avaient aucun rapport direct avec la civilisation hellénique, mais encore il se trouva placé, par un concours merveilleux de circonstances, au confluent de toutes les connaissances humaines. Son père, médecin illustre, était un asclépiade ; il avait composé des ouvrages de physique fort estimés, et inventé un remède dont Galien parle avec éloge. Il est difficile de croire que le jeune Aristote, qui paraît n'en avoir été séparé que vers l'âge de dix sept ans, n'ait pas pris aux travaux paternels une part quelconque, ne fût-ce qu'une part d'intérêt filial ; et cette induction naturelle acquiert surtout un très-haut degré de probabilité, quand on se rappelle que cette vigoureuse intelligence semble avoir eu une force particulière pour saisir très-vite les idées qu'elle rencontrait sur sa route, et pour se les approprier en les transformant. C'est là peut-être ce qui amena les difficultés, les contestations, les débats amers et jaloux qui assaillirent ses débuts, bien que d'ailleurs il semble avoir été, dans sa vie ordinaire, animé de sentiments conciliateurs et bienveillants.

Vers 367, nous trouvons Aristote à Athènes. Il y avait été envoyé par son tuteur, Proxène d'Atarnée, en Mysie, qui habitait Stagire, et entre les mains duquel on l'avait remis, ainsi que sa sœur. Plusieurs biographes assurent, sur la foi d'Epicure, que le futur philosophe, livré trop jeune à lui-même, aurait dissipé son patrimoine dans une vie débauchée, et qu'il fut réduit, pour vivre, à se faire soldat, puis droguiste. Quoi qu'il en soit, il ne paraît pas que les désordres de sa conduite furent assez profonds pour lui faire oublier l'étude. A vingt ans, nous le trouvons disciple de Platon. Le *divin* philosophe paraît avoir eu, du moins dans les premiers temps, une estime toute particulière pour le jeune Stagirite. Il l'appelait « le liseur et l'entendement de son école. » Seulement il lui reprochait ses habitudes de recherche et ses saillies caustiques. Comment le maître et le disciple, devenu original, se séparèrent-ils ? Y eut-il quelque amertume dans leurs relations, quelques reproches d'ingratitude repoussés avec une énergie plus ou moins convenable à l'heure où s'opéra la scission définitive ? Faut-il croire à Elien, à Eubulide, dont les accusations contre le stagirite trouvaient tant d'écho parmi les platoniciens de la renaissance, et devaient être reproduites par Bacon, comme elles l'avaient déjà été par quelques Pères de l'Eglise ? A vrai dire, la question ne nous paraît pas très-grave. Ce qu'il importe de constater, c'est qu'Aristote ne fut mis en contact avec Platon qu'à un âge déjà indépendant, et après des études plus ou moins considérables sur les sciences physiques, et principalement sur la médecine.

On remarquera aussi qu'Aristote, lorsqu'à son tour il ouvrit école, ne se jeta pas immédiatement dans l'enseignement philosophique. La rhétorique fut le premier art dont il donna des leçons publiques. C'est à cette époque de sa vie qu'il eut un démêlé assez vif avec le vieil Isocrate, dont il attaqua l'éloquence molle et efféminée. Du temps de Denis d'Halicarnasse et d'Athénée, il existait encore des écrits composés par les disciples d'Isocrate pour soutenir leur maître ; mais nous ne trouvons rien, dans ceux d'Aristote, qui soit relatif à cette polémique.

Nous ne dirons rien non plus de ses fameux démêlés avec Xénocrate, le second successeur de Platon, auquel, dit-on, il disputa la place de maître de l'Académie. Il faut voir probablement dans cette légende assez obscure le souvenir de quelque débat philosophique dont la trace précise s'est perdue.

Il est probable qu'Aristote n'avait perdu de vue ni ses relations avec la Macédoine, ni ses rapports avec la famille de son tuteur, originaire de l'Asie Mineure. En effet, Philippe ayant ruiné plusieurs villes de Thrace et entre autres Stagire, le philosophe fut choisi pour aller implorer du roi de Macédoine la restauration de sa cité natale. Il échoua dans cette mission, et à son retour, il trouva Athènes tout entière soulevée contre le parti macédonien et ses ad-

(210) Stagire est probablement la ville actuelle de Stavro.

hérents. Il crut donc prudent de voyager, et se rendit en Asie Mineure auprès d'Hermias, tyran d'Atarnée, qui lui était probablement connu par l'intermédiaire de Proxène, et qui d'ailleurs avait été un des auditeurs assidus de ses cours d'éloquence. On notera que les tyrans de la Grèce n'avaient rien de commun avec ces hommes pervers, odieux et bas, qu'on a vus depuis arriver au trône à travers le parjure et l'assassinat. Ceux-ci dominant contre le gré de l'opinion publique et par le déplacement violent de toutes les influences intellectuelles, se montrent nécessairement hostiles à tout enseignement sérieux de la philosophie; les tyrans des villes grecques, simples citoyens auxquels les circonstances donnaient une sorte de dictature viagère, pouvaient commettre des attentats, mais ils ne réunissaient pas toujours tous les vices. Quelques-uns se montrèrent favorables aux sciences. Hermias, qui avait été esclave d'un autre tyran, fut comme lui, un partisan éclairé des lettres, de la philosophie et de l'indépendance des colons grecs vis-à-vis des Perses. Malheureusement pour Aristote, Hermias attiré dans un piége, fut pris et livré à Artaxercès, qui le fit étrangler. Le Stagirite, ému d'une profonde douleur à cette nouvelle, composa un chant admirable de douleur et une inscription de quatre vers qu'il fit placer sur le mausolée du malheureux prince et qui nous a été conservée. Cela fait, il se retira à Mitylène, dans l'île de Lesbos, avec la fille d'Hermias qu'il avait épousée, et c'est là, du moins à ce qu'il paraît, qu'il reçut la nouvelle que le fils de Philippe devait être confié à ses soins.

Les rapports d'Aristote avec Alexandre, dont il devint ainsi le précepteur, marquent une nouvelle phase de sa vie et aussi de nouveaux rapports qu'il ne tardera pas à avoir avec la science de l'Orient. Du reste, il faut remarquer que l'éducation d'un si grand maître ne laissa dans l'esprit de son royal élève que très-peu de traces politiques. Alexandre, à la vérité, se montra toujours un prince lettré et soucieux d'acquérir et de propager les connaissances humaines. Mais on ne voit pas de ressemblance précise entre les maximes de son gouvernement et celles qui devaient présider à la politique d'Aristote. Le seul service que le conquérant sut rendre à la philosophie consista dans ces immenses collections de toute nature qu'il fit apporter à son maître du fond de l'Asie. « Si l'on en croit Pline, dit M. Barthélemy Saint-Hilaire, plusieurs milliers d'hommes, aux gages du roi, étaient chargés uniquement du soin de recueillir et de faire parvenir au philosophe tous les animaux, toutes les plantes, toutes les productions curieuses de l'Asie; et c'est avec ce secours qu'aujourd'hui les nations les plus libérales et les plus riches peuvent à peine assurer à la science, qu'Aristote composa cette prodigieuse *Histoire des animaux*, ces traités d'anatomie et de physiologie comparées (211), que les plus illustres naturalistes de nos jours admirent plus encore peut-être que l'antiquité même. Athénée affirme qu'Alexandre donna plus de 800 talents à son maître pour faciliter ses travaux de tous genres et la formation de sa riche bibliothèque, ce qui fait en ne comptant le talent qu'à 5,000 fr. 4,000,000 de notre monnaie. Cette somme toute considérable qu'elle est, n'a rien d'exagéré quand on songe aux trésors incalculables que la conquête mit aux mains d'Alexandre. On peut croire que ces libéralités du royal élève et cette intelligente protection servirent aussi au philosophe pour composer cet admirable et si difficile *Recueil des constitutions* politiques, grecques et barbares, que le temps n'a pas laissé parvenir jusqu'à nous, mais qui n'avait pas dû coûter moins de recherches que l'*Histoire des animaux*, et qui certainement en avait exigé de beaucoup plus délicates. »

Nous venons de voir Aristote avec tous les éléments intellectuels du monde connu. Maintenant, il peut créer un cadre philosophique qui les contienne tous : ce sera là son œuvre, et voilà pourquoi l'organisation des idées, c'est-à-dire la logique y joue un si grand rôle.

Du reste, Aristote avait commencé son enseignement philosophique vers l'année du départ d'Alexandre pour l'Asie (335 avant Jésus-Christ). C'est à cette epoque en effet qu'il revint à Athènes où il séjourna seize années consécutives et professa dans un gymnase de la ville nommé le *Lycée* (212). Ce lieu et ce nom devaient rester immortels.

Les habitudes extérieures de cet enseignement sont assez connues. Les écoles, qui n'avaient été du temps de Socrate et de Platon que de brillantes réunions, avaient commencé à se régulariser sous Xénocrate; et le maître du Lycée semble avoir, à cet égard du moins, suivi l'exemple de son rival. Il préposait, comme lui, au maintien de la discipline, un élève choisi qu'il appelait l'archonte et qu'il renouvelait tous les dix jours. Plusieurs fois dans l'année, tous les disciples se réunissaient en un banquet solennel. Aristote y portait, à ce qu'il semble, ses habitudes didactiques et son extrême régularité : tous ceux qui manquaient à cette régularité et n'observaient point les lois d'une propreté rigoureuse étaient exclus de la salle du festin.

Mais comment le maître et les élèves entendaient-ils l'enseignement et surtout la publicité de l'enseignement? On sait que plusieurs historiens et des plus autorisés, ont cru à deux doctrines plus ou moins dif-

(211) Evidemment M. Barthélemy Saint-Hilaire ne se rend pas un compte exact de l'anatomie et de la physiologie *comparées*. Non-seulement Aristote ne connut pas ces sciences, mais l'idée qui les domine était en contradiction flagrante, cet ouvrage le démontre, avec les principes de sa métaphysique.

(212) Du nom d'un temple voisin, dédié à Apollon Lycéen.

férentes, sinon opposées, enseignées toutes deux par Aristote et constituant l'une son cours *acroamatique* ou *esotérique* (ἀκροαματικοὶ λόγοι), l'autre son cours ordinaire et exotérique (ἐγκύκλιοι λόγοι). Suivant ces historiens, et leur avis est celui de plusieurs Pères de l'Eglise, la doctrine exotérique rappelait, dans un ordre purement philosophique, celle que les initiés dans l'ordre religieux recevaient de la bouche des prêtres. Suivant d'autres critiques et notamment d'après M. Barthélemy Saint-Hilaire, cette opinion ne se fonde sur aucun argument sérieux. Aristote avait deux enseignements, comme le témoigne la tradition, en ce qu'il enseignait tour à tour des élèves déjà avancés en âge et des commençants.

L'autorité de M. Barthélemy Saint-Hilaire est sans doute d'un grand poids; cependant les raisons qu'il allègue ne sont guère admissibles, ou du moins elles ne prouvent pas à elles seules la thèse du savant traducteur. « La philosophie en Grèce, à cette époque surtout, » dit-il, « était trop indépendante, trop libre pour avoir eu besoin de cette dissimulation. Le précepteur d'Alexandre, l'ami de tous les grands personnages macédoniens, l'auteur de la *Métaphysique* et de la morale n'avait point à se cacher : il pouvait tout dire et a tout dit comme Platon, son maître, dont un disciple zélé pouvait d'ailleurs recueillir quelques théories, qui de la leçon n'avait pas passé jusque dans les écrits (ἄγραφα δόγματα). Mais supposer aux philosophes grecs, au temps d'Alexandre, cette timidité, cette hypocrisie antiphilosophique, c'est mal comprendre quelques passages douteux des anciens; c'est de plus transporter à des temps profondément divers des habitudes que les ombrages et les persécutions même de la religion n'ont pu imposer aux philosophes du moyen âge. Il faut certainement distinguer avec grand soin les ouvrages acroamatiques des ouvrages exotériques d'Aristote; mais il ne s'agit que d'une différence dans l'importance et l'exposition des matières; il ne s'agit pas du tout de la publicité qui était égale pour les uns et pour les autres. »

M. Barthélemy Saint-Hilaire semble croire qu'un seul motif aurait pu engager Aristote à réserver pour l'élite de ses disciples une doctrine secrète, à savoir la crainte de la vindicte publique. Mais outre que cette crainte n'aurait pas été peut-être sans aucun fondement, il ne faut pas oublier que tout ce qu'on trouve dans l'antiquité de caché, de mystérieux, de dérobé au public dans les idées, s'explique non par la peur, mais par une doctrine générale. Et quelle doctrine? la doctrine de l'inégalité originelle des âmes. Les unes étant faites pour contempler la vérité pure et commander, les autres pour se repaître de grossières apparences et servir, il était assez naturel qu'il y eût deux enseignements très-distincts s'adressant à ces deux catégories d'intelligences séparées par d'infranchissables barrières. Nous ne disons pas que ces deux enseignements aient paru nécessaires à Aristote; c'est là un fait encore obscur à nos yeux; mais quand M. Barthélemy Saint-Hilaire nous assure que ce fait n'a pas été parce qu'il ne pouvait être; lorsqu'il ajoute qu'il ne pouvait être parce qu'il n'avait pas de raison d'être dans les habitudes, les tendances, les sentiments de l'époque où écrivait le Stagirite, nous ne pouvons pas être de son avis. M. Barthélemy Saint-Hilaire raisonne ensuite *a fortiori* et dit : S'il n'y a pas eu de doctrine secrète au moyen âge, alors que les persécutions n'étaient pas rares, à plus forte raison n'y en eut-il pas dans un siècle où elles étaient inconnues. Je ne répliquerai pas ici qu'Aristote lui-même, accusé de sacrilége par le fanatisme de ses concitoyens, dut s'enfuir d'Athènes pour leur éviter, comme il disait lui-même, un second attentat contre la philosophie. Mais il y a une singulière méprise à s'imaginer que le moyen âge devait être plus porté que l'antiquité aux doctrines secrètes. La peur n'est pas d'ordinaire ce qui engendre ces doctrines : les premiers Chrétiens n'en avaient pas, et cependant une tyrannie implacable les poursuivit pendant des siècles en Asie, en Afrique, en Europe. La distinction de deux enseignements suppose dans ceux qui l'admettent une distinction admise aussi par eux dans l'espèce humaine quant au premier des droits qui est le droit à la vérité. Or, encore une fois, cette distinction était reçue dans la Grèce, voire même dans la philosophie grecque, elle n'était pas admise dans l'Europe chrétienne. Il ne faut pas oublier que Platon lui-même reconnaît aux gouvernants le droit de tromper les gouvernés. Qu'on appelle cette théorie « hypocrisie antiphilosophique » j'y consens; quoique parfaitement odieuse dans notre temps, elle le fut médiocrement pour les peuples d'Athènes; mais enfin cette hypocrisie antiphilosophique ou du moins la doctrine générale qui y conduisait passait pour vraie du temps d'Aristote.

Les dernières années du philosophe furent attristées par le meurtre de son neveu, Callisthène, que le héros macédonien, enivré de son pouvoir et devenu pour ainsi dire insensé, tua dans un paroxysme de haine et d'orgueil. Aristote parut dès lors rompre avec le prince meurtrier, et c'est probablement cette froideur assez naturelle qui le fit accuser par quelques-uns d'avoir participé par de secrets complots à la mort du conquérant. Ce qui semble réfuter victorieusement l'accusation, c'est que le parti macédonien d'Athènes continua à le regarder comme un des siens, et c'est à ce titre qu'il fut persécuté par le parti contraire. Accusé d'impiété, il se retira à Chalcis où il mourut en 322, vers le mois de septembre, âgé de soixante-deux ans. La tradition prétendit plus tard, qu'il s'était jeté dans l'Euripe désespéré de ne pouvoir pénétrer la cause mystérieuse de son reflux. Légende touchante et qui vaut mieux qu'une splendide inscription!

Le caractère particulier d'Aristote c'est d'avoir été le résumé vivant, l'encyclopédie

complète de la pensée antique. Il a embrassé toutes les spécialités les plus diverses dans le cadre gigantesque de ses ouvrages. Malheureusement tous ne nous sont pas parvenus. « On peut voir, dit M. Barthélemy Saint-Hilaire, on peut voir par les citations diverses des auteurs et par les catalogues de Diogène Laerce, de l'anonyme de Ménage, de l'anonyme Arabe de Casire, quelles ont été nos pertes. Ces catalogues tout informes, tout inexacts qu'ils soient, nous attestent qu'elles furent bien graves. » La principale, suivant le savant auteur que nous citons, fut celle du Recueil des constitutions grecques et barbares qui contenait l'analyse de 158, 250 ou même 255 de ces législations politiques.

La classification des œuvres d'Aristote a donné lieu dans l'antiquité aux travaux les plus considérables. On distinguait d'abord les notes incomplètes, les *souvenirs* (ὑπομνηματικά) des ouvrages réels, des écrits auxquels la dernière main avait été mise, ou peu s'en faut, *συνταγματικά*, et parmi ces derniers on discernait encore les *acroamatiques* et les *exotériques*. A un autre point de vue, on distinguait ses œuvres « en théorétiques pratiques et logiques. » L'édition *princeps* des Alde contient les ouvrages suivants dont nous donnons la liste, d'après M. Barthélemy Saint-Hilaire.

« 1° La *Logique* composée de ses traités tous authentiques, malgré quelques doutes d'ailleurs très-réfutables qui se sont élevés dans l'antiquité et dans les temps modernes, traités qui doivent se succéder ainsi : Les *Catégories*, l'*Herméneia;* les *Premiers analytiques* en deux livres, appelés par Aristote, *Traité de la démonstration;* les *Topiques*, appelés par Aristote *Traité de dialectique* et les *Réfutations des sophistes*. La collection de ces traités est ce qu'on nomme habituellement l'*Organon*, mot qui n'appartient pas plus à l'auteur que celui de *Logique* et qui vient des commentateurs grecs.

« 2° La *Physique* en prenant ce mot dans le sens général que lui donnaient les Grecs et non dans le sens spécial où nous l'entendons actuellement. Elle se compose des ouvrages suivants : 1° la *Physique* ou, pour mieux dire, les *Leçons de physique* en huit livres; 2° le *Traité du ciel* en quatre livres; 3° le *Traité de la génération et de la destruction* en deux livres; 4° la *Météorologie* en quatre livres; 5° le petit *Traité du monde* adressé à Alexandre, apocryphe; 6° le *Traité de l'âme*, en trois livres; 7° une suite de petits traités appelés par les scolastiques *parva naturalia: De la sensation et des choses sensibles; De la mémoire et de la réminiscence; Du sommeil et de la veille; Des rêves et de la divination par le sommeil; De la longévité et de la brièveté de la vie; De la jeunesse et de la vieillesse; De la vie et de la mort*, et enfin *De la respiration;* 8° l'*Histoire des animaux*, en dix livres, dont le dernier est peut-être apocryphe; 9° le *Traité des parties des animaux* en quatre livres; 10° le *Traité du mouvement des animaux;* 11° le *Traité de la marche des animaux;* 12° le traité *De la génération des animaux*, en cinq livres; 13° le traité *Des couleurs;* 14° un extrait d'un *Traité d'acoustique;* 15° le traité de *Physiognomonie;* 16° le *Traité des plantes* en deux livres, dont le texte grec a été refait à Constantinople d'après le texte arabe et latin; 17° le *Petit recueil des récits surprenants;* 18° le *Traité de mécanique* sous forme de questions; 19° le vaste recueil de faits de tout genre, sous forme de questions, et intitulé : *Les problèmes* en cinquante-sept sections; 20° le petit traité *Des lignes insécables;* 21° et enfin *Les positions et les noms des vents*, fragment d'un grand ouvrage sur les signes des saisons.

« 3° La *Métaphysique*, nom qui ne vient pas d'Aristote lui-même, en quatorze livres, et avec laquelle il faut classer le petit et très-obscur ouvrage sur Xénophane, Zénon et Gorgias.

« 4° La *Philosophie pratique*, ou comme le dit aussi Aristote, la *Philosophie des choses humaines :* la *morale* proprement dite, composée de trois traités dont les deux derniers ne sont que des rédactions différentes des élèves d'Aristote : 1° la *Morale à Nicomaque* en dix livres; 2° la *Grande morale* en deux livres; 3° la *Morale à Eudenie*, en sept livres; 4° le fragment sur les *Vertus et les vices;* 5° la *Politique*, en huit livres; 6° l'*Economique*, en deux livres, dont le second est apocryphe; 7° l'*Art de la rhétorique*, en trois livres, suivi de la rhétorique à Alexandre, qui est apocryphe; 8° le traité de la *Poétique* qui n'est qu'un fragment.

« 5° Il faudrait ajouter à tous ces ouvrages: 1° les fragments épars dans les auteurs de l'antiquité et dont quelques-uns sont assez considérables; 2° les poésies; 3° enfin les lettres, bien qu'elles ne soient pas authentiques. Jusqu'à présent, aucune édition, même la plus récente, celle de Berlin, n'a donné complète cette cinquième partie des œuvres d'Aristote; elle n'est cependant pas sans importance. »

§ II. — *Des travaux divers qui ont été faits sur Aristote.*

On sait que le savant écrivain auquel nous avons emprunté la notice qui précède sur les ouvrages d'Aristote a consacré sa vie à en donner au public une traduction complète qui manque encore à notre langue. Il a réuni pour ce travail de Bénédictin philosophe les renseignements les plus exacts sur les livres à consulter pour arriver à une connaissance la plus exacte possible de la doctrine péripatéticienne et de son fondateur.

Nous reproduirons encore ici textuellement cette note précieuse, qui se trouve comme la précédente dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*. (Art. *Aristote*.)

« Voici, » dit M. Barthélemy Saint-Hilaire, « les principaux ouvrages qu'il faudrait consulter :

« Pour la biographie d'Aristote : Diogène Laërce (liv. v), qui a fait usage des travaux spéciaux de ses prédécesseurs fort nombreux et plus habiles que lui; l'*Anonyme*

publié par Ménage dans le second volume de son édition de Diogène Laërce ; puis la biographie attribuée à Ammonius et qu'on trouve habituellement à la suite de son *Commentaire sur les catégories;* Nannésius en a donné une édition spéciale in-4°, Helmstadt, 1666. Buhle a réuni toutes ces biographies dans le premier volume de l'édition complète qu'il avait commencée. — Parmi les modernes on peut citer Patrizzi, dans son 1er livre des *Discussiones peripateticæ*, si hostile contre Aristote ; Andréas Schott qui a écrit la Vie comparée d'Aristote et de Démosthène, in-4°, Ausb. 1603 ; — Buhle et surtout M. Ad. Stahr, qui a résumé tous les travaux antérieurs dans ses *Aristotelia*, 2 vol. in-8°, Halle, 1832 (all.); le premier est consacré tout entier à la biographie. On pourrait aussi ajouter les articles de Dictionnaires, comme celui de Bayle, la *Biographie universelle*, l'article de M. Zell dans l'*Encyclopédie générale* (all.) et enfin les Biographies réunies des historiens de la philosophie, Brucker, Tennemann, Retler.

« Pour la connaissance du système général d'Aristote, d'abord les *OEuvres complètes* dont la première édition a été publiée par les Alde, 5 vol. in-f°, Venise, 1495-1498 ; l'édition de Silburge, 11 vol. in-4°, Francf., 1584-1587, également sans traduction, mais avec des notes courtes et substantielles ; celle de Duval, 1619, plusieurs fois reproduite ; celle de Buhle, 1791-1800, restée inachevée au cinquième volume ; celle de l'Académie de Berlin, in-4° 1831-1837, dont il a paru quatre volumes, deux de texte, avec variantes nombreuses, mais incomplètes, tirées des principaux manuscrits de l'Europe ; une traduction latine, revue mais non refaite de toutes pièces, et des commentaires grecs qui ne sont donnés que par extraits. Il doit paraître encore au moins un volume de commentaires. On ne sait si M. Brandis, un des éditeurs avec M. Becker, y ajoutera des notes. — Après les éditions complètes, il faut consulter les commentaires généraux d'Averrhoès, traduits de l'arabe en latin, 11 vol. in-8°, Venise, 1540, et d'Albert le Grand, 5 vol. in-f°, Lyon, 1651. Il n'y a jamais eu de commentaire général en grec. — Après les commentaires, les traductions complètes, en latin, du cardinal Bessarion, in-f°, Venise, 1487 ; en anglais, de Taylor, 10 vol. in-4°, Londres, 1812, peu connue sur le continent et faite, à ce qu'il semble, avec un peu trop de précipitation. Deux traductions générales, l'une en allemand par une réunion de savants, à Stuttgart, l'autre en français par M. B. Saint-Hilaire, sont commencées et se poursuivent actuellement. Enfin deux livres récents, sans parler des historiens de la philosophie, et de Hégel en particulier, peuvent contribuer à faire connaître la doctrine générale d'Aristote ; l'un est en allemand, de M. Bièse ; l'autre est le premier volume de l'*Essai sur la métaphysique*, par M. Davaisson, ouvrage très-remarquable et le plus distingué de ceux qui ont été publiés sur ce sujet. On peut consulter aussi : *De Aristotelis operum serie et distinctione* par M. Titze, in-8°, Leipsig, 1826.

« Pour la *Logique*, qui a fourni matière à un nombre presque incalculable de commentaires, il faudrait consulter surtout les commentateurs grecs : Porphyre, Simplicius, Ammonius, Philopon, David l'Arménien, pour les *Catégories:* Ammonius, Philopon, les anonymes, pour l'*Herméneia ;* Alexandre d'Aphrodise, Philopon pour les *Premiers analytiques ;* Philopon et la paraphrase de Thémistius pour les *Derniers ;* Alexandre d'Aphrodise pour les *Topiques* et la *Réfutation des sophistes*. — Parmi les modernes les commentaires des Jésuites de Coïmbre ; le commentaire général de Pacius joint à son édition de l'*Organon*, in-4°, Genève 1605 ; celui de Lucius, in-4°, Bâle, 1619 ; le commentaire général de Zorabella sur les *Derniers analytiques ;* et, de nos jours, la traduction allemande de M. Zell, Stuttgart, 1836 ; la traduction de M. B. Saint-Hilaire, dont trois volumes ont déjà paru, contenant les *Premiers et Derniers analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes* (213); l'ouvrage de M. Franck intitulé : *Esquisse d'une histoire de la logique*, précédée d'une analyse étendue de l'*Organon* d'Aristote, in-8°, Paris, 1838, et le Mémoire de M. B. Saint-Hilaire, couronné par l'Institut, 2 vol. in-8°, Paris, 1838, avec le rapport de M. Damiron sur le concours, dans le troisième volume des Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques ; enfin *Elementa logices Arist.*, Trendehenburg, in-8, Berlin, 1836. Il a été démontré qu'Aristote n'avait point emprunté sa logique aux Indiens, comme on l'a souvent répété : voir dans le troisième volume des mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, le mémoire de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur le Nyaya.

« Pour les *Leçons de physique*, le commentaire très-précieux de Simplicius, celui des Jésuites de Coïmbre, in 4°, 1593 ; celui de Zarabella, in-f°, 1600 ; celui de Pacius, avec son édition, in-8°, Hanovre ; la traduction allemande et les remarques de Weisse, Leipsig, 1829. La *Physique* est un des ouvrages d'Aristote qui dans les temps modernes ont été le moins étudiés.

« Pour le *Traité du ciel*, le commentaire de Simplicius, et parmi les modernes celui de Pacius. — Pour la *Météorologie*, les commentaires d'Olympiodore pour les quatre livres, et celui de Philopon pour le premier ; le commentaire des Jésuites de Coïmbre, in-4°, 1596, et l'édition avec notes et commentaires de M. Ivelet, 2 vol. in-8°, Leipsig, 1834.

« Pour le *Traité de l'âme*, les commentaires

(213) Depuis cette époque, M. Barthélemy Saint-Hilaire a publié plusieurs volumes de sa précieuse traduction. Nous avons maintenant, grâce à lui, l'*Organon* complet, la *Politique*, le traité *De l'âme*. Quand le savant helléniste nous donnera-t-il la *Physique*, par laquelle il aurait dû débuter ?

de Simplicius et de Philopon, la paraphrase de Thémistius, l'ouvrage d'Alexandre Aphrodise sur le même sujet. — Parmi les modernes, l'excellente édition de M. Trendelenburg avec notes et commentaires, in-8°, Iena, 1833; puis les deux traductions allemandes de Voigts, 1803, et de Weisse, 1829.

« Pour l'*Histoire des animaux*, l'édition et la traduction française de Camus, 2 vol. in-4°, Paris, 1783; la célèbre édition de Schneider, 4 vol. in-8°, Leipsig, 1811. Il est à regretter que Schneider n'ait pu étendre les mêmes soins aux autres traités d'histoire naturelle et de physiologie comparée.

« Pour le *Traité de mécanique*, l'édition avec traduction et notes de J.-S. de Cappelle, in-8°, Amsterdam, 1812.

« Pour la *Métaphysique*, les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise, publiés pour la première fois, mais non tout entiers dans l'édition de Berlin, et qui au XVIe siècle avaient été traduits par Sépulvéda, le précepteur de Philippe II; le commentaire de Philopon, traduit par Patrizzi, mais dont le texte grec n'a pas encore été publié; celui de Thémistius, sur le douzième livre, en latin, traduit de l'hébreu; le texte grec est perdu; les fragments des commentaires d'Asclépius de Tralles, publiés dans l'édition de Berlin. — Au moyen âge, le commentaire d'Avicenne, sans parler de celui d'Averrhoès; surtout celui de saint Thomas, sans parler de celui de son maître Albert le Grand; l'exposition de Duval, dans son édition complète d'Aristote. — Et de nos jours, l'édition de M. Brandis, in-8°, Berlin, 1823, et son ouvrage, *De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia*, in-8°, Bonn, 1823; le rapport de M. Cousin sur le concours ouvert par l'Académie des sciences morales et politiques, avec la traduction des premier et douzième livres, in-8°, 1836; et les deux mémoires couronnés : *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote, intitulé: Métaphysique*, par M. Michelet, de Berlin, Paris, 1836, in-8°; *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, par M. F. Ravaisson, ouvrage refait d'après le mémoire qui avait obtenu le prix, in-8°, t. Ier, Paris, 1837, Imprimerie royale; la traduction allemande de la *Métaphysique* par Hengsterberg, in-8°, Bonn, 1824, publiée par M. Brandis, qui devait y joindre un volume de notes; enfin la traduction française de MM. Pierron et Zévort, très-bon travail que l'Académie française a honoré d'un de ses prix, 2 vol. in-8°, Paris, 1841. — A ces travaux, il faut en ajouter d'autres de moindre étendue : *Théorie des premiers principes selon Aristote*, par M. E. Vacherot, in-8°, Paris, 1836; *Aristote considéré comme historien de la philosophie*, par M. A. Jacques, in-8°, Paris, 1837; du Dieu d'Aristote par M. J. Simon, in-8°, Paris, 1840.

« Pour la *Morale*, la traduction française de Thuvot, 2 vol. in-8°, Paris, 1823, d'après l'édition de Coray, in-8°, Paris, 1822, et l'édition de M. Michelet, de Berlin, 2 vol. in 8°, 1829-1835.

« Pour la *Politique*, l'édition de Schneider, 2 vol. in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1809; l'excellente édition de Gœttling, in-8°, Iéna, 1824; celle de M. Stahr, in-4°, Leipsig, 1836-1839, avec traduction allemande; celle de M. B. Saint-Hilaire, 2 vol. in-8°, Paris, 1837, Imprimerie royale, avec traduction française. Cette édition se distingue de toutes les autres en ce que l'ordre des livres y a été changé et rétabli d'après divers passages du contexte lui-même. Dans cet ordre, le traducteur a jugé que l'ouvrage était complet, ce que l'on avait nié jusque-là. Notre langue compte, outre cette traduction avec le texte, cinq autres traductions sans le texte. Celle de Nicolas Oresme, au XIVe siècle, sous Charles V, imprimée en 1489; celle de Louis Leroy, 1568; celle de Champagne, an V de la république, 2 vol. in-8°; celle de Milton, 3 vol. in-8°, 1803; enfin, celle de M. Thuvot, in-8°, 1824. — M. Neumann, en 1827, et M. Stahr, dans son édition de la *Politique*, ont donné des fragments du recueil des Constitutions.

« Notre langue possède aussi plusieurs traductions de la *Rhétorique*, de la *Poétique*, ouvrages qui ont donné naissance à une foule de travaux philosophiques et littéraires.

« Pour l'*Histoire de la doctrine aristotélique* : Jean Launoy, *De varia Aristot. in Academia Parisiensi fortuna*, avec un supplément de Jonsius et un autre de Elswich, sur la fortune d'Aristote dans les écoles protestantes, Wittenberg, in-8°, 1820. — *Recherches critiques sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Aristote* par Jourdain, in-8°, Paris, 1819, ouvrage couronné par l'Académie des inscriptions et belles-lettres; pour l'*Histoire de la logique* en particulier, l'ouvrage de M. Franck et le mémoire de M. B. Saint-Hilaire, t. II.

« Pour la distinction des livres *acroamatiques* et *exotériques*, la discussion spéciale de M. F. Stahr, tome II, des *Aristotelia*, p. 239; celle de M. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique*, t. I, p. 210.

« Pour la transmission des ouvrages d'Aristote depuis Théophraste jusqu'à Andronicus de Rhodes et la discussion des passages de Strabon, Plutarque et Léridas, il faut consulter, parmi les travaux faits de nos jours: Schneider, *Epimetra*, c. 2 et 3, en tête de son *Histoire des animaux*; Brandis, dans le *Musée du Rhin*, t. I, p. 236-254 et p. 259-284, avec des additions de Kopp dans le 3e vol. de ce recueil; le 2e vol. de Stahr, *Aristotelia*, p. 1-169, et aussi son ouvrage en allemand, *Aristote chez les Romains*; la discussion de M. B. Saint-Hilaire, préface de la *Politique*, p. 57 et suiv.; celle de M. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique*, t. I, p. 5 et suiv.; enfin celle de M. Pierron et Zévort, traduction de la *Métaphysique*, t. I, p. 92 et suiv. Sur ce sujet très-controversé, le travail de M. Stahr est le plus complet. »

Il n'y a rien ou presque rien à ajouter au travail si exact que nous venons de reproduire, à cause de son importance dans l'étude

complète des sources diverses de la scolastique. Nous nous bornerons à relever deux inexactitudes ou, si l'on veut, deux lacunes qu'il nous semble présenter.

En premier lieu, il n'est pas aussi démontré que M. B. Saint-Hilaire semble le croire, qu'il n'y a pas eu de la part d'Aristote quelques emprunts faits à la logique de l'Inde. Sans doute, il ne s'agit pas ici d'emprunts directs et d'une sorte de plagiat. Il y en a beaucoup moins que les historiens n'en imaginent. Il suffit de connaître un peu l'histoire de la philosophie grecque pour s'apercevoir que celle-ci s'est développée suivant une loi qui lui est propre, et ce serait à la fois méconnaître cette loi que tout semble attester, et les faits historiques les plus manifestes; ce serait surtout se jeter dans la carrière dangereuse des hypothèses arbitraires, que de s'imaginer des influences immédiates, directes, incessantes arrivant de l'Inde et troublant le cours naturel de la pensée hellénique. Mais n'y a-t-il pas entre cette pensée et celle de l'Inde des rapports primitifs d'où découle, à travers d'incontestables divergences, une certaine harmonie dans un grand nombre de théories, d'opinions, de sentiments? Ne serait-ce pas grâce à ces rapports et à cette harmonie que la philosophie grecque, tout en restant assujettie dans son développement à une loi intime et personnelle, a pu recevoir des secours de la philosophie orientale? S'il ne s'agissait ici que d'émettre et de soutenir une supposition sans fondements et sans conséquences pratiques, nous n'insisterions pas. Mais nous trouvons dans la science scolastique, ou, ce qui revient au même, dans la science péripatéticienne, dans la science antique, un certain nombre de théories dont il est très-difficile, sinon impossible, de trouver les origines dans la métaphysique grecque. Par exemple, d'où vient la théorie des quatre éléments, que nous trouvons plus ou moins accréditée dans toute l'antiquité et dans tout le moyen âge? Sans doute, la logique générale de cette théorie a ses origines dans la métaphysique grecque, telle qu'Aristote l'a résumée. Elle s'explique, en effet, soit par la manière dont les anciens considèrent la sensation, soit par leur méthode favorite de regarder le mouvement comme le signe infaillible de la nature des choses. Il ne faut donc nullement s'étonner si des qualités sensibles deviennent pour eux, ainsi que certains mouvements particuliers, des expressions, des symptômes, des preuves des substances élémentaires ou irréductibles que devra reconnaître leur physique. Mais les qualités sensibles ne forment pas nécessairement un quaternaire; quant aux mouvements (nous ne parlons ici que des mouvements rectilignes, puisque les courbes paraissaient aux anciens le signe d'une nature supérieure et céleste), il serait plus naturel, à ce qu'il semble, d'en reconnaître deux, le mouvement *sursum* et le mouvement *deorsum*, comme disent les scolastiques, que d'en reconnaître quatre. Que conclure de là? C'est que s'il était logique pour un philosophe grec de reconnaître des *éléments*, rien, dans la philosophie, ne le contraignait à en admettre tel nombre plutôt que tel autre. Cependant nous voyons qu'en général et finalement la théorie du quaternaire élémentaire règne partout. Il faut en conclure, ce semble, que si cette théorie se rattache par sa forme logique à l'ontologie hellénique, elle se rattache, sous un autre rapport, et quand on l'envisage dans sa matière ou dans sa conclusion scientifique, à une idée dont cette ontologie ne donne pas le secret et qui doit avoir ses racines, soit dans la tradition religieuse de la Grèce, soit dans la science orientale. Tout prouve, ajoutons-le bien vite, que cette dernière hypothèse est la seule probable: car la première ne se rattache à aucun fait connu.

Remarquons de plus que le génie grec semble lutter à l'origine contre l'idée des quatre éléments et qu'il y est ramené à la fin par de mystérieuses influences. Personne n'ignore que dans la première période de la philosophie hellénique, il y eut de nombreuses tentatives pour ramener tous les phénomènes de la nature à un seul élément, l'eau, la terre, le feu ou l'air, ou à l'opposition de deux principes, l'amour et la haine. Personne n'ignore que des tentatives analogues se sont reproduites au moyen âge ou pendant la renaissance. Mais ces tentatives ne surent pas aboutir. Elles prouvent seulement, suivant nous, que la théorie des quatre éléments, sauf, encore une fois, sa forme logique, qui est toute grecque, comme nous le démontrerons ailleurs, est très-probablement de tradition orientale.

Il en est de même d'autres théories encore, et notamment de certaines théories astronomiques ou météorologiques.

Il y aurait quelque intérêt, au point de vue des lois qui déterminent le mouvement de la pensée humaine, à chercher quelles sont les théories qui remontent ainsi jusqu'aux origines de l'Inde.

Voilà pourquoi la solution si décidée de M. B. Saint-Hilaire, nous semble à la fois étroite, hypothétique et éminemment antiprogressive. (Qu'on nous pardonne ce néologisme qui ne le sera pas toujours.)

Faire dater la science et la philosophie grecques uniquement de la Grèce, c'est rompre la chaîne des temps et violer l'histoire. Nous ne sommes pas partisans en histoire, nous l'avouons, de l'application littérale et judaïque de la fameuse formule: *Non sunt saltus in natura*. Nous ne croyons pas qu'une époque soit l'efflorescence pure et simple de celle qui précède; nous ne croyons pas dès lors aux thèses de l'*Ecole historique* d'outre-Rhin qui ont été reproduites de nos jours, on le sait, par l'école doctrinaire (214).

(214) Voici ce que nous avons dit nous-même de l'*Ecole historique* dans la *Revue de Paris*, à propos des doctrines de M. Guizot:

« L'Ecole historique se rattache directement à

C'est dire assez que, suivant nous, la philosophie grecque n'était pas contenue en germe dans la philosophie ou dans les religions de l'Inde : sous ce rapport, la théorie que M. Buchez a esquissée sur les rapports de la pensée hellénique et de la pensée orientale a quelque chose d'absolu que nous ne saurions admettre. L'originalité profonde de la Grèce et de son génie nous semble peu contestable ; mais l'originalité d'une philosophie, si profonde qu'elle soit, n'empêche pas qu'elle emprunte un plus ou moins grand nombre de principes, d'idées, de vues, de théories à la métaphysique qu'elle renverse. Il est vrai qu'en vertu du lien intime qui dans tout système intimement conçu rattache les parties l'une à l'autre, en acceptant ces divers éléments, la pensée nouvelle leur donnera une vie nouvelle et en quelque manière les transformera par sa puissance d'assimilation ; par exemple, la fameuse distinction scolastique entre les opérations sensibles et les opérations intellectuelles a passé des écoles du moyen âge à l'école cartésienne nous la retrouvons dans Malebranche, dans Fénelon, dans Port-Royal, et surtout dans la *Connaissance* de *Dieu et de soi-même* de Bossuet ; mais elle a changé, dans ce passage, de portée et pour ainsi dire de tendances. Dans la scolastique elle est un des arguments pour distinguer l'*âme sensitive* et l'*âme raisonnable*, comme on distinguait l'âme *sensitive* elle-même et l'*âme végétative ;* par là, elle se rattachait à la vieille doctrine des *formes substantielles*, qui considère les impressions et les fonctions physiologiques comme un effet direct du principe psychologique. Au contraire, dans le cartésianisme elle a un tout autre sens. Descartes et ses disciples la creusent, en l'admettant, et la creusent de manière à trouver dans ses profondeurs, quoi ?.. la réfutation des *formes substantielles*. Néanmoins, dans les deux écoles, on trouve, sauf la conclusion qui varie et des détails assez différents, deux théories identiques ; et évidemment c'est le *cartésianisme* qui a cru devoir faire un emprunt à l'école rivale.

Il est impossible que des emprunts de même nature n'aient pas été faits par les diverses écoles grecques à la philosophie et aux traditions de l'Orient. Les démêler et les reconnaître serait le seul moyen, non-seulement de reconstituer l'unité de l'histoire philosophique de l'humanité, mais encore de reconnaître ce que la Grèce a eu d'original, de caractéristique, de novateur. Sans manquer de respect à la philosophie officielle qui a régné dans ce dernier demi-siècle, et qui a rendu de notables services au spiritualisme, on doit avouer que sous ce rapport elle a mal entendu ses travaux historiques : en effet, elle a trop voulu faire abstraction de l'Orient et de la scolastique ;

Herder, indirectement à Leibnitz. Ce grand métaphysicien considérait les êtres comme tirant d'eux-mêmes tous les phénomènes qui les manifestent, et leur substance n'était à ses yeux que le lien actif qui, unissant tous ces phénomènes, les fait sortir les uns des autres.

« Voilà pourquoi il l'appelle une force ou une monade : une force, puisque, éternellement fécond, chaque état qui s'y produit enveloppe, en vertu de sa nature intime et du rapport vivant qui le rattache à sa cause, l'état qui va suivre ; une monade, puisque la substance ne renferme pas une pluralité d'éléments. Absolument simple dans sa réalité intime, bien plus absolument impénétrable à toutes les influences du dehors, c'est le même principe en elle qui contient à l'état de possibles tous les actes dont elle est capable, le même qui les réalise par son énergie ; le même encore qui les enchaîne et fait du passé de chaque chose la raison suffisante de son présent ; de son présent la raison suffisante de son avenir. L'harmonie universelle des êtres, leur développement interne, la série de leurs propriétés distinctives, tout se rapporte en chacun d'eux, d'après Leibnitz, à une source unique, indécomposable ; tout est contenu dès le premier jet de leur vie dans cet acte initial, mystérieux, à l'immense virtualité dont tous les autres ne sont que la perpétuelle efflorescence.

« Que le lecteur nous pardonne de le faire passer par tant d'abstractions et d'aride métaphysique. L'esprit humain y a passé avant nous ; il faut le suivre. Aussi bien cette métaphysique a été la préface nécessaire des grands travaux historiques, gloire de ce siècle. Ces abstractions, indifférentes et mortes en apparence, ont enfanté tous ces systèmes debout et militants qui nous ont aidés dans l'œuvre de la révolution, ou qu'il nous faut combattre et vaincre en son nom.

« Ce que Leibnitz affirme des êtres individuels, Herder et l'école historique l'affirment de ces êtres collectifs qu'on appelle les peuples. Un peuple est à leurs yeux une force qui se développe comme toutes les autres, suivant une loi individuelle, constitutive, primordiale ; une monade, qui, vivant solitaire, tirant tous ses actes de son propre sein et ses premières origines, recèle dans son berceau le secret de son avenir. De là cette maxime souveraine adoptée par tous les publicistes de l'école dont il s'agit, que le présent, sphinx obscur, n'est intelligible qu'au point de vue du passé ; de là primauté qu'ils assignent aux études historiques, seule base certaine, si on les croit, de toutes les autres. De là leur éloignement instinctif de toutes les doctrines empruntées aux intuitions absolues de la raison, leur crainte de toute réforme qui ne plonge pas ses racines dans les siècles antérieurs, leur répugnance pour toute loi qui n'est pas la simple expression des faits traditionnels, pour toute constitution écrite qui prétend diriger, élever à un niveau supérieur la vie des nations. De là l'importance extraordinaire qu'ils attachent au souvenir populaire, aux instincts des races, au caractère personnel des fondateurs de dynasties, et surtout au langage et à ses grandes lois, en un mot, à tous les faits qui se perdent dans le demi-jour des origines. De là aussi leur principe que chaque peuple enfermé dans sa vie propre a une destinée si rigoureusement déterminée à l'avance par son histoire primitive, que toute importation d'idées étrangères est nécessairement absurde et fatale. En un mot, appliquant de la manière la plus stricte à chaque nation et à l'humanité tout entière le vieil adage : *Non saltus in natura*, ils n'admettent à la place des révolutions radicales, parce qu'elles sont idéales, qu'une évolution profonde, insensible, fatale, qui n'ajoute aucun élément nouveau aux anciens ; ils ne voient dans le progrès que l'éclosion spontanée et de plus en plus splendide des germes éternels de la tradition. »

et quand elle les a étudiés, ce n'a été que pour y voir toujours et partout je ne sais quel reflet de la Grèce, jugée et analysée à travers la polémique qu'elle soutient elle-même contre le sensualisme. Il en est résulté que le cartésianisme et la scolastique n'ont pas été étudiés dans leurs rapports réciproques — rapports de ressemblance et rapports de différence — et que, dès lors, le caractère propre de ces deux grandes époques a échappé aux investigations, d'ailleurs les plus judicieuses.

C'est à ce point de vue que l'on comprendra, nous l'espérons, la réserve que nous croyons devoir faire contre la thèse de M. Barthélemy Saint-Hilaire. Qu'il nous soit permis aussi de remarquer une assez grande lacune dans les indications relatives aux commentaires scolastiques de la doctrine péripatéticienne.

Le savant helléniste n'indique guère, surtout à propos de la physique péripatéticienne —et cette physique c'est presque tout Aristote —que l'université de Coïmbre, plus Albert le Grand et saint Thomas. Or, on sait que ces deux derniers ont interprété Aristote de la même manière ; et l'on pourrait presque avancer que leur commune interprétation est encore celle de la fameuse université — sauf toutefois un certain nombre de théories, dans lesquelles elle se montra, comme en général la compagnie des Jésuites, assez portée à une sorte d'éclectisme. Il semblerait donc qu'au moyen âge du moins, il y ait eu unanimité ou presque unanimité dans la manière de comprendre Aristote. Or, cette unanimité n'existe point. Les grandes écoles qui s'y partagèrent l'influence eurent chacune leur système à cet égard, et comment aurait-il pu en être autrement, puisque chacune combattait les autres, et cependant se proclamait — sauf quelques circonstances extraordinaires — fidèle au Stagirite. En effet, il suffit de parcourir les commentaires d'Albert le Grand d'un côté, de l'autre ceux de D. Scot, pour voir leurs différences radicales. Le mouvement des doctrines originales, en passant du XII siècle au XIII et à l'école dominicaine, puis du XIII au XIV et à l'école franciscaine, puis de celle-ci à l'école d'Ockam et à celle de Gerson, ce contemporain de Cusa, se marque à chaque étape par une interprétation nouvelle de la philosophie antique. Malheureusement, il faut le dire, M. B. Saint-Hilaire, trop assujetti aux traditions de la philosophie officielle, n'a pas fait entrer dans l'histoire, d'une manière assez intime et assez profonde, la grande notion de *progrès*.

Ce serait donc une curieuse étude que celle des interprétations de la philosophie péripatéticienne, en les mettant en regard des systèmes généraux qui les ont inspirées ; et cette étude est encore à faire. Les idées émises par M. B. Saint-Hilaire tendaient à l'écarter et même à la rendre impossible : voilà pourquoi nous avons cru devoir les réfuter en passant.

Une dernière observation. Nous regrettons que M. B. Saint-Hilaire n'ait pas indiqué un plus grand nombre de commentaires sur la *Physique*. Le fait est que c'est au moyen âge que cette partie des ouvrages d'Aristote fut le plus interprétée. Mais le savant académicien s'est laissé entraîner par un préjugé malheureusement trop répandu, à savoir, que la *Logique* est la partie première et capitale de l'œuvre péripatéticienne. C'est par l'*Organon*, en effet, qu'il a commencé son grand et beau travail de traduction. La vérité est que dans aucun système, soit ancien, soit moderne, la logique ne saurait se suffire à elle-même. Celle d'Aristote présuppose, dans un très-grand nombre de questions, des principes empruntés à sa théorie générale des formes substantielles, c'est-à-dire à sa physique. La *Physique*, voilà la clef de voûte de l'immense édifice que le Stagirite a construit avec tous les matériaux que lui léguèrent les philosophies antécédentes. Comme elle est tombée définitivement et visiblement sous les coups du XVI et du XVII siècle, on s'est retranché dans l'admiration de sa logique, qui est ainsi devenue, aux yeux de beaucoup, la partie maîtresse du système péripatéticien. D'autres causes encore, et notamment la méthode apparente de l'antiquité et du moyen âge, ont contribué au préjugé que nous combattons. Mais il serait temps d'en revenir : la philosophie grecque sera pour nous un livre fermé, et nous n'en connaîtrons que la surface tant que la physique d'Aristote n'aura pas été profondément étudiée.

§ III. — *Résumé de la doctrine d'Aristote suivant M. Barthélemy Saint-Hilaire.*

Les auteurs que l'on consultera avec le plus de fruits pour comprendre nettement Aristote et la philosophie péripatéticienne, sont Ritter et M. Barthélemy Saint-Hilaire ; nous ajouterons à ces deux historiens consommés un écrivain moins érudit et moins versé peut-être dans la philosophie classique, mais qui a été conduit à certaines vues originales, quoique un peu obscures encore, et dont il est impossible de ne pas tenir compte : nous voulons parler de M. Renouvier.

L'ouvrage de Ritter est trop connu pour que nous croyons nécessaire de le résumer ici : nous nous contenterons d'y renvoyer le lecteur, et nous prendrons le lucide et succinct résumé du traducteur français d'Aristote pour point de départ de nos observations.

La première chose que nous remarquerons dans ce lumineux exposé, c'est la place que M. B. Saint-Hilaire donne à la logique. Elle vient évidemment, dans son analyse, après la métaphysique, dont on peut la regarder comme une application. C'est là un aveu que nous nous empressons de recueillir et qui a son importance. Mais la métaphysique elle-même, d'où vient-elle ? A-t-elle ses principes dans son propre sein ? Est-elle une unité complète qui se suffise ? Nul n'ignore que la *métaphysique* d'Aristote est pour ainsi dire la conclusion de sa phy-

sique et la dernière partie de ce grand livre où devaient puiser Ptolémée et Galien. Quel est, en effet, le principe de sa métaphysique? C'est sa théorie des *formes substantielles*, cette fameuse théorie qui se débattait encore au XVIIe siècle et que Descartes, Bossuet, Fénelon, Arnaud, Nicole, Pascal, le P. Buffier, le P. Malebranche, écrasèrent de leurs réfutations. Mais d'où vient la théorie des formes substantielles? Elle vient de la considération des corps qui nous entourent, ces corps étant, suivant Aristote, le premier objet que nous connaissions. C'est par la physique dès lors que le Stagirite doit aller à la psychologie qui n'en est qu'une partie, et à la métaphysique qui n'en est qu'une conséquence suprême.

C'est pour ne s'être pas rendu un compte suffisant de cette vérité que M. B. Saint-Hilaire s'est si souvent mépris sur le sens net et rigoureux des expressions d'Aristote. Qu'il nous soit permis de relever ici quelques-unes de ses erreurs.

1° Il n'est pas exact de dire que suivant Aristote « tout être est nécessairement l'assemblage de quatre causes. » La cause efficiente et la cause finale sont dans son système des causes ou des principes extrinsèques: l'être lui-même est constitué par deux principes, le principe matériel et le principe formel. Le mouvement ne jaillit point dès lors de la substance corporelle, comme nous le concevons, nous modernes; cette substance le détermine suivant sa nature, elle lui imprime une direction spéciale, curviligne, si elle est céleste, rectiligne, si elle est élémentaire, mais elle n'a pas en elle la source de ce mouvement. Tout mouvement vient du dehors et se rattache en dernière analyse au moteur mobile, au premier ciel. On peut dire qu'à cet égard la mécanique d'Aristote est l'antithèse de la mécanique des modernes. D'après ceux-ci chaque molécule a son mouvement, ou, si l'on veut, la force motrice s'applique à chaque molécule, et ce mouvement est déterminé par l'ensemble des autres molécules; suivant celui-là, nulle molécule n'a son mouvement en elle-même, mais c'est elle qui détermine le mouvement qu'elle reçoit. M. B. Saint-Hilaire n'a donc pas compris nettement, à notre avis, cette partie importante de la *Métaphysique :* c'est qu'en effet elle ne pouvait s'interpréter facilement que par le VIIIe livre de la *Physique* et par le *Traité du ciel*. Du reste, la pensée d'Aristote s'est dégagée si obscurément pour le savant académicien qu'il ne reste pas toujours fidèle à lui même en l'interprétant; après avoir dit que *l'être est nécessairement l'assemblage de quatre causes*, il ajoute que l'être est *le produit de ces quatre causes*. La contradiction est-elle assez manifeste?

2° Il n'est pas exact de dire que « les deux premières causes (c'est-à-dire le principe formel et le principe matériel) nous sont attestées par le témoignage irrécusable de notre sensibilité. » Il y a, il est vrai, des *formes* qui tombent sous notre perception sensible (et encore indirectement), mais ce ne sont que des *formes accidentelles*, c'est-à-dire les qualités plus ou moins passagères des objets; la *forme* qui entre comme principe dans la composition de l'être, ou, en d'autres termes, la *forme substantielle* ne tombe nullement sous nos sens, d'après Aristote; il a au contraire mille fois répété, et tout le moyen âge a répété avec lui, qu'elle est purement intelligible. — On sent bien que nous ne ferions pas une objection à M. B. Saint-Hilaire, s'il ne s'agissait que d'une erreur de détail et sans nulle conséquence. Mais toute la physique, toute l'idéologie, toutes les méthodes de l'antiquité et du moyen âge deviennent une énigme indéchiffrable si l'on admet le caractère *sensible* de la forme substantielle. Voici peut-être ce qui a induit M. B. Saint-Hilaire en erreur: Suivant les anciens et suivant les scolastiques, l'*espèce impresse* ou l'*image* particulière que l'objet envoie à l'âme et qui, soumise à un certain travail actif de l'intellect, deviendra enfin une *idée* de l'objet en question, l'*espèce impresse*, dis-je, renferme: 1° une représentation des éléments *matériels* ou *individuels* de la chose représentée; 2° une représentation de ses éléments *spécifiques* ou *formels*. Ces deux représentations sont impliquées l'une dans l'autre et forment un tout que l'esprit peut seul débrouiller. L'esprit, mis en mouvement par l'espèce qui le sollicite, intervient donc, et, armé de l'*intellect agent*, il dépouille la donnée complexe qui est mise en contact avec lui de tout ce qu'elle a d'*individuel* et de *matériel* (expressions synonymes dans l'idéologie péripatéticienne), et dès lors il se trouve face à face avec l'image de l'élément formel: il la saisit en ce moment par un acte que toutes les écoles regardent comme essentiellement intelligible; mais il n'en est pas moins vrai que l'*espèce impresse* dont les sens sont le véhicule contenait d'une certaine manière l'idée de la *forme* substantielle : l'esprit n'a eu qu'à la dégager et à la contempler. C'est là, suivant nous, ce qui explique la méprise autrement incompréhensible de M. B. Saint-Hilaire. Ajoutons ici que suivant Aristote les éléments individuels de l'être sont perceptibles par les sens et qu'ils se rattachent à la *matière*, dans le composé substantiel : du moins ce dernier point, sans être dans Aristote d'une manière très-explicite, est en harmonie avec le fond de sa doctrine. Mais la *matière* elle-même n'est pas un objet sensible.

3° M. B. Saint-Hilaire explique l'opposition d'Aristote et de Platon conformément aux vues de M. Cousin, et nous reconnaissons ce qu'il y a d'ingénieux dans cette thèse historique qui voit partout la même querelle et qui fait discuter Guillaume de Champeaux et Roscelin, Abélard et saint Bernard, les disciples de Scot et Ockam, puis Gassendi et Descartes, et enfin les disciples de Condillac et M. Cousin lui-même, sur la même question qui se serait agitée déjà entre Platon et Aristote. Par malheur ou par bonheur,

— comme on voudra — l'histoire s'accommode mal de cette monotonie, et il y a eu plus de diversité, plus de progrès à travers les siècles qu'on ne le suppose. Sans entrer ici dans tous les détails de ce problème historique que nous retrouverons ailleurs, il nous sera permis de dire que le traducteur d'Aristote, faute de connaître la *physique*, a confusément saisi le fond de son système, en tant que ce système est opposé à celui de Platon. Le savant helléniste croit avoir tout dit quand il affirme que la réalité, l'essence des choses est, pour Platon, en dehors des choses, et réside, suivant Aristote, dans les choses elles-mêmes. La confusion est dans ces mots *réalité* et *essence* que M. B. Saint-Hilaire identifie sans façon. Or rien de plus différent que les deux éléments exprimés par ces deux termes. Suivant Aristote, il faut distinguer dans tout être, sauf en Dieu, qui est la pure forme ou, pour mieux dire, l'acte pur, deux principes distincts : l'un qui est la *matière*, c'est-à-dire ce fond commun qui reçoit toute modification, principe à la fois indéterminé et passif, — l'autre qui est la *forme*, complément de la matière, et par conséquent principe qui détermine et actualise la substance. Nous n'insistons pas ici sur cette théorie que nous avons eu souvent et que nous aurons encore l'occasion d'éclaircir. Qu'il nous suffise de remarquer que d'après cela la *forme substantielle* est dans Aristote l'*essence* même de la chose, en tant que cette essence est conçue comme active, ou plutôt en tant que l'activité jaillit de la rencontre de cette essence et de la matière, quand cette rencontre a été effectuée par les causes motrices ou efficientes. L'*essence* n'est donc pas la *substance* proprement dite, et il y a une radicale différence entre l'οὐσία et le τὸ ὑποκείμενον. Nous n'établissons pas ce point historique pour le plaisir frivole de relever des erreurs dans un historien justement accrédité, mais à cause de sa portée et de ses conséquences. Il n'est pas rigoureusement vrai de dire qu'Aristote fut un pur et simple nominaliste. Sans doute, il rattache la *forme*, le principe *formel*, ou si l'on veut, le principe d'*actualisation* et de *détermination* à la substance même qui est actualisée et déterminée, tandis que Platon faisait de ce principe je ne sais quelle essence pure qui flottait dans une région supérieure. Les *idées* platoniciennes constituent une sorte de monde intermédiaire entre les choses sensibles et l'idée suprême du bien : nous savons que les platoniciens actuels (il y en a) rejettent cette proposition, nous croyons pourtant devoir la maintenir, et l'on en verra aux articles PHYSIQUE, DIEU, S. THOMAS D'AQUIN, la démonstration. Les idées, tout en étant immobiles en elles-mêmes, sont donc la source du mouvement, et voilà pourquoi, suivant Platon, la cause motrice n'est pas, comme dans Aristote, quelque chose de distinct, non plus que la cause finale, et c'est Aristote lui-même qui en fait la remarque. Que fera ce dernier vis-à-vis des idées de son prédécesseur? Il les incarne en quelque sorte dans le *sujet*, dans ce que nous appelons, nous modernes, le *substratum* ou la substance : elles en deviennent non pas la réalité ou l'être, mais un des éléments constitutifs ; ce qui était dans l'Académie une *forme éthérée* et rayonnant dans les espaces, est dans le Lycée une partie des corps, une *forme substantielle*. Quoi donc? est-ce à dire que cette *forme* où réside non pas tout l'être de la *substance*, mais tout ce que cet être a d'*actuel* et de *déterminé*, soit l'individualité de cet être, et qu'ainsi toute réalité soit dans l'individu et que le général reste une catégorie vide? Nullement. Dans Aristote la *forme* n'est point le principe individuel des choses ; ce principe serait plutôt emprunté à la *matière*, si toutefois il a été cherché bien scrupuleusement par le philosophe de Stagire, et si la question des universaux, comme l'entend le moyen âge qui ne l'a pas toujours entendue de même, n'est pas un problème inconnu aux deux grands rivaux de la philosophie grecque et dont on cherche vainement une solution quelconque dans leurs ouvrages. En tout cas, celle que M. Barthélemy Saint Hilaire leur attribue est parfaitement arbitraire. Bien plus, elle tend à jeter les recherches sur la scolastique et sur l'antiquité dans une voie étroite et funeste. Platon n'est ni réaliste, ni nominaliste ; et même il est remarquable que si les réalistes du XIIe siècle manifestèrent des tendances platoniciennes, les platoniciens du XIVe et du XVe furent portés au nominalisme. Pourquoi ? Parce que la question des *universaux*, nous ne le répéterons jamais assez, n'a pas eu l'importance suprême, totale, exclusive, qu'on lui attribue ; parce que, posée au XIe siècle, elle ne l'avait été qu'indirectement chez les anciens (sauf peut-être dans l'école d'Alexandrie où elle a joué un rôle très-secondaire), et qu'elle a fait place dès le temps d'Abélard à de tout autres problèmes. M. Cousin et ses disciples, au premier rang desquels il faut placer le savant traducteur d'Aristote, ont rendu un grand service à la scolastique, en y considérant tout d'abord le problème de Porphyre ; mais si les historiens ultérieurs s'enchaînaient à ce genre de recherches, ils rendraient cette grande époque de la pensée humaine et même la philosophie ancienne parfaitement inintelligibles.

4° La logique d'Aristote n'a été comprise que d'une manière un peu extérieure par M. B. Saint-Hilaire, précisément parce que le savant traducteur n'est pas entré à fond dans la physique et dans la métaphysique du Stagirite. Il ne marque point quelle est la différence spéciale des procédés logiques que décrit l'Organon, et des procédés logiques que nous employons, nous modernes, dans nos sciences. Il semble même croire que cette différence est nulle : « Il a *fait la logique*, » dit-il en parlant de l'auteur des *Catégories* et des *Analytiques*, « *il a fait la logique et fondé la science de la pensée*, de telle sorte que, depuis lui, comme le dit

Kant, elle n'a fait ni un pas en avant, ni un pas en arrière. » Alors, comment se fait-il qu'il y a un abîme entre la science antique et la science moderne? Je ne répéterai pas ici, moi, mille et unième, cet axiome stupide et sans cesse invoqué, qu'Aristote n'a connu que la méthode par déduction, le syllogisme, et que les temps modernes ont abandonné pour le culte scientifique des *faits* et de l'observation, celui des raisonnements et des abstractions. Mais si cette différence qu'on assigne d'ordinaire entre la science moderne et la science ancienne est chimérique, il en existe une autre : nous la signalerons ailleurs. (Art. INDUCTION, MÉTHODE, PHYSIQUE.) Mais on conçoit du moins sans peine aucune, que cette différence ne peut pas ne pas exister, et qu'elle atteste elle-même une différence radicale de logique. Seulement M. Barthélemy Saint-Hilaire est trop resté dans les questions superficielles de son sujet (et du reste il les a admirablement éclaircies, ce sera son éternel honneur) pour la saisir et la montrer.

3° Il est également peu exact, et surtout il est très-regrettable à plus d'un point de vue, d'affirmer qu'Aristote a créé la *méthode d'observation dans l'histoire naturelle* et fondé *la métaphysique sur des bases qu'on ne peut plus changer*. S'il avait fait cela, qu'auraient fait le XVIe, le XVIIe, le XVIIIe siècle? Les révolutions scientifiques qui ont marqué ces diverses époques ne seraient-elles qu'un mensonge, qu'une restauration, qu'un retour vers la philosophie péripatéticienne? Ce serait une plaisanterie par trop paradoxale que de le soutenir de propos délibéré, et cependant les prémisses de M. B. Saint-Hilaire vont, malgré elles et malgré lui, à cette conclusion énorme qui, du reste, avait été acceptée par le regrettable M. de Blainville (*Histoire des sciences de l'organisation*). M. B. Saint-Hilaire se bornerait-il à prétendre qu'Aristote avait posé une grande partie des principes logiques et métaphysiques de la science moderne, et que si on les a peu ou mal interprétés, c'est que les faits étaient trop rares. Mais des faits trop rares stérilisent les principes sans les dénaturer. Or, dans l'antiquité et dans le moyen âge les sciences ne sont pas vicieuses uniquement en ce que les faits leur manquent, mais bien plus encore en ce qu'ils sont interprétés d'une manière radicalement fausse et même qui paraît profondément absurde à la raison moderne. En d'autres termes, les principes logiques et métaphysiques de la science constituent sa partie la plus imparfaite et la plus irrationnelle. Encore une fois, M. B. Saint-Hilaire a raison de constater qu'Aristote aime l'observation, les faits, l'élément empirique de la connaissance humaine. Nous prenons acte de cette assertion qui est opposée à un préjugé trop répandu et que nous combattons nous-mêmes. Mais ce qui constitue la méthode moderne des sciences naturelles ou ce qu'on appelle vulgairement méthode d'observation, ce n'est pas l'admission des faits, des données sensibles, comme preuves nécessaires et point de départ indispensable dans les investigations scientifiques. Autrement la méthode moderne ne serait pas la méthode moderne. Ce n'est pas seulement Aristote qui a dit : observons, et qui en effet a observé. Est-ce que Platon, tout amoureux qu'il fût des idées pures, ne proclamait pas que les phénomènes sensibles sont nécessaires pour réveiller en notre âme les réminiscences du monde supérieur? Est-ce qu'avant lui, les philosophes de l'école d'Ionie n'avaient pas attaché à ces mêmes phénomènes une importance plus grande encore? Est-ce qu'Hippocrate avait professé un dédain systématique des faits médicaux? Est-ce que plus tard les astronomes et les médecins de l'école d'Alexandrie n'avaient pas souci d'observer? Je ne prétends pas qu'ils aient recueilli tous les faits désirables, ni même dirigé toujours heureusement leurs observations; mais ils auraient voulu les bien diriger. Aristote n'a donc pas fait quelque chose de singulier, d'extraordinaire, de *sui generis*, en recommandant à la science le scrupule des données sensibles : il est d'accord, à cet égard, avec toute l'antiquité et avec tous les temps modernes. Il n'y a jamais eu, aux diverses époques de la pensée humaine, que les mystiques et les logiciens à la manière de Lulle, qui dénigrassent systématiquement les faits au profit des nombres cabalistiques et des formules abstraites. Cependant ce préjugé vulgaire qui fait honneur aux modernes de la méthode d'*observation*, quoique condamné par l'histoire, si on le prend dans la stricte rigueur, a quelque raison d'être, quand on l'interprète largement. Les anciens observent, et ils tiennent compte des faits; mais précisément parce qu'ils en tiennent trop grand compte, ils s'imaginent qu'un seul fait suffit pour donner lieu à un principe universel. Toute donnée sensible renferme, d'après eux et notamment d'après Aristote, la représentation de la forme substantielle, c'est-à-dire une notion relative à toute une espèce. Il ne s'agit plus pour l'intellect que de dégager cette forme par un travail d'abstraction. Voilà pourquoi, bien que les faits et les données sensibles paraissent à l'antiquité le point de départ des sciences, ou plutôt parce qu'ils lui paraissent leur point de départ unique, elle se hâte de l'abandonner, pour s'élever, grâce à leurs renseignements qui semblent dignes d'une confiance absolue, jusqu'aux plus hauts sommets de la généralisation. — *Voy.* INDUCTION, PHYSIQUE. — La science, dès lors, tout en ayant ses racines et même toutes ses racines dans la sensation, fera donc peu d'expériences, ce peu semblant plus que suffisant; et elle apparaîtra à l'œil peu exercé comme un tissu d'abstractions vides et de syllogismes. Que conclure de là? C'est qu'Aristote a recommandé les faits et l'observation comme base de la science et que cependant il n'a pas connu ce que l'on appelle la méthode d'observation : au contraire, rien de plus opposé que cette méthode et les procédés qu'il pré-

conise. Quant à l'opinion exprimée par M. B. Saint-Hilaire sur la métaphysique d'Aristote, qui, dit-il, contient tous les vrais principes de la métaphysique, nous ne l'examinerons pas spécialement dans cet article : notre livre tout entier en est la réfutation. Il nous semble même assez bizarre que M. B. Saint-Hilaire ait exprimé une pareille opinion. Car enfin accepte-t-il par hasard la théorie de la *matière* et de la *forme?* Revient-il à la physique et à la médecine du moyen âge qui en étaient les conséquences rigoureuses? Non, sans doute. Mais quand on a consacré toute une vie d'études et une intelligence plus qu'ordinaire à traduire un philosophe, il est bien permis d'outrer sa propre pensée par des expressions qui trahissent l'enthousiasme du sentiment plus que les convictions profondes et réfléchies de la raison.

6° Il n'est pas non plus exact de soutenir que le moyen âge fut privé de toute spontanéité scientifique et qu'il se livra à Aristote, parce que c'était le maître le plus complet que la Grèce pût lui donner. Nous avons vu que le moyen âge prit d'abord pour instituteur Platon aussi bien et même plus qu'Aristote; plus tard il aboutit à la philosophie péripatéticienne, précisément en vertu de sa spontanéité, et parce que la conclusion de ses débats était analogue à l'idée capitale du Stagirite. Quant à prétendre que Descartes, Leibnitz et Kant ne remplaceraient pas Aristote, et qu'Aristote serait encore le meilleur maître de l'esprit humain dans le cas où les trésors scientifiques périraient, c'est, redisons-le, une de ces boutades qu'on ne passerait pas à un autre que M. B. Saint-Hilaire, mais qui dans sa bouche sont infiniment respectables.

On s'étonnera peut-être que sur les six points capitaux avancés par le savant écrivain — homme spécial et d'un sens exact et judicieux, s'il en fut — nous soyons en désaccord avec lui. Nul plus que nous ne le regrette; et cependant nous ne saurions nous en étonner. M. B. Saint-Hilaire, sauf dans les détails, où il se montre très-original, a travaillé sur une hypothèse, l'hypothèse brillante, ingénieuse, mais fausse, à notre avis, que M. Cousin a adoptée pour expliquer le moyen âge philosophique considéré dans ses rapports avec l'antiquité. Il a voulu ériger, comme son maître, Platon en réaliste, Aristote en nominaliste. C'est ce point de vue inexact qui l'a égaré dans une grande partie de ses opinions. Une autre idée malheureuse, quoique très-séduisante et très-accréditée, a contribué à ses erreurs. Il était naturel à un écrivain qui constituait l'histoire de la philosophie à un point de vue scientifique de ne voir dans les systèmes que leurs rapports d'analogie : c'était le seul moyen de leur donner un sens et de comprendre leur importance. Telle fut aussi l'œuvre de M. Cousin. Il faut le remercier de l'avoir faite, mais nous devons en faire une autre toute différente pour le continuer; car si l'histoire se crée dans le spectacle des analogies que présentent les phénomènes, elle se poursuit par le spectacle de leurs différences : autrement le progrès serait une chimère. M. B. Saint-Hilaire a donc vu trop exclusivement ce qu'il y a de commun entre les méthodes, les principes, les conclusions d'Aristote et les méthodes, les principes, les conclusions des philosophes ou des naturalistes modernes. Par là, il s'est condamné à ne pas remarquer quelles sont les conquêtes de ces derniers et quel avait été le génie propre et les théories précises du premier. Encore une fois, ici comme ailleurs, nous aurons à faire pénétrer dans l'histoire la notion capitale de progrès plus intimement que ne l'ont tenté les historiens de ce dernier demi-siècle.

§ IV. — *La doctrine d'Aristote suivant M. Renouvier.*

Nous citons cet écrivain précisément parce qu'il a essayé souvent de combler la lacune qu'ont laissée les disciples de M. Cousin, dans leurs divers travaux historiques. Par malheur, il n'a pas assez senti à quelles erreurs de détail cette lacune, ou, pour parler plus exactement, cette vue incomplète du progrès les a conduits en dépit de leur érudition. Lui-même, il a accepté ces erreurs, sans se douter de leur origine, et elles l'ont ramené, en dépit de ses efforts, aux théories générales qui peut-être cadrent le moins avec ses sentiments intimes.

Il semble que la méthode de M. Barthélemy Saint-Hilaire, pour interpréter Aristote, ait été de suivre, livre par livre, la *Métaphysique* du philosophe, en l'interprétant à mesure par les différentes parties de l'*Organon* ou de la *Physique*, qui peuvent éclaircir ses brefs et obscurs apophthegmes. On sait déjà que cette méthode nous paraît vicieuse, et que suivant nous, il faudrait se jeter immédiatement dans la *Physique* pour arriver à saisir d'une main ferme la clef du système péripatéticien. Mais passons.

Aristote débute, dans sa *Métaphysique*, après un splendide éloge de cette science, par un exposé historique d'où il semble déduire sa fameuse thèse des quatre *principes* ou des quatre causes qui implique déjà son idée fondamentale de la substance constituée par la matière et la forme. Sans se demander si cette idée fondamentale n'était pas déjà contenue dans la *Physique* et si elle ne venait dans ce premier ouvrage qu'à titre de conciliation large et intelligente des systèmes antérieurs, M. Renouvier, qui commet à cet égard une erreur regrettable, se demande d'abord quelle position Aristote crut devoir prendre vis-à-vis du système de Platon. Ce qui revient à se demander, suivant lui, ce qu'Aristote pensa des *idées*. On sait qu'il les a combattues à outrance. M. Renouvier énumère avec assez d'exactitude les diverses raisons que le Stagirite allègue contre son adversaire, et nous reproduirons ici *in extenso* cette intelligente analyse, ainsi que celle où il reproduit l'argumentation histo-

rique d'Aristote, ayant pour but d'établir les quatre causes.

« La philosophie grecque, après Socrate, » dit M. Renouvier, « dut perdre et perdit en effet toute spontanéité. La contradiction s'était révélée entre les divers systèmes et au cœur de chacun d'eux; la critique était née. Désormais, au lieu de s'élever, forte, entière, confiante, naturelle, en un mot, et comme une partie de l'homme dans l'homme, la science dut, avant de se former et de se concentrer dans son esprit, se réfléchir plusieurs fois entre le sage de chaque époque et les sages ses prédécesseurs. Ainsi, l'histoire de la philosophie, qui avait si bien servi la critique socratique et si fort préoccupé les interlocuteurs des dialogues de Platon, apparaît sous une forme didactique dans les ouvrages d'Aristote. Platon avait fondu plusieurs doctrines dans sa doctrine, Aristote chercha systématiquement à démêler les éléments de la vérité dans les idées des anciens philosophes; il rejeta comme incomplets tous leurs systèmes, et des parties qu'il en emprunta il voulut former le sien. Quel problème s'étaient posé les anciens? la recherche de la cause du monde. Mais il y a quatre causes, dit Aristote, qui expose, en les énumérant, la pensée qui va servir à fonder son jugement sur l'ancienne philosophie. Il y a la *cause matérielle*, c'est-à-dire le *sujet*, la *substance* qui soutient le monde, que Thalès, Héraclite, Empédocle, Anaximène, Anaxagore ont surtout recherchée, et qui ne saurait servir à expliquer le changement et la variété des choses. De là le vice des plus anciennes doctrines, qui n'ont pas considéré d'autre cause. Il y a la *cause efficiente*, principe du mouvement, dont Hermotime et Anaxagore ont les premiers parlé, qu'Hésiode, Parménide, Empédocle ont obscurément reconnue, et que Leucippe et Démocrite ont absolument négligée. Il y a la *cause formelle*, l'*essence*, l'*être de ce qui est*, que les pythagoriciens ont les premiers découverte en cherchant à définir, et que Platon a seule employée avec la cause matérielle (215). Enfin, il y a la *cause finale*, le *bien*, *ce en vue de quoi* sont les choses, qu'aucun philosophe n'a connue et que Platon même n'a pas nommée (216). La philosophie est la science des causes et des principes, la science souveraine, et surtout celle du pourquoi en chaque chose, c'est-à-dire du bien de chaque être et du mieux possible en tous. La philosophie ne parvient à son accomplissement que par l'étude exacte et désintéressée de tous les genres de causes.

« A cette histoire critique de la philosophie ancienne dont nous avons fait ailleurs un si grand usage, Aristote ajoute une réfutation détaillée des théories des nombres et des idées, qui tenaient de son temps une si grande place dans la science, et dont il se montre vivement préoccupé dans presque tous ses ouvrages. Réunissons sous quelques chefs principaux les arguments qu'il oppose à la doctrine de Platon : 1° Le partisan des idées réelles est comme un homme qui, voulant compter le nombre des êtres, commencerait par les multiplier afin de rendre son opération plus simple. Le génie observateur d'Aristote se révèle dans cette pensée sur la vraie connaissance du monde. 2° Quelques-unes des raisons invoquées à l'appui de l'existence des idées ne prouvent pas cette existence; d'autres fournissent plus d'idées qu'on n'en veut. Si tout ce dont la science peut faire une unité constitue une idée, tous les objets, toutes les relations, les choses mêmes qui ont cessé d'être auront des idées qui leur répondent. 3° S'il n'y a pas d'idée des relatifs, il faudra alors qu'outre l'homme en soi et l'homme sensible, auquel ne s'étend pas la connaissance, il y ait un *troisième homme*, sujet de la relation, l'homme qui se promène, par exemple (217). 4° On est obligé de concevoir entre les idées et les êtres un rapport commun autre que le nom, de sorte qu'il existerait des idées d'idées jusqu'à l'infini. 5° Les idées sont inutiles aux êtres, puisqu'elles ne constituent ni leur essence (elles seraient alors les êtres mêmes), ni la cause de leur changement, car elles seraient plutôt la cause de leur immobilité. 6° Parler d'*exemplaire* ou de *modèle*, c'est pure fiction poétique, et la *participation* n'est qu'un mot vide de sens. 7° Si l'idée est un modèle, elle est donc modèle d'elle-même. D'ailleurs, comment un objet peut-il, ainsi qu'il le faudrait, se trouver copie de plusieurs modèles, et comment les idées de leur côté, toutes éternelles, peuvent-elles se copier

(215) Cette imputation et celle qu'on trouvera quelques lignes plus bas tiennent uniquement à ce qu'Aristote ne considère dans Platon que la doctrine des idées. L'*idée* de Platon, déterminée, comme nous savons, par la dialectique, est l'*essence immobile* (cause formelle d'Aristote); dans le monde sensible qu'envisage la physique, l'idée se trouve en un sujet matériel, peu importe comment, et ce sujet représente à Aristote sa cause matérielle. Mais s'il n'y a que des idées et de la matière dans le monde, où trouver le principe du mouvement, où trouver une fin qui le motive et le justifie? Il est clair qu'Aristote ne tient nul compte de la théologie du *Timée*, ni en général de la mythologie de Platon. C'est sans doute qu'il la croit inconciliable avec la pure théorie des idées. Mais les philosophes ne se réfutent guère les uns les autres qu'en se défigurant.

(216) Les noms consacrés des quatre causes dans Aristote sont : τὸ τί ἦν εἶναι, l'essence; ὑποκείμενον, la substance; ἀρχὴ τῆς κινήσεως, le principe du mouvement; τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, la fin et le bien. — Nous dirions aujourd'hui, avec un léger changement d'ordre, substance, attribut essentiel, cause et fin; mais nous éviterions de confondre la substance, sinon avec la matière (ὕλη), au moins avec ce qu'on nomme ainsi maintenant, et qui est bien différent. — Les traducteurs disent indifféremment substance au lieu d'essence pour la première cause. L'étymologie (*sub stare*) devrait les préserver de cette erreur, car ὑποκείμενον répond exactement à *sub stans* et à la substance des cartésiens.

(217) Cet argument n'a pas été saisi nettement par M. Renouvier. (*Note de l'auteur.*)



entre elles, et par conséquent reconnaître un ordre de succession? 8° Où est l'artiste qui copie, et Socrate ne pourra-t-il pas naître sans qu'il y ait d'abord un Socrate éternel? Que sont au fond toutes ces idées, sinon des choses sensibles que l'on veut bien dire éternelles; à la façon de ces dieux que reconnaît le vulgaire, mais qu'il ne comprend en réalité que comme des hommes éternels? 9° Comment une essence peut-elle être à la fois en soi et en plusieurs? 10° Les espèces qui se réunissent dans l'idée supérieure du genre et qui ont nécessairement des différences entre elles, est-il possible qu'elles forment jamais une essence identique à elle-même? Et de même que les espèces ne peuvent former un genre réel, de même aussi les individus ne peuvent former une espèce réelle sans que les contraires subsistent dans le même sujet (218).

« A ces objections portées contre les *idées* se joignent les objections contre les *idées-nombres*, qui, avec le pythagorisme, envahirent l'école de Platon du vivant du maître, et surtout après sa mort. 1° Si l'être et l'unité sont, en tant que tels, les essences mêmes des choses, il ne peut y avoir rien en dehors d'eux, disait Aristote, et on tombe dans la doctrine de Parménide. Le nombre même ne peut, dans cette hypothèse, être une essence; d'où pourrait venir, en effet, une nouvelle unité? 2° Si l'unité est individuelle, où est la grandeur et comment se forme-t-elle? Ni les points, ni les nombres ne peuvent constituer des quantités, des lignes, par exemple. 3° Au premier aperçu les corps semblèrent aux anciens philosophes les premières et les seules essences; leurs successeurs voulurent que les surfaces, les lignes et les points fussent encore plus essences, puisque le corps ne peut exister sans elles et qu'elles peuvent exister sans lui; mais, d'un autre côté, que sont, où sont toutes ces essences? Sensibles? non sans doute. Dans le corps? il y en aurait une infinité. On ne sait ainsi ni ce qu'est l'être, ni ce qu'est l'essence. 4° La naissance et la destruction des nombres et des figures est, s'ils existent réellement, tout à fait inintelligible. Où vont-ils, d'où viennent-ils, si ce ne sont pas de simples limites ou divisions? 5° Si l'on admet que les êtres mathématiques existent dans le même lieu que les êtres sensibles, on aura double solide au même lieu; et il faudra, ou que le sensible se divise comme le mathématique, à savoir par la surface, la ligne et le point, ce qui exclut toute division réelle, ou que le mathématique se divise comme le sensible, auquel cas leur nature est la même. 6° S'ils ne coïncident pas, le solide séparé ayant des lignes et des surfaces, il faudra que celles-ci existent aussi hors de lui; d'où résulte un absurde entassement de divers ordres d'êtres mathématiques : trois genres de surfaces, quatre de lignes et cinq de points. La même objection s'applique aux nombres composés d'unités. 7° L'astronomie, l'optique, la musique envisagent aussi des objets supra-sensibles; est-ce à dire qu'il y aura des mouvements, des sons, une vue, en général des sens, et par conséquent des animaux séparés de tout ce qui est sensible; êtres indéfinissables, au delà desquels il faut encore placer les êtres universels et les idées? 8° Si les êtres mathématiques ont une existence séparée, ils doivent être antérieurs aux grandeurs sensibles. Au contraire, dans la réalité, ils leur sont postérieurs, et n'ont pour eux qu'une antériorité logique; car les modifications n'existent pas indépendamment des essences, et il ne faut pas confondre les notions avec les êtres. 9° Quant aux nombres que l'on dit être les causes des êtres, comment cela se peut-il faire, même en supposant que ces êtres soient des nombres? Si les objets sensibles sont des rapports numériques, ils sont apparemment les rapports de quelques choses; et de quelles choses? 10° Si les nombres sont des idées, quel moyen de concevoir une somme de nombres comme une somme d'idées? Si la somme est faite d'unités, que sont ces unités? etc. 11° Lorsque Platon fait naître les choses sensibles des idées, au sein d'une matière qui est la *dyade du grand et du petit* substituée à l'*infini* des pythagoriciens, et qu'ainsi il tire une chose unique de l'idée tandis qu'il en tire plusieurs de la matière, il contrarie les faits les plus connus, car on tire une seule table d'une seule matière, et plusieurs tables d'une seule idée. 12° Enfin, quand on compose les longueurs de long et de court, les surfaces de large et d'étroit, les corps d'épais et de mince, afin de ramener tout au grand et au petit, que fait-on des lignes contenues dans le plan, etc., et d'où peut venir le point, qui a bien tout autant d'existence que la ligne, quoique Platon le traite de *conception géométrique* et de *ligne indivisible*, principe de la ligne? (Aristote, *Métaphysique*, I, 6 et 7; III, 4 et 5; XIII, 2.)

« Telles sont, rapidement indiquées, les principales positions que prit Aristote pour combattre la doctrine de l'objectivité réelle des idées et des nombres. Quelquefois un peu subtils et ordinairement jetés et multipliés sans ordre, les arguments du philosophe n'en ont pas moins une immense portée contre une doctrine qui avait dispersé sans fin dans le monde les parties unies de l'intelligence. »

Mais quel fut le but de cette polémique? à quel résultat devait-elle aboutir? par quel système devait-elle remplacer celui de Platon? Suivant M. Renouvier, le résultat obtenu par Aristote fut double : « Les idées, chassées du monde, se lièrent dans l'esprit, où elles rentrèrent; Aristote enseigna que les individus seuls sont des êtres, et que

(218) Aristote, *Métaphysique*, I, 7, et XIII, 4 et 5. Quelques arguments se trouvent aussi aux livres III, VII et XII. (*Voy.*, pour plus de développements, la belle analyse donnée par M. Ravaisson, *Essai*, p. III, liv. II, ch. 2.

les notions n'appartiennent qu'à l'entendement. »

On sait déjà notre avis sur cette assertion si souvent répétée dans M. Cousin et ses disciples, qu'Aristote voyait toute réalité au sein de l'individu.

Quant à cette autre assertion, qu'Aristote bannit les idées du monde pour les renfermer et les lier dans l'esprit humain, elle n'est qu'à moitié vraie, et il faut bien se garder de la prendre dans un sens absolu.

M. Renouvier y a été mené, je crois, par son idée favorite de partager tous les systèmes possibles de philosophie en deux classes : les systèmes qui partent du sujet et sont idéalistes, les sytèmes qui partent de l'objet et inclinent au panthéisme. Pour lui cette antinomie qui n'est qu'un cas particulier d'une antinomie plus profonde et universelle, est représentée, dans l'antiquité, par la lutte de Platon et d'Aristote.

Cet aperçu historique de M. Renouvier peut être fort ingénieux, et il est l'application directe d'un système que nous avons apprécié déjà ; mais, considéré en lui-même, il est la négation vivante de l'histoire la plus claire, la plus incontestable, celle de la renaissance, disons mieux, de la révolution scientifique des XVe, XVIe et XVIIe siècles. Contre qui s'est opérée cette révolution? Contre l'école péripatéticienne, je pense; et de quoi accusait-on cette école? Précisément de n'être pas assez idéaliste, de ne voir que les *objets* partout et jamais ou rarement l'esprit ou le sujet. Il suffit de lire Cusa, Copernic, Képler, Galilée, pour s'assurer qu'à cet égard le doute, même le plus léger, n'est point permis. Il nous semble donc plus qu'étrange de considérer le système d'Aristote comme le type de l'idéalisme.

Ce n'est pas que cette assertion ne contienne pourtant une certaine part de vérité; et nous la croyons, pour le moins, aussi exacte que l'assertion de M. Cousin qui tient pour essentiellement idéaliste, non pas Aristote, mais son adversaire, le divin Platon. Il est très-certain qu'Aristote a fait rentrer les idées dans l'esprit humain, et que c'est là une sorte d'idéalisme ; il est très-certain que Platon était, sous ce rapport, dans une opinion diamétralement anti-idéaliste. Mais envisagez les deux systèmes rivaux de l'antiquité sous un autre point de vue. Considérez que les objets, suivant Aristote, nous envoient une image d'eux-mêmes, dans laquelle l'esprit peut abstraire la notion de leur essence : nous voilà lancés en plein réalisme, et je ne sache pas de proposition plus opposée à l'idéalisme que celle-là; c'est contre elle, il ne faut pas l'oublier, que réagirent tous les créateurs des théories scientifiques modernes. A cet égard, il est visible que Platon, comme d'ailleurs par la direction de ses sentiments et les habitudes favorites de ses contemplations scientifiques, est beaucoup moins opposé qu'Aristote à l'idéalisme.

Que conclure de là? C'est que cette opposition de l'idéalisme et d'un système contraire à l'idéalisme, quelque nom d'ailleurs qu'on veuille lui donner, ne saurait s'appliquer qu'extérieurement, superficiellement, artificiellement à Aristote et à Platon, parce que ces deux philosophes poursuivirent un tout autre ordre de questions que celui auquel on peut appliquer ces deux dénominations en rapport avec des idées toutes modernes. Pourquoi ne pas le dire? C'est une faiblesse très-naturelle, mais non moins dangereuse, que d'appliquer aux théories d'une époque les catégories et les divisions qu'invente une autre époque. Platon et Aristote se préoccupaient fort peu de la distinction du *sujet* et de l'*objet*, de cette grande distinction qui devait faire le tourment et l'honneur de l'école kantiste, et que Descartes lui-même comprenait d'une manière imparfaite.

Puisqu'Aristote, suivant M. Renouvier, *idéalise* la thèse de Platon et met tout l'être dans l'individu, quel sera le procédé scientifique en rapport logique avec ce point de vue?

M. Renouvier pense, comme M. B. Saint-Hilaire, auquel il emprunte presque toutes ses assertions de détail, que la sensation, suivant Aristote, fait connaître l'individu (ce qui est à moitié exact), et il en conclut que le Stagirite doit dès lors admettre et qu'il admet en effet que toute science vient de la sensation. Il essaye donc d'y ramener le syllogisme, la démonstration, les catégories, la division, la définition, et en d'autres termes, tous les procédés qu'énumère l'*Organon*. Comme nous n'avons pas dessein d'écrire ici un traité spécial sur Aristote, nous nous bornerons à constater que l'ingénieux écrivain est assez malheureux dans cet effort, et qu'il semble lui-même avoir conscience de la faiblesse de son argumentation.

Passons maintenant à l'analyse de la *Physique* et de la *Métaphysique*. M. Renouvier a très-bien vu que le secret de celle-ci est dans celle-là, et il a voulu donner une idée nette et détaillée de ce singulier ouvrage si commenté il y a trois siècles encore, si oublié aujourd'hui. Je ne connais pas d'autre essai contemporain un peu suivi et un peu vigoureux sur le plus important des ouvrages d'Aristote. C'est pourquoi je le reproduirai in *extenso*, en le faisant suivre de quelques remarques qui nous paraissent indispensables.

« Parmi les sciences théorétiques. » dit M. Renouvier, essayant de reproduire le plus exactement possible la pensée du Stagirite, « l'ordre d'acquisition du savoir diffère aussi de l'ordre suprême et scientifique. La pensée peut procéder de ce qui est plus connu pour nous à ce qui est plus évident en soi suivant la nature, ou bien elle peut suivre une marche inverse. La première méthode convient à la recherche; il faut la suivre dans la physique. Il faut par conséquent aller du général au particulier, de la totalité apparente aux parties qui la composent; car l'universel est un tout. On commence par confon-

dre et par envelopper; on distingue ensuite, comme les enfants qui donnent d'abord le nom de mère à toutes les femmes (219).

« Aristote partira donc d'un certain tout, d'un tout sensible que nous connaissons; puis il analysera, distinguera, et successivement d'idée en idée s'élèvera dans la spéculation. Cependant, il ne se livrera pas aux considérations propres à la physique avant d'avoir établi ou rappelé ces principes communs de toutes les sciences qui font partie de la philosophie première, quoiqu'ils n'en soient pas le dernier but et la fin. Sous ce rapport, la physique devient pour Aristote une science tout à fait spéculative, et qui n'a rien de commun avec la physique expérimentale, établie de nos jours sur le principe de l'observation, illusoirement détaché de tous les principes qui le dominent. La théorie des principes exposée déjà ci-dessus, la discussion des opinions des philosophes, leur réfutation à l'aide de la distinction de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte, de l'accidentel et du nécessaire, tels sont les objets du premier livre. Il y ajoute dans le second la théorie des causes, la définition de la nature, enfin une étude approfondie des notions du hasard et de la nécessité dont la nature est le sujet. Les livres suivants contiennent la doctrine du mouvement, l'explication de toutes les notions qui s'y rapportent, lieu, temps, vide, infini; ils se terminent à la théorie du moteur immobile qui, d'une part, ouvre l'entrée de l'astronomie, étude du monde; de l'autre celle de la théologie, étude de Dieu (220).

« Nous savons qu'Aristote n'admet l'existence d'aucun animal, d'aucun être en dehors des animaux particuliers et sensibles. Mais, outre les animaux isolés qui s'offrent à notre observation, n'y a-t-il pas un être au sein duquel tous les autres sont plongés, sensible et mobile comme eux? Il ne faut donc pas s'étonner si les recherches physiques se divisent en deux classes dans les ouvrages d'Aristote. Les uns se rapportent à l'étude des animaux, ou de leurs facultés, à l'étude de l'âme, de ses parties, de ses fonctions. Les autres, par lesquels nous commencerons, ont trait à l'étude du monde, du ciel et des éléments : ils s'ouvrent par une définition de la nature.

« Les *anciens* ont entendu par la nature, tantôt la *matière* de ce qui change, sans d'ailleurs s'être accordés sur cette matière; tantôt la *forme* ou l'*idée* connue par la raison; tantôt le composé de ces deux choses; tantôt la génération, qui à la vérité conduit à la nature, mais qui n'est pas elle. La nature est le principe et la cause du mouvement et du repos dans le sujet propre qui les contient en soi et non par accident. Il serait ridicule de démontrer que la nature existe. Nous reconnaissons tous plusieurs êtres de ce genre, et il faut laisser la démonstration de l'évident au moyen de l'obscur à ceux qui ne savent distinguer ce qui est connu par soi de ce qui ne l'est point. (Aristote, *Physique*, II, 1; et *Métaphysique*, V, 4.) La nature suppose une matière qui n'a d'être que par elle, qui renferme les possibles, les contraires, et sans laquelle elle-même ne pourrait pas être. Elle suppose une forme en cette matière, et cette forme est semblable dans la cause productrice et dans les êtres produits. La cause et l'effet sont également la nature, et c'est ainsi que ses productions arrivent à l'existence : la substance sensible, ensemble de la matière et de la forme, est seule complétement, réellement séparable; elle naît, elle meurt; l'animal produit l'animal, l'homme produit l'homme. L'essence productrice doit exister nécessairement en acte et préexister à son produit. Mais la quantité, la qualité, la forme essentielle, préexistent seulement en puissance, et ne sont pas plus que ne l'est la matière elle-même, distinctes et séparées de l'être réel et vivant. (Id., *Métaphysique*, VII, 7, 8 et 9; VIII, 1; et XII, 3 et 5.)

« La nature se meut vers une fin. C'est en elle que marche à son but, d'un mouvement continu, tout être conduit par un principe interne. (Id., *Physique*, II, 8.) Si le ciel avait pour cause le hasard, un concours fortuit, comme certains physiciens le veulent, encore faudrait-il admettre une cause antérieure, l'intelligence et la nature. (Id., *Métaphysique*, XI, 8, sub fin.) Il est vrai qu'ici-bas notre condition mortelle semble bien incertaine et caduque; mais là-haut quel ordre admirable! Où trouver trace de déréglement et de hasard? En général, nous croyons à la cause finale partout où une fin distincte se présente à l'issue d'un mouvement accompli dont rien n'a dérangé la marche. Il existe donc en réalité, ce quelque chose que nous appelons nature. La semence ne féconde pas au hasard; mais de tel germe naîtra tel animal. L'un préexiste, et il engendre; l'autre naît, il est la substance produite et la fin. (Id., *Des parties des animaux*, I, 1.) La nature ne fait donc rien vainement ni sans règle; elle tend vers le meilleur; elle le réalise autant qu'il est possible; elle est la cause de tout ordre, de toute proportion, de toute beauté. (Id., *De la marche des animaux*, II et IX; *Physique*, VIII, 7; *De la vie et de la mort*, III; *De la génération des animaux*, IV, 2; *Du ciel*, I, 4, fin.) Mais si,

(219) Aristote, *Physique*, I, 1. Ailleurs, Aristote regarde le particulier comme plus connu *pour nous* que le général. Cette contradiction n'est qu'apparente. Le général dont il est ici question est une totalité réelle bien différente de l'idée absolue de l'universel, qui n'exprime pas l'être en soi, mais au moyen de laquelle nous l'atteignons et le démontrons. *Voy.*, au sujet de cet universel, les *derniers Analytiques*, I, 24. En résumé, ce début, souvent mal interprété, de la *Physique* d'Aristote, établit comme propre à la physique la marche du particulier au général, et cette marche est suivie dans l'ouvrage, sauf les *principes communs* qu'il faut emprunter à la philosophie première.

(220) L'ouvrage d'Aristote intitulé *Physique*, et qu'on pourrait nommer avec M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Leçons de physique*, se compose de huit livres des plus intéressants et aujourd'hui des moins connus qu'il ait écrits. Nous faisons des vœux pour que la traduction en soit bientôt donnée au public, qui ne connaîtrait bien Aristote qu'après l'avoir étudié dans cet ouvrage.

parmi les êtres, les uns restent dans le même état toujours et nécessairement, au moins de cette nécessité qui se définit par l'impossibilité d'être autrement; les autres n'y restent ni nécessairement, ni toujours, ni ordinairement. De là l'accidentel, qui n'est le produit d'aucun art, d'aucune puissance déterminée, qui n'est l'objet d'aucune science, dont la cause et le principe sont accidentels comme lui même et qu'on ne peut définir que négativement : *ce qui n'est ni toujours ni dans le plus grand nombre des cas.* Ainsi, tandis que la cause finale est un fondement de presque tout ce qui se produit dans la nature et dans la pensée, le hasard, impénétrable à la raison humaine, est ce qui s'y produit accidentellement. Il est la cause de l'existence des monstres; et la seule cause à laquelle on peut le rattacher à son tour, c'est la cause efficiente, origine du mouvement, postérieure elle-même et à la nature et à l'intelligence. La nature tend donc vers une fin; mais les accidents ont leur part dans le monde, et comme l'art, la nature peut se tromper et manquer le but. (Aristote, *Métaphysique*, vi, 2 et 3, et xi, 8; *Physique*, ii, 5, 6 et 7.) Mais cependant elle tend incessamment à rétablir l'équilibre, à réparer ses pertes; elle vise au mieux (Id., *Des parties des animaux*, ii, 14; iv, 10); elle se dirige ou par l'intention, parce que ce qu'elle fait est le meilleur; ou par la nécessité, en vertu de laquelle les choses sont ce qu'elles sont et non autrement. (Id., *Physique*, ii, 10; *De la génération des animaux*, i, 4.)

« La définition de la nature fait au philosophe une loi de s'occuper d'abord du *mouvement*, puis de l'*infini* qui, s'il existait réellement en acte, supprimerait toute cohérence et tout mouvement; enfin du *lieu*, du *vide* et du *temps*, tous principes généraux liés très-intimement au principe du changement (221).

« Tout ce qui change, change selon l'essence, ou selon la quantité, ou selon la qualité, ou selon le lieu; et comme chacune des catégories comprend deux contraires, l'être peut changer de ces huit manières : naître ou périr, augmenter ou diminuer, s'altérer, monter ou descendre (l'altération peut en effet se produire en deux sens différents et contraires, du blanc au noir, par exemple, ou du noir au blanc). Cela posé, dans tout genre on peut distinguer l'être en acte et l'être en puissance, d'où il est permis de conclure, le changement n'étant précisément aucun des deux, qu'il est *l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance*. Si en effet le constructible (ou construction en puissance) est posé en acte, c'est qu'alors on construit, et telle est la construction. Le mouvement peut donc se définir l'acte du mobile, non comme étant telle ou telle chose, mais simplement comme mobile. C'est un acte imparfait et mêlé de puissance. (Id., *Physique*, iii, 1 et 3.)

« Le repos est l'immobilité du mobile; mouvoir est agir en tant que mobile, et comme cette action a lieu par le contact, il s'ensuit que le mouvement est réciproque et que ce qui meut est mû. Le moteur apporte une forme : l'homme engendre, parce qu'il est homme en puissance. Le mouvement est donc dans le moteur, et il est aussi dans le mobile, puisqu'il en est l'acte : l'action et la passion, apprendre et enseigner, sont des actes différents, mais ils sont également des actes (222).

« La science de la nature a pour objets les grandeurs, le mouvement et le temps, qui tous doivent être nécessairement ou finis ou infinis. L'infini existe-t-il donc? et s'il existe, qu'est-il? Les pythagoriciens, Platon, Démocrite, Anaxagore, ont tous admis l'infini, substance éternelle et sans principe. De grandes raisons semblent en établir la réalité : le temps paraît infini, les grandeurs se présentent infinies aux mathématiciens, tout ce qui périt ou s'engendre semble se rapporter à un fonds inépuisable; le fini lui-même est sans terme, s'il est vrai qu'un autre fini lui doive servir de limite; enfin et surtout la pensée humaine est inépuisable, de sorte qu'elle trouve partout l'infini, et dans les nombres, et dans les grandeurs, et au delà du ciel. Si le vide est sans fin, et les corps et les mondes le seront aussi, car être et pouvoir être ne diffèrent pas dans les choses éternelles. (*Ibid.*, iii, 4 et 5.)

« Cependant l'infini n'est pas un sujet qui existe en soi et indépendamment de toute autre substance. Si en effet il existait et n'était pas sensible, il ne serait ni grandeur ni multitude; il serait indivisible; il échapperait à toute connaissance, comme la voix échappe à la vue. Que si l'on veut en faire un accident et le reconnaître dans la divisibilité des grandeurs et des nombres, alors il faut renoncer à le regarder comme un principe. (*Ibid.*, iii, 6.) L'infini n'est pas non plus un attribut réel des corps sensibles. Si nous définissons le corps : ce qui est terminé par une surface, le corps n'est infini ni intelligiblement ni sensiblement. Le nombre des corps ne peut pas davantage être infini, car tout nombre est nombrable et un tel infini devrait alors s'épuiser. Mais donnons des raisons naturelles : si un corps infini était composé, il le serait ou d'éléments infinis, auquel cas il ne pourrait que s'étendre dans l'immensité et ne serait plus un corps; ou d'éléments finis en nombre, ce qui ne se peut, parce qu'il y aurait alors une pluralité déterminée; ou d'éléments finis et d'éléments infinis, entre lesquels il ne

(221) Aristote, *Physique*, iii, 1. Nous traduisons συνεχές par cohérent et non par *continu*, comme on fait d'ordinaire, parce que les modernes ont attaché à l'idée de continuité une signification bien différente qui n'exclut pas l'idée de l'infini réel, mais qui plutôt la suppose. *Voy.* Leibnitz, Op. Dutens, iii, p. 371; et Aristote, *Physique*, v, 3.

(222) Id., *ibid.*, iii, 2. La mobilité du moteur n'a lieu que dans les choses *naturelles*. Nous verrons plus bas qu'il existe un moteur immobile, qui n'est autre que le premier moteur, au-dessus de la nature et des choses qui changent.

ourrait exister aucun équilibre. Et si un corps infini était simple, il faudrait qu'il existât un élément moyen entre ceux que nous connaissons, ce qui n'est pas. Beaucoup d'autres raisons physiques s'unissent à celles qui précèdent, et il est prouvé qu'un corps infini ne peut exister en acte. (ARISTOTE, *Physique*, III, 7.)

« Cependant on ne peut absolument nier l'infini sans admettre que le nombre n'est pas infini, et que les grandeurs ne se composent pas de grandeurs, ce qui est absurde. L'infini existe donc dans la grandeur, mais en puissance, et jamais il n'y peut être réalisé. La multiplication et la division sont les deux formes sous lesquelles il s'y présente; encore la première doit-elle être niée même en puissance, si le corps du monde est borné. Définissons l'infini, non, comme on l'a fait : *ce hors de quoi rien n'existe*, mais bien ainsi : *ce hors de quoi il existe toujours quelque chose*. Regardons-le comme la matière de la grandeur réelle et formée, sans aucune qualité, contenu et non contenant, incompréhensible en lui-même. (*Ibid.*, III, 8, 9 et 10.) Suivant que la notion de l'infini se forme par celle de la multiplication ou de la division, elle s'applique au nombre ou à la grandeur, dont l'un a toujours un minimum et n'a pas de maximum, l'autre un maximum et pas de minimum. L'infini se trouve ensuite dans le mouvement, parce qu'il est dans la grandeur; et dans le temps, parce qu'il est dans le mouvement.

« Il est aisé de répondre aux raisons par lesquelles on établit l'existence actuelle de l'infini. Celle qui est tirée de la génération tombe aussitôt, si l'on remarque que la naissance d'un sujet peut n'être que la mort d'un autre, et qu'ainsi le fond commun peut être fini. Quant à la grandeur réelle, qui semble sans terme, elle doit avoir un maximum, ainsi que nous l'avons dit. Qu'y aurait-il de plus grand que le ciel? Le nombre et la grandeur ne sont pas supposés réellement infinis, mais seulement indéterminés et quelconques, par les mathématiciens. Enfin ne serait-il pas absurde d'en croire la pensée, tandis qu'il dépend d'elle seule d'augmenter toujours ou de diminuer, mais cette addition et cette suppression n'ont pas lieu dans les choses? Une pensée ne change rien à une quantité, et la grandeur ne devient pas infinie par le fait d'une division de l'intelligence (223).

« Le lieu est un principe essentiel de la philosophie naturelle. Tout ce qui est, dit-on, est quelque part; le non-être seul n'est en aucun lieu, et le transport, qui est le premier des mouvements, se fait nécessairement dans le lieu. Quelle est donc cette chose primitive, nécessaire à toutes les autres, que les mathématiciens reconnaissent, en étudiant la position respective des points, les physiciens, en remarquant la tendance des éléments vers de certaines places, tous les hommes enfin, dans la substitution d'un corps à un autre dans le même vase? Le lieu n'est certainement pas le corps : il n'est pas identique à ce qui occupe le lieu; il n'est ni élément ni fait d'éléments; ni être ni cause des êtres, car lui-même alors serait en un lieu comme l'objectait Zénon; ni le réceptacle des choses, puisqu'il faudrait en ce cas qu'il fût le réceptacle des surfaces, des lignes et des points, et qu'entre un point et le réceptacle d'un point on ne saurait assigner de différence. Le lieu n'est ni la forme ni la matière, on peut le prouver par une foule d'arguments. Il n'est pas l'intervalle ou la dimension d'un corps ambiant : il serait en lui-même et pourrait changer de lieu. Il ne reste qu'une solution à toutes ces difficultés. Le lieu dont la considération est amenée par le mouvement du ciel, c'est la surface concave qui l'enveloppe; c'est en général la surface de ce qui entoure, vase immobile, limite fixe du contenu qui se meut. Ainsi tous les corps ne sont pas en un lieu, mais ceux-là seuls qui sont enfermés entre d'autres corps; la terre est contenue dans l'eau, l'eau dans l'air, l'air dans le feu, le feu dans le ciel, et le ciel n'est en aucun lieu. Le ciel constitue le lieu par son extrémité qui touche le mobile et qui ne se meut elle-même que circulairement, c'est-à-dire selon ses parties et non tout entière. Enfin le lieu est de la sorte en lui-même, non comme en un lieu, mais comme la limite dans le limité, comme la surface dans le corps (224).

« Il faut traiter du vide après avoir traité du lieu, parce que l'existence de l'un a été défendue ou combattue par les mêmes raisons que l'existence de l'autre. L'impossibilité du mouvement local, si le vide n'existe, les faits physiques de la condensation et de la raréfaction, la pénétrabilité de certains corps, tels sont les principaux arguments qu'invoquent les partisans du vide. Mais si l'on dit que le mouvement suppose le vide, Mélisse répond qu'alors le mouvement n'est pas, le vide n'étant rien. Les autres faits s'expliquent sans supposer de vide. En réalité, il ne peut exister ni un vide en soi, ni du vide dans les corps, ni du vide occupé par eux. Un tel vide serait le lieu conçu comme intervalle, comme dimension, et il n'existe pas de dimensions sans corps. (ARISTOTE, *Physique*, IV, chap. de 8 à 11.)

« Après le lieu nous devons étudier le temps. Le temps, que les anciens ont nommé ridiculement la *sphère de l'univers*,

(223) ARISTOTE, *Physique*, III, 10, 11, 12 et 13. Sur toute cette théorie de l'infini, Cf. *Métaphysique*, 10, où elle est résumée.

(224) *Ibid.*, IV, chap. de 1 à 7. Cette exposition et les suivantes, toutes résumées qu'elles sont, peuvent donner quelque idée de l'extrême subtilité des recherches d'Aristote, et faire au moins connaître les résultats motivés de ses spéculations. — On trouve dans l'un des dialogues de Giordano Bruno une belle et curieuse réfutation de la théorie aristotélique du *lieu* au point de vue des partisans de l'existence de l'*espace infini*. Voyez *De l'infinito universo e mondi*, dial. I, t. II, p. 17 sqq., éd. Wagner.

qu'ils ont aussi quelquefois confondu avec le mouvement du monde, comme si le mouvement ne supposait pas le temps et comme s'il pouvait se détacher du sujet qui est mû, le temps n'est pas un être véritable. L'avant et l'après, comparés au présent, ne peuvent être dits exister. Le temps est le *nombre du mouvement sous le rapport de l'avant et de l'après*. L'âme fixe et distingue deux instants, l'un antérieur, l'autre postérieur, et cette distinction est le principe de la connaissance du temps. Ces deux instants en forment les limites; ils le contiennent, ils le terminent comme les points contiennent et terminent la ligne. Cependant l'instant n'est pas partie du temps, de même que le point n'est pas partie de la ligne. L'instant mesure le temps par l'avant et l'après; il est l'unité du nombre et la cause de la cohérence du temps. Cette cohérence suit au reste celle de la grandeur et du mouvement.

« Le temps s'agglomère en quelque sorte et s'unifie, resserré entre les deux limites qui le composent, comme la circonférence entre la forme convexe et la forme concave de la courbe. Si, comme grandeur, il se divise infiniment et ne peut se réduire à un minimum, en qualité de nombre il s'y réduit en se ramenant à l'unité. Le temps et le mouvement se mesurent l'un par l'autre, et tout ce qui est en mouvement ou en repos est nécessairement dans le temps. L'éternel seul et ce qui est absolument immobile se trouvent hors de lui ainsi que l'impossible. Une foule de notions se rattachent à celle du temps et s'expliquent par elle, *une fois, tout à l'heure, bientôt, autrefois, tout à coup*. Le temps enfin peut-il exister sans l'âme? Il y a deux choses dans le nombre, répondrons-nous, à savoir : 1° ce qui nombre, 2° ce qui est nombré, c'est-à-dire le temps lui-même. Le nombre du temps existerait donc toujours dans le sujet extérieur. Le nombrable serait, mais il ne serait pas nombré, car l'âme seule et l'intelligence de l'âme ont la vertu de connaître le nombre. (ARISTOTE, *Physique*, IV, chap. 12 à 20.)

« Tout mobile tient son mouvement d'un moteur, car tout mobile est divisible : si l'une de ses parties s'arrête, il s'arrêtera tout entier, et tout ce qui s'arrête en vertu du repos d'autrui doit aussi nécessairement tenir d'autrui son mouvement. (*Ibid.*, VII, 1. Cf. VIII, 4.) Mais les mouvements ainsi produits les uns par les autres ne remontent pas jusqu'à l'infini : il existe un premier moteur, lui-même immobile. (*Ibid.*, VII, 2.) En effet, le mouvement et le temps sont éternels; il faut donc qu'il existe une cause efficiente, motrice, et qui ne soit pas telle en puissance seulement, car la puissance peut ne pas se réaliser, mais dont l'essence soit l'acte même. Objecterait-on que la puissance accompagne toujours l'acte et qu'elle lui est même antérieure? Cependant ni la matière ni le hasard ne peuvent produire le mouvement; il faut au mouvement un principe, une force, celle de l'intelligence ou toute autre. L'âme de Platon, qui par définition se meut d'elle-même, est contemporaine de l'ordre céleste et postérieure au mouvement. L'intelligence d'Anaxagore et les deux principes d'Empédocle, soit qu'il y ait un retour périodique ou une succession continuelle des choses, supposaient au moins qu'il existe un être dont l'action demeure éternellement la même. Mais outre le premier principe, il en est requis un second qui lui soit subordonné, qui agisse en partie pour soi, en partie pour l'autre et qui soit l'origine de toute diversité. Le premier principe est aussi le meilleur, et la cause du *même*, le second est la cause de l'*autre*, et de tous deux ensemble provient le mouvement. (ARISTOTE, *Métaphysique*, XII, 6.)

« C'est une vérité de raison et c'est une vérité de fait qu'il existe un mobile éternellement mû, circulairement et d'une manière continue : le premier ciel, le premier mobile. Or, cet être qui à la fois est mû, et qui meut, occupe par là même un rang intermédiaire. Il existe donc aussi un être qui meut sans être mû, éternel, essence pure, actualité pure.

« Voici comment il meut : le désirable et l'intelligible meuvent sans être mus, et le premier désirable est identique au premier intelligible. L'objet du désir, l'objet de la volonté, c'est le beau, c'est le bon, que nous désirons, parce qu'ils nous semblent tels, bien loin qu'ils soient tels parce que nous les désirons. Ainsi l'intelligible meut la pensée, le désirable est intelligible, et dans l'ordre de l'intelligible, de ce qui est en soi et pour soi, l'essence pure, actuelle, immuable, occupe le premier rang. La vraie cause finale réside donc dans le moteur immobile. Celui-ci meut comme objet de l'amour, et ce qu'il a mû meut à son tour tout le reste. Le premier mobile peut changer, quant au lieu du moins, puisqu'il se meut circulairement, mais le premier moteur est l'acte éternel, invariable, d'un être nécessaire qui ne peut être que ce qu'il est, et qui comme nécessaire est le bien même et le principe de tout.

« A ce principe le ciel et la terre sont suspendus. Nous possédons un instant le bonheur; il le possède éternellement. Son plaisir réside dans son acte, comme les nôtres dans la veille, dans la sensation, dans la pensée qui sont des actes aussi et par qui seuls l'espoir et le souvenir peuvent nous plaire. Or la pensée en soi est la pensée du bien par excellence. L'intelligence se pense elle-même; elle est, elle se fait intelligible; l'intelligible et l'intelligence deviennent une seule et même chose, et ce bonheur qui naît de la contemplation, c'est le bonheur divin; cette vie qui est l'actualité de l'intelligence, c'est la vie divine, et cet être éternellement et parfaitement vivant, c'est Dieu. (*Ibid.*, XII, 7.)

« Il existe donc une essence éternelle, immobile et distincte des objets sensibles; cette essence est indivisible et sans parties;



elle est sans puissance et sans étendue, immodifiable et inaltérable, car tous les mouvements sont postérieurs au premier mouvement qu'elle produit et qu'elle ne partage pas (225).

« On peut élever des difficultés sur la nature de l'intelligence divine. Où serait sa divinité si la pensée résidait comme endormie en elle? elle pense donc. Mais si une pensée dépend d'un autre principe qu'elle-même, elle n'existe essentiellement qu'en puissance; si elle a un objet et que cet objet soit variable, elle se meut, elle se fatigue, et d'ailleurs l'intelligible peut alors sembler plus noble que l'intelligence. Dieu pense donc un objet unique, le bien; mais le bien n'est que l'intelligence même : ainsi, tandis que la science, l'opinion, le raisonnement et la sensation se rapportent à un objet différent de soi, l'intelligence divine, au contraire, demeure en soi, et *sa pensée est la pensée de la pensée.* Demandera-t-on enfin si l'intelligible est composé dans la pensée divine, de sorte que celle-ci change et parcourt successivement les parties d'un ensemble? mais l'homme lui-même qui pense des objets composés, l'homme, à de certains instants fugitifs, saisit indivisiblement le bien. Ainsi saisit le bien suprême, l'éternelle pensée qui comprend son objet dans un instant indivisible et qui se pense éternellement (226).

« L'acte est donc antérieur à la puissance; il existe un moteur immobile et des êtres éternels; des moteurs qui sont mus et qui ne varient point; tout un monde enfin dont le bien par excellence est le premier principe, dont les mouvements, que produit cette cause finale, engendrent la diversité, où la matière et la puissance fondent les contraires et permettent le mal, mais un tout périssable et dépendant, inférieur même à la puissance. (ARISTOTE, *Métaphysique*, XII, 7, et IX, 9.)

« Ainsi notre doctrine nous conduit à un seul principe d'ordre et d'harmonie. A la multitude des nombres ou des essences qui nous donnait pour monde une collection d'épisodes au lieu d'un vrai poëme, nous substituons un directeur unique : Dieu, cause finale et source première de tous les mouvements. « N'aie qu'un chef, » a dit Homère; « mauvaise est l'autorité de plusieurs. » Ainsi, l'ordre et le bien existent doublement dans l'univers comme dans une armée. Ils y règnent par leur cause, c'est le général; ils y résident en soi, parce que tout être y a sa place marquée. Tout s'ordonne en vue d'une existence unique ainsi qu'au sein d'une famille; toutes les fonctions sont réglées, et le principe de chacune est la nature de l'être qui l'accomplit. Les êtres s'avancent tous, et nécessairement en se séparant les uns des autres; mais, dans leurs fonctions diverses, ils conspirent tous à l'harmonie de l'ensemble (227).

« L'essence divine du moteur immobile est-elle unique, ou faut-il en supposer plusieurs afin d'expliquer le monde? grave question, que nul philosophe n'a résolue. Au mouvement éternel et uniforme du ciel nous avons attribué pour cause un être premier, unique et immobile en soi. Mais il est encore d'autres mouvements éternels, ceux des planètes, nouveaux mobiles constants, sphériques, infatigables, essences qu'emporte une révolution qui leur est propre et dont la fin doit se trouver aussi en de nouvelles essences immobiles et inétendues. Il y aura donc autant de dieux que de mouvements indépendants au ciel; et comme il existe incontestablement plus de mouvements qu'il n'y a de mobiles, nous déterminerons leur nombre avec les astronomes (228), et nous connaîtrons par là celui des moteurs immobiles. Il ne peut exister aucun mouvement qui n'ait le mouvement d'un astre pour objet et qui ne soit dirigé par une essence première, immobile, sa cause finale. Le nombre de ces essences est donc le même que celui de ces mouvements. Cependant il n'existe qu'un ciel, il n'existe qu'un monde, il n'existe qu'un moteur immobile et qu'un Dieu. Tout ce qui est multiple, quand il ne serait tel que sous le rapport du nombre, a nécessairement quelque matière, puisqu'il n'est identique et un que sous le rapport de la forme. Or, la première essence est immatérielle, elle a son unité, sa perfection, sa fin en soi, elle est une entéléchie. Unique est donc le moteur immobile, et unique le ciel qui est mû d'une manière éternelle et continue (229).

« Une antique tradition, venue jusqu'à

(225) ARIST., *Métaph.*, XII, 7, sub fin. Cf. pour ce passage obscur Ravaisson, *Essai*, I, p. 567 note 3. *Physique*, VIII, 15.

(226) ID., *Métaphysique*, XII, 9. Aristote nie ainsi la réalité de l'intelligence divine. En identifiant l'objet à la pensée, c'est-à-dire au sujet qui pense, à toute pensée. Dieu, ainsi conçu, est l'*absolu* des modernes et le *bien pur* de Platon. Aucune providence ne peut lui être attribuée.

(227) *Ibid.*, 10. L'ordre qui supplée à la providence est, on le voit, cette *cause finale* qui préside aux mouvements de la *nature*, et qui tend vers le bien, vers la pensée suprême, Dieu, premier moteur, dont la nature a la connaissance à divers degrés dans les êtres qui la composent, et dont l'amour la fait mouvoir. Dans ses ouvrages exotériques, Aristote parlait tout autrement de la providence. On peut même en voir des exemples dans sa *Morale* et dans sa *Politique*, c'est-à-dire dans celles de ses œuvres exotériques qui sont destinées à une plus grande publicité que les autres.

(228) *Voy.* ci-dessous, livre VII, § II, la *Théorie des sphères* d'Eudoxe, adoptée et modifiée par Aristote.

(229) La contradiction qu'on a aperçue dans cette théorie, et que notre texte doit présenter dans tout son jour, est une simple opposition (RAVAISSON, *Essai*, p. 103 et 197, t. I), entre une hypothèse mise en avant par Aristote et sa véritable et constante doctrine qu'il a partout soutenue. Si, contre son ordinaire, le philosophe se borne ici à réfuter le faux en exposant le vrai, c'est que l'hypothèse des sphères est purement astronomique, et n'est pas, il le dit lui-même, démontrée nécessaire en tant que chaque sphère aurait pour moteur une cause finale particulière. Du reste, nous igno-



nous enveloppée de mythes, nous enseigne que les astres sont des dieux et que la divinité embrasse la nature. L'anthropomorphisme et les fables ont un but civil ou politique, ils furent inventés pour le bien du vulgaire; mais elle est divine assurément, cette tradition que les essences premières sont des dieux. Plusieurs fois peut-être les sciences et les arts ont été perdus et retrouvés par les hommes, et l'on peut croire que nous avons ici les restes heureusement sauvés des opinions d'un ancien âge. C'est ainsi seulement que nous acceptons la croyance des anciens et de nos pères. (ARISTOTE, *Métaphysique*, XII, 8.)

« L'astronomie est celle des sciences mathématiques qui est la plus voisine de la philosophie, parce qu'elle est la seule dont l'objet, essence éternelle quoique sensible, a une véritable réalité. (*Ibid.*) Après avoir prouvé l'existence et déterminé la nature de l'être purement intelligible, cause finale des mouvements de tous les autres êtres, nous devons parler de ces derniers, et d'abord de ceux qui sont éternels. C'est au premier mobile, au ciel des fixes, que convient avant toutes choses l'attribut de l'éternité : si le premier moteur est éternel, comment le premier mobile, qui dépend immédiatement de lui, pourrait-il ne pas l'être comme lui? Parmi les essences, celles qui sont mues par l'immobile se meuvent toujours de même, uniformément et perpétuellement; mais celles qui sont mues par le mobile sont affectées de diverses manières, vont et viennent, se meuvent ou se reposent; et de là procèdent la génération et la mort, qui n'ont pas plus de fin que le mouvement. (*Physique*, VIII, 9.) Le premier des mouvements est celui du transport : il précède toute augmentation, toute diminution, toute transformation; il peut avoir lieu sans aucun autre, aucun autre ne peut avoir lieu sans lui. Antérieur dans l'ordre des temps, il est aussi le plus parfait : il préside à toute génération, et c'est par la génération que la nature élève ce qui est bas vers son principe et pousse l'imparfait à la perfection; il est l'attribut des êtres les plus élevés parmi les vivants; il est enfin celui qui modifie le moins l'état d'un sujet. (*Ibid.*, 10.) Mais parmi les mouvements de transport, il en est un à qui seul il appartient d'être éternel, infini, cohérent, invariable, et de n'avoir pas de contraires : c'est la révolution circulaire ou la conversion sur soi, suivant la plus belle des formes et la plus constante des vies; c'est le mouvement du premier mobile. » (*Ibid.*, 11 à 14.)

Le lecteur qui vient d'étudier cette longue exposition de M. Renouvier, éprouvera, nous le craignons bien, la même impression que nous avons éprouvée nous-même : il se sentira ébloui et fatigué de ces formules abstraites qui passent et repassent sans qu'il soit possible de les rattacher à rien de réel. Il se demandera ce que signifient toutes ces définitions, où elles aboutissent et comment elles prennent pied sur la terre. De même que la *Métaphysique* d'Aristote doit être éclairée par sa *Physique*, de même la *Physique* doit être éclairée par tous les traités spéciaux qui sont l'application des principes qu'elle pose : tels sont les traités *Du ciel*, *Du monde*, l'*Histoire naturelle*, le traité *De l'âme*. C'est pour avoir étudié ces opuscules à part de la *Physique* que M. Renouvier, suivant nous, a réduit ce dernier ouvrage à n'être qu'un tissu d'abstractions mortes et inintelligibles, et les premiers à n'être qu'une collection de bizarreries scientifiques. Si le travail que nous indiquons eût été fait, la théorie de la matière et de la forme à peine indiquée par notre auteur eût peut-être été éclaircie; car c'est elle seule qui permet de comprendre celles du *mouvement*, de l'*infini*, du premier moteur mobile et du premier moteur immobile, c'est-à-dire l'astronomie et la théologie du Stagirite. Mais M. Renouvier passe d'un bond sur cette partie essentielle de sa tâche qui lui rendait tout le reste possible.

Il résulte de cette omission non-seulement que les analyses les plus exactes des formules d'Aristote passent comme un cauchemar de métaphysique sur l'esprit du lecteur attentif, mais que de plus elles ne le sont pas toujours.

Ainsi pour n'indiquer ici qu'une erreur de M. Renouvier, mais une erreur importante, il nous semble avoir interprété à contre-sens la théorie péripatéticienne du mouvement, cette théorie qui domine dans l'antiquité tout le développement des sciences cosmologiques.

Si, en effet, on étudie ces sciences, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'elles font du *repos* l'idéal de chaque substance corporelle : un corps ne se meut que pour atteindre le lieu qu'il doit posséder naturellement; ce mouvement particulier, qui peut être accidentellement ou violemment dérangé par quelque cause étrangère, a même un nom dans la science antique : on l'appelle mouvement *naturel*. Nous montrons ailleurs et dans plusieurs articles, que cette idée du mouvement naturel a présidé tout ensemble et à la théorie des éléments et à celle de la différence radicale que toute l'antiquité crut voir entre ce qu'elle appelait la *nature céleste* ou *sidérale* et la nature sublunaire et terrestre. Il ne faut donc pas la considérer comme une lueur passagère, un accident intellectuel dans la pensée ancienne : elle en constitue un des principes vivants.

rons absolument l'explication spéciale qu'Aristote aurait pu donner de la diversité des mouvements des sphères en supposant l'unité de la cause finale et motrice de l'univers. M. Ravaisson croit le XII[e] livre inachevé. MM. Pierron et Zévort (*Trad. de la Métaphys.*, introd. p. 89, et t. II, p. 361), n'ont pas saisi la difficulté. Pour nous, il nous semble qu'il peut trouver dans ce point de doctrine, en apparence isolé, mais qui tient à beaucoup d'autres, un des endroits faibles ou incomplets de la doctrine que nous exposons.



Or, que suppose elle-même cette idée ? Elle suppose 1° que le mouvement n'a pas son foyer dans le corps même qui est mû ; 2° que tout corps n'est pas par la nature même des choses en mouvement. Il est facile de reconnaître que ces deux propositions sont l'inverse des axiomes aujourd'hui proclamés dans nos sciences. Encore une fois, nous admettons que chaque molécule de matière est un centre où se manifestent les diverses forces de la nature, et dès lors, un foyer d'action et de mouvement ; non sans doute que le mouvement soit attaché à la molécule matérielle, en tant que molécule matérielle, et traduise son essence ; mais il en jaillit, pour ainsi dire, de telle sorte que non-seulement on peut dire que chaque partie de matière se meut, mais que de plus le mouvement est universel. Le repos ne se trouve nulle part, et même il ne peut se trouver nulle part, puisqu'il impliquerait une séparation contradictoire de l'être matériel et de la force. Bien loin d'être la perfection des substances qui nous entourent, il serait leur anéantissement. Voilà ce que nous affirmons, nous modernes, et ce que nous affirmons, il faut bien le remarquer, non comme une conséquence dernière de nos investigations scientifiques, mais à titre de principe qui les motive, les règle, les domine. Toutefois, cette vue générale, à laquelle sont empruntés nos axiomes de mécanique, d'astronomie et de physique, quoique n'ayant pas sa justification démonstrative dans les sciences qui l'ont employée avant toute vérification, cette vue générale est en harmonie intime avec une grande conception qui en constitue la véritable, l'invincible preuve, au point de vue philosophique. Cette conception est celle de la force, considérée comme élément substantiel et premier, nous ne dirons pas unique, de tout être. Or, qu'est-ce que la *force* de Leibnitz et des modernes, considérée dans son caractère original, nouveau, créateur? La *force*, comme nous l'expliquons ailleurs plus au long, la *force*, c'est la puissance, en tant qu'elle est actuelle, et qu'elle renferme l'effort, le *nisus* vers son acte, ou plutôt vers une série d'actes, en d'autres termes, et pour employer la définition vulgaire, c'est la *puissance active*. La *puissance active !* Voilà deux mots que nous prononçons, nous, métaphysiciens et savants du XIXe siècle, avec une bien grande tranquillité de raison, et qui laisse dans notre entendement une notion claire, limpide, lumineuse ; et néanmoins ils auraient révolté par leur accouplement la raison antique ; tant il est vrai que la pensée humaine ne se transforme pas seulement par de nouvelles idées acquises, par de nouveaux phénomènes qu'elle perçoit, et en quelque sorte à l'extérieur d'elle-même, mais dans son intimité, et en quelque manière dans les lois constitutives de son aperception. Les anciens faisaient de la distinction, disons plus, de l'opposition logique de la *matière* et de la *forme*, et, par suite, de la *puissance* et de l'*acte*, l'article fondamental de leur *credo* métaphysique. C'était à leurs yeux plus qu'une théorie, — un axiome. Dès lors, la puissance, dans leur métaphysique, n'est que la *possibilité* envisagée dans son opposition avec la *réalité actuelle*, ou, en d'autres termes, elle est immobile et passive. Voilà pourquoi, lorsque Leibnitz pose sa notion de la *force*, il la distingue si nettement de la puissance des scolastiques, en disant que la puissance inhérente à la vraie force contient un *nisus*, une tendance à l'acte, ou, en d'autres termes, qu'elle est une entéléchie. Je n'ignore pas que le mot et l'idée sont empruntés à Aristote lui-même ; mais dans Aristote, ce n'est pas la puissance qui est entéléchie, c'est l'être lui-même, c'est l'union de la *puissance* et de l'*acte*, de la *matière* et de la *forme*.

Mais si la puissance est passive, si, simple réalisation de l'abstraction de la possibilité logique, elle ne renferme pas l'appétence à une série d'actes, d'où viendra cette appétence? Qui réunira la *matière* et la *forme*, la *puissance* et l'*acte?* C'est la cause efficiente étrangère à la substance même où elle se manifeste et dont elle réunit, pour ainsi dire, les deux moitiés pour en faire, grâce à cette réunion, une entéléchie. Maintenant il s'agira de savoir quelle est cette cause efficiente. Cette cause efficiente ne peut être qu'un corps où la puissance et l'acte soient déjà réunis, et, en dernière analyse, il faut l'aller chercher dans des corps supérieurs où l'acte et la puissance soient toujours ensemble, parce qu'ils ne sont pas soumis à la génération et à la corruption. D'après cela, on voit que les anciens doivent proclamer, et ils proclament en effet, que le mouvement vient toujours à un corps d'un autre corps, ou mieux, du milieu qui l'entoure, ce qui revient à dire que le mouvement général des choses terrestres a pour origine le ciel ou l'ensemble des astres. Sans doute les corps terrestres ne sont pas sans influence sur les mouvements qu'ils éprouvent. Au contraire, ils le déterminent dans sa direction, puisque le mouvement est toujours en relation avec l'essence de chaque chose. Mais si chaque corps influe sur le mouvement qu'il reçoit et l'assimile en quelque manière à sa nature, il n'en a pas en lui le foyer. De là cette formule sans cesse répétée dans Aristote et au moyen âge : que tout ce qui se meut est mû par un autre.

M. Renouvier semble précisément lui attribuer la pensée contraire. Nous nous en étonnons médiocrement. Les théories d'Aristote sont tellement obscurcies, compliquées et, pour ainsi dire, étouffées par le luxe de définitions, de distinctions, d'argumentations qui s'y mêlent, que l'on peut facilement se perdre dans leurs détours. Le seul moyen de trouver un fil conducteur dans ce labyrinthe, c'est de s'assurer de leur point de départ et de leur issue. Or, qu'est-ce que le point de départ d'Aristote? C'est l'affirmation de la *matière* et de la *forme*. Quel est son point d'arrivée ? C'est

la science gréco-latine, cette science qui devait être développée par Ptolémée d'une part, de l'autre par Galien. M. Renouvier en manquant à cette méthode s'est exposé, malgré ses recherches érudites, à ne jeter sur l'ontologie péripatéticienne que de faibles lumières mêlées à de graves erreurs : nous venons d'en donner un exemple assez frappant pour qu'il soit superflu d'insister.

PHYSICA. — On est bien forcé de traduire par physique, mais c'est une physique qui même par son objet, je ne parle pas de ses lois et de ses théories, ne ressemble guère à la nôtre. On la définissait dans l'école thomiste : la science de l'être, en tant que mobile, ou bien du corps, en tant que mobile. Mais les scotistes contestaient cette définition. — *Voy*. Physique.

PHYSIQUE ou COSMOLOGIE PERIPATETICIENNE et SCOLASTIQUE. — Nous entendons par cette expression l'ensemble des idées des scolastiques et des péripatéticiens leurs maîtres, sur le monde physique. Nous avions écrit un long mémoire sur cette question dont on sait l'importance ; c'est un fragment de ce mémoire que nous publions : nous espérons qu'il fera comprendre la marche de l'esprit humain au moyen-âge. Nous ajoutons à cet article et comme pièces à l'appui : 1° quelques fragments de la physique d'Albert le Grand ; 2° quelques pages empruntées à la lutte de la physique du moyen âge, encore debout au XVII° siècle, contre la nouvelle physique de cette époque, qui s'honore déjà des noms de Galilée, de Torricelli, de Descartes, et qui attendait Newton.

ESSAI SUR LA COSMOLOGIE PÉRIPATÉTICIENNE.

Considérations préliminaires.

Le coup d'œil le plus rapide jeté sur l'histoire de la pensée humaine suffit pour convaincre que si le XVIII° siècle a seul organisé les sciences physiques d'une manière définitive, le germe et les principes de ses importantes découvertes se retrouvent déjà deux siècles avant lui. La renaissance des lettres fut aussi la renaissance des sciences ; et Képler explique Newton.

Si l'on veut comprendre le mouvement scientifique contemporain, il faut donc se reporter au mouvement gigantesque du XVI° siècle, qui en contient le secret, parce qu'il en contient l'origine. Et pour comprendre le mouvement même du XVI° siècle, il faut se rendre un compte exact des principes généraux qui dominaient, avant la renaissance, les recherches scientifiques.

La cosmologie du moyen âge, semblable, sur la plupart des questions, à la cosmologie antique, se rattache par les liens les plus étroits à la métaphysique qui régnait alors. Elle ne se jetait point dans toute espèce d'hypothèses et d'abstractions par la seule ignorance des faits, mais elle subissait, dans cette marche funeste, l'entraînement de principes philosophiques inexacts ou incomplets. Aussi, quand d'autres idées ontologiques eurent donné le jour à d'autres systèmes sur la nature, on opposa à ces systèmes, qui semblaient étranges, non pas des faits ou des inductions, empruntées à ces faits, mais des raisonnements *a priori* : on déclara toutes les nouvelles découvertes absurdes en soi, contraires à la raison, saturées d'impossibilités. Et c'est ce qui explique, en partie, chez les physiciens, ce préjugé absurde qui leur fait redouter la philosophie, comme leur ennemie mortelle ; ce préjugé est déjà bien vieux dans le monde, et si la raison le condamne, l'histoire l'explique sans le justifier. Les physiciens peuvent bien dire : ô physique ! garde-toi de la métaphysique. La métaphysique, au XVI° siècle, a voulu étouffer la physique.

La métaphysique, disons-nous, nous aurions dû dire la métaphysique de certaines écoles, car nous allons voir que le grand mouvement cosmologique de la renaissance est sorti, lui aussi, de la métaphysique, seulement d'une métaphysique plus saine et plus compréhensive.

Quand la grande hypothèse de Copernic eut déjà paru, quand..... eut commencé l'anatomie du corps humain, Viète développé les premières idées d'algèbre, quand déjà, en un mot, les tendances nouvelles eurent abouti à certains résultats, d'une grandeur et d'une fécondité admirables, un homme parut qui sembla destiné à se rendre compte de l'esprit même qui avait amené ces découvertes et à en présenter au monde un résumé systématique. Cet homme fut Galilée qui comprit si bien l'esprit nouveau, qu'il assuma sur sa tête toutes les colères de l'esprit ancien. Les idées et les raisonnements qui conduisirent cette grande intelligence aux théories cosmologiques des adversaires de Ptolémée, peuvent donc être regardés comme le type des idées et des raisonnements qui emportèrent le XVI° siècle et l'inclinèrent devant la cosmologie de Copernic.

Or, comment débute Galilée dans ses immortels dialogues ?

Il débute par une vive polémique contre la doctrine d'Aristote ; et il est facile de voir que cette polémique n'est point un *hors-d'œuvre*, et qu'elle se rattache par les liens les plus intimes à la démonstration de son système du monde.

Examinons donc quelle était la cosmologie péripatéticienne ; ce sera pour nous un moyen de comprendre plus exactement la métaphysique qui en fut l'origine et celle qui vint la détruire, en d'autres termes, d'entrer dans le sens intime de la philosophie du moyen âge et de la philosophie de la renaissance.

§ I. — *De la méthode des sciences cosmologiques au moyen âge.*

1. Nous considérerons dans la science du moyen âge sa méthode et son point de départ, c'est-à-dire l'idée qu'elle se faisait de la substance même qu'elle étudiait.

On a souvent répété qu'un des caractères de la cosmologie du moyen âge, c'est

l'absence de toute méthode. Cette assertion est fort inexacte. Il est facile de voir au contraire que la science à cette époque suit un procédé constant et régulier.

Qu'il s'agisse de déterminer le nombre des éléments, elle regardera les qualités sensibles qui s'opposent l'une à l'autre comme les propriétés caractéristiques qui nous les font connaître. Ainsi le sec et l'humide, le froid et le chaud deviendront le signe de quatre éléments divers, opposés deux à deux : la terre, l'air, l'eau, le feu.

Qu'il s'agisse de déterminer la cause qui fait monter l'eau dans le corps de pompe, le phénomène sensible qui apparaît dans cette circonstance, c'est-à-dire la tendance du liquide à remplir l'espace laissé sans air, deviendra une cause, comme la qualité sensible était devenue, dans le cas précédent, une essence; et nous aurons ainsi l'horreur du vide attribuée à la nature, singulière hypothèse qui n'a pu disparaître que grâce aux expériences décisives et à la vigoureuse polémique de Pascal.

Faut-il encore un autre exemple? Que les astres circulent dans l'espace immense en suivant la courbe qui leur est tracée, tandis qu'une foule de corps *sublunaires* descendent ou montent, par l'effet d'une attraction aujourd'hui connue, suivant une verticale, ces faits sensibles deviendront deux lois générales, comme d'autres faits que nous avons constatés s'étaient transformés déjà en causes ou en essences. On dira que les corps simples se meuvent suivant un mouvement simple; et qu'il y a, en vertu d'une loi supérieure, deux mouvements *simples* qui sont naturels, le mouvement en *ligne* droite qui distingue la nature élémentaire, le mouvement en ligne courbe qui distingue la nature céleste. Or tous les astronomes modernes, depuis Galilée jusqu'à Bailly, ont fort bien remarqué que l'idée hypothétique de ces deux mouvements naturels était la base même de la cosmologie d'Aristote et de Ptolémée.

Bacon, qui a beaucoup moins qu'on ne le pense inventé les méthodes modernes, mais qui a parfaitement démêlé les vices des méthodes anciennes, Bacon répète sans cesse une observation judicieuse et dont on n'a pas compris toute l'importance.

Quand il recherche les causes secrètes de la prodigieuse stérilité des sciences cosmologiques, il n'en accuse pas, comme on le croit d'ordinaire, le mépris systématique que l'antiquité et le moyen âge auraient professé pour toute expérience. Le reproche qu'il adresse à cette longue période qui lui semble si vide de résultats est tout différent. Il fait voir que la science, alors, voulait perpétuellement procéder d'un seul fait observé à un principe souverainement général, au lieu de s'élever lentement, successivement et comme par degrés des phénomènes particuliers à des formules plus larges, et de celles-ci à des lois générales qui seules elles-mêmes généralisées pourront aboutir peu à peu à des principes presque universels.

Il est facile de voir que l'observation de Bacon est en d'autres termes celle que nous présentions nous-même. Du reste, indépendamment du témoignage important du chancelier philosophe, elle se confirme par les faits les plus nombreux et les plus incontestables, et elle explique, dans l'ordre des recherches physiques, plus d'un phénomène curieux et en apparence essentiellement anormal.

II. Il a donc régné, dans le cours du moyen âge, une véritable méthode scientifique; méthode fausse et inexacte, je le veux bien, absurde et dangereuse, plus capable d'égarer l'esprit que de le conduire, je l'accorde, mais méthode incontestablement réelle; en d'autres termes l'esprit humain à cette époque s'est élevé d'une manière identique à elle-même, et, par un procédé constant, aux lois et aux causes générales qui présidaient, suivant lui, au cours des phénomènes naturels.

Mais un procédé constant de la pensée ou, en d'autres termes, une méthode régulière (qu'elle soit stérile ou féconde, vraie ou fausse, peu importe), repose toujours, repose nécessairement sur une idée, ou, pour mieux dire, sur un double principe : 1° sur une certaine appréciation de la pensée humaine et de ses puissances; 2° sur une notion plus ou moins vague de la nature intime de l'objet qu'il s'agit d'étudier avec une précision et une rigueur scientifiques.

Que pensait donc le moyen âge sur l'organisation de l'esprit humain et quel objet assignait-il aux sciences physiques? Si nous pouvons résoudre cette double question, il nous sera facile d'arriver jusqu'au secret même et à l'origine de la méthode que nous venons de caractériser.

III. Les plus idéalistes des anciens accordaient aux sens un bien plus grand pouvoir que ne leur en accorderaient, de nos jours, les sensualistes les plus effrénés.

Platon fait correspondre une *idée* à chaque généralisation. Ce qui était le comble de l'idéalisme dans la spéculation métaphysique, devenait le comble de l'empirisme dans la pratique de la science.

Aristote, à cet égard, s'éloigne beaucoup moins de son maître qu'on ne pourrait le croire. De là ce faux air de sensualisme qui a induit en erreur tant de critiques judicieux.

Sans aucun doute les péripatéticiens établissent une distinction entre la région des objets sensibles et le domaine des objets intelligibles : pour eux, l'intelligible est au sensible ce que la forme est à la matière.

Mais il ne suffit pas de démêler en notre esprit deux facultés primordiales, il faut aussi, dès qu'il s'agit de leur application à une science, ou en d'autres termes dès qu'il s'agit de méthode, déterminer leur portée réciproque et leurs mutuelles relations.

La raison nous donne l'absolu, mais non en lui-même; elle nous le fait entrevoir seulement à travers les rapports nécessaires

qui sont en manifestation dans la sphère intime de notre pensée. La raison, quelle que soit l'indépendance de son objet infini et par conséquent inconditionnel, est donc assujettie, dans son apparition au sein de l'intelligence, à des conditions déterminées; et ces conditions dépendant, on ne saurait le contester, de la puissance intellectuelle dont les principes nécessaires unissent les données, il est clair que le rôle réciproque de la raison et de l'expérience devra varier dans de notables proportions, suivant qu'on prendra pour point de départ de l'activité intellectuelle soit l'observation extérieure, soit l'expérience interne, soit le monde physique, soit le monde de l'âme.

Or, c'était un dogme généralement admis par les scolastiques et les péripatéticiens que le premier objet de l'activité intellectuelle était le monde des corps. Les scotistes protestèrent, il est vrai, contre ce principe, mais sans voir toute la portée de leur protestation; et d'ailleurs cette grande école n'appartient pas tout entière, par ses tendances intimes, à la philosophie du moyen âge, elle est un intermédiaire entre l'idée du XIIIe siècle et l'idée du XVIe. « Prima sententia, » dit un scotiste, « est Thomæ, Cajetani et aliorum Thomistarum, arbitrantium objectum adæquatum intellectus humani esse quidditatem rei materialis. » (COLUMB., *De anima*, sec. 5, quæst. 2, art. 2, p. 673.)

C'est même en ce sens qu'il faut entendre le fameux axiome : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. »

Or, quelle était la conséquence directe et immédiate de ce principe?

La matière ou le principe de l'individualité (nous nous plaçons ici au point de vue de la grande doctrine scolastique, au point de vue du thomisme) se perçoit par les sens. Mais au-dessous des phénomènes particuliers et de l'individualité elle-même, l'intelligence saisit le principe de l'universalité ou la forme, en d'autres termes l'essence. « L'âme, dit saint Thomas, connaît les corps par une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire (1, quæst. 84).

Sans doute, saint Thomas déclare que cette connaissance ne se fait pas directement *non objective, sed causaliter*. Mais cette expression ambiguë veut-elle dire, comme le prétend M. Buchez, que le thomisme admet l'impossibilité où serait l'âme de percevoir la forme des objets matériels? Nullement (230); et l'application même de cette formule assez obscure ne doit pas se faire à la connaissance des formes ou essences, mais à celles des raisons éternelles dont ces formes ou essences constituent la participation : *in rationibus æternis non cognoscimus omnia objective... sed causaliter*. Sans aucun doute, c'est le travail des sens qui rend possible le travail de l'intellect; mais l'intellect perçoit, dans le monde physique, l'universel qui le conduit à la région des invisibles causes, comme les sens perçoivent l'individuel ou la matière. Le travail d'abstraction est nécessaire dès lors, comme dans nos méthodes actuelles, mais ce travail se propose un objet bien différent et il se fera, en conséquence, suivant un procédé presque contraire.

Dans nos idées modernes, nous puisons en nous-mêmes les notions fondamentales de *substance*, *d'agent*, *de cause*, *de forme*, etc., que nous transportons ensuite dans l'étude du monde physique. De là suit que nous ne prétendons percevoir, à aucun titre et par aucune faculté, ces divers substratums des phénomènes. C'est tout simplement une induction et une induction spontanée et nécessaire, parce qu'elle résulte du jeu même de la raison, qui nous contraint à les concevoir par delà les mouvements et les propriétés qui tombent sous nos sens. Que si nous voulons pénétrer à quelque degré que ce soit dans les secrètes intimités des choses matérielles, ce n'est ni aux sens, ni au raisonnement, aidé de l'abstraction, que nous devons nous adresser, c'est à la conscience, car c'est la conscience qui est le véritable point de départ de la raison.

Mais, suivant les scolastiques, il n'en était pas ainsi. Ce point de départ devait se trouver dans les sens. Les intimités mystérieuses de l'essence corporelle devaient donc se dévoiler sinon aux sens, emprisonnés dans les limites étroites de l'*hic* et *nunc*, du moins à l'intellect qui, en vertu de son énergie propre, abstrayait le fantôme sensible des particularités diverses qui individualisaient son objet.

Le travail logique que la science moderne fait subir aux données des sens a donc pour but, non de déterminer ou de percevoir des essences ou le principe même des harmonies universelles, mais simplement de coordonner les êtres et les phénomènes, comme si ces essences ou ce principe étaient connus (231).

(230) Il y a un raisonnement qui nous paraît péremptoire contre l'interprétation de M. Buchez. Qu'on relise Boëce. Boëce nous représente la donnée sensible comme renfermant en elle-même, et l'élément individuel, objet propre de la sensation, et l'élément universel, que l'intellect dégage. Il faut donc ou que l'élément universel soit un pur concept, que dis-je, un pur mot, ou bien qu'il réside au sein même de l'objet, particulier en soi, mais *idéalement* communicable à tout autre objet analogue, ou bien qu'il n'ait de place réelle que dans une région supérieure, dans la région des idées pures et du souverain intelligible. Le premier système est celui de Roscelin; le dernier est celui de Platon : le second, sorte d'intermédiaire entre les excès des deux autres, est celui d'Albert le Grand et de saint Thomas. Et il suppose très-évidemment que l'universel, distinct de l'idée divine, entre dans la chose elle-même et par conséquent y est visible. L'interprétation de M. Buchez pourrait être vraie, à la rigueur, s'il s'agissait du système platonicien; mais quand il s'agit de la doctrine de saint Thomas, elle est complétement inadmissible.

(231) C'est en affectant de moins en moins le caractère logique, que la science est devenue de plus en plus féconde. Cela est vrai même des mathématiques. Montucla remarque qu'il y a dans le calcul infinitésimal des principes qui eussent effarouché la logique des anciens. Il a fallu sacrifier un peu à la *foi*, pour y accomplir des conquêtes réelles.

Au contraire, le travail logique que la science du moyen âge faisait subir à ces mêmes données se proposait non point de coordonner les phénomènes et les êtres, mais de démêler par l'abstraction, les formes ou essences qui président à la liaison des uns, à la génération des autres.

De cette différence radicale nous tirons une première conclusion. C'est que la méthode moderne, impuissante à saisir jamais les essences et parfaitement convaincue de cette impuissance, se doit borner à la coordination des réalités physiques sans lesquelles elle conçoit, sans jamais les saisir, des causes intimes et à jamais mystérieuses. Rien, au contraire, ne faisait à la méthode scolastique une obligation de cette réserve. L'abstraction, instrument de l'intellect, pouvant dégager les formes qui étaient inhérentes à l'objet lui-même, il était naturel que le but assigné à la science fût la découverte même de ces formes dont l'intuition seule était capable de satisfaire l'esprit humain. Aucune considération à ce point de vue ne venait donc arrêter la curiosité naturelle de l'homme et la restreindre, pour son bien, dans les sévères limites que tous reconnaissent aujourd'hui et dans l'enceinte desquelles elle est capable de véritables conquêtes

Ajoutons à cette première remarque, qui est déjà décisive, une observation qui nous paraît plus concluante encore.

Dans le monde interne l'individuel et l'universel se rencontrent et s'unissent sous l'œil de la conscience; en d'autres termes nous nous sentons comme des forces qui participent à une certaine essence. Et comme la raison détermine les rapports de ces deux éléments constitutifs de notre être, en d'autres termes comme elle nous montre, avec son infaillible clarté, le fondement nécessaire de l'individuel au sein de l'universel, il nous suffit d'un seul acte d'abstraction pour dégager ce dernier principe et lui donner sa valeur absolue. C'est là une loi de l'entendement que l'école rationaliste a parfaitement démontrée, bien qu'elle n'ait pas pénétré jusqu'à sa secrète origine (232).

Transportons-nous maintenant dans le monde physique, tel que le conçoit la scolastique. Là aussi nous trouvons un principe individuel (la matière) et un principe qui possède l'universalité en puissance, la forme. Là aussi nous concevons que la forme est la raison de la matière, puisque la forme est précisément conçue à titre de raison. Dès lors si les scolastiques avaient raisonné avec rigueur, ils auraient raisonné sur le monde physique comme le psychologue a le droit de raisonner sur l'âme. Une seule expérience pouvait suffire à dégager l'essence ou la forme des objets physiques.

On comprend dès lors comment la scolastique, en s'appliquant à la physique, a pu mériter la critique de Bacon et en même temps a conduit la science du moyen âge à certaines conclusions qui nous étonneraient à bon droit, si nous ignorions leur origine (233).

Remarquons-le cependant; comme, en réalité, les essences du monde physique sont absolument invisibles, et que le procédé psychologique appliqué aux sciences de l'ordre matériel est essentiellement stérile, parce qu'il est contraire et à la nature des êtres étudiés et à celle de l'esprit qui les étudie, la pensée humaine, qui tend toujours à se mettre d'accord avec ses lois primordiales, parce qu'elle est faite pour la vérité, ne s'est jamais servie exclusivement de cette méthode dont nous venons d'indiquer le secret, et qui consisterait à déduire d'un seul fait les principes essentiels de ce fait, sans le comparer avec une série d'autres phénomènes analogues ou différents ; en d'autres termes, sans le soumettre au travail successif que nous lui faisons actuellement subir.

Mais la logique ayant son empire comme la nature, et un empire incontestable sur la pensée humaine, il n'en est pas moins résulté du point de départ funeste de la

De même il a fallu que les savants se servissent, sans les définir et en toute simplicité, des termes bien obscurs de temps, d'espace, de nombre, d'infini, pour sortir du cercle infécond des débats sans issue. Les hommes ont consenti, après quinze siècles de christianisme, à mettre un peu de mystères dans leurs sciences, et ce n'est qu'alors qu'ils y ont trouvé un peu de progrès et de vérité.

(232) Ceci pourra paraître obscur aux psychologues qui ont étudié à l'école de Reid et de Jouffroy. Si les sciences métaphysiques ont jadis obstrué les sciences physiques, celles-ci de nos jours leur rendent amplement le mal qu'elles en ont reçu. L'induction a envahi de toutes parts et pour le stériliser le domaine de la psychologie. Lisez Reid, lisez surtout Dugald-Stewart; cela produit le même effet, en matière métaphysique, qu'en matière de spéculations physiques, les longs chapitres d'Albert le Grand ou de saint Thomas. Il est impossible de ne pas se dire, après la lecture: A quoi tout cela mène-t-il? En psychologie, on s'élève des phénomènes aux facultés et à l'essence par un seul fait : tout prouve cette assertion ; et il suffirait d'ailleurs pour s'en convaincre de considérer le vide absolu des doctrines qui ont voulu vivre de l'assertion contraire.

(233) Ainsi de la seule expérience du siphon, la scolastique conclut horreur du vide. Du seul fait du mouvement curviligne des corps célestes, elle conclut leur caractère inaltérable. On ne trouve jamais chez les savants du moyen âge ces longues coordinations de phénomènes où se complaît aujourd'hui le plus mince expérimentateur : et c'est pourquoi, pour le dire en passant, ils n'appliquaient point les mathématiques à la physique : on ne calcule que lorsqu'on veut comparer. Et qu'on ne dise pas que, s'ils ne coordonnaient pas les phénomènes, c'était par un dédain superbe pour les sens. Ils ne dédaignaient pas les sens, ceux qui soutenaient, après Aristote, cette formule dont Condillac s'est emparé : *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.* Les savants du moyen âge, Bacon l'a fort bien remarqué, étaient en général des *empiriques*. Ce n'étaient pas les phénomènes qu'ils dédaignaient, c'était la coordination scientifique des phénomènes, c'était l'*expérience lettrée* dont ils méconnaissaient et devaient méconnaître la valeur.

scolastique et de ses principes ontologiques inexacts, que la science à laquelle elle présida a toujours tendu à procéder en vertu d'une seule expérience et n'a pu connaître cette marche successive et ascendante de la véritable méthode, sans laquelle il n'y a que des observations vaguement stériles ou des hypothèses follement dangereuses.

L'histoire des sciences au moyen âge et les principes émis par leurs réformateurs au XVIe siècle sont, à notre avis, absolument incompréhensibles à quiconque ne comprend pas le secret ontologique des procédés que les unes employèrent et que les autres combattirent.

Les considérations que nous venons d'exposer nous expliquent également un des caractères les plus saillants de l'esprit scientifique au moyen âge.

Quand le rationalisme contemporain a soutenu que la raison se dégage par une seule expérience des données empiriques, il a émis un principe qui, bien interprété, est admissible et vrai, mais qui ne doit pas être pris dans sa stricte rigueur.

L'observation et l'histoire nous démontrent que les axiomes de la raison ne se formulent qu'après un travail intellectuel plus ou moins long, et pour quiconque connaît la nécessité qui contraint l'intelligence à exprimer tout ce qui est clair pour elle, le fait que nous venons de constater jette une vive lumière sur le développement de la pensée; il prouve que les principes de la raison ne lui apparaissent qu'après certains tâtonnements et toute une série d'expériences.

Est-ce à dire pour cela que l'expérience contient logiquement en elle-même ces principes supérieurs qui n'en seraient que la transformation? Soutenir une pareille assertion, ce serait soutenir la doctrine sensualiste et nous la répudions.

Si la raison était dès le premier jour suffisamment forte et suffisamment lumineuse en elle-même, elle se retrouverait tout entière dans le premier fait de conscience.

S'il est loin d'en être ainsi, et que cependant la raison ne soit pas une simple abstraction de l'expérience, il faut en conclure, si nous ne nous trompons, que la raison renferme en elle-même une certaine multiplicité de principes qui apparaissent tous à la fois et dans une confusion inévitable au sein du phénomène psychologique qui nous frappe au début de notre vie intellectuelle. La nécessité du temps et d'observations plus ou moins nombreuses pour l'éclaircissement salutaire des principes rationnels tient donc à la nécessité d'un travail de dialectique et d'analyse que la raison fait sur elle-même pour démêler ses diverses données dans leur germe obscur et multiple.

Seulement il faut bien remarquer ici que ce travail n'est en aucune manière identique au travail de l'induction scientifique. Le travail de l'induction scientifique n'a pas pour but de démêler de véritables essences, et il porte tout entier sur les faits que constate l'expérience et sur les rapports de ces faits qu'il compare et coordonne.

Le travail de dialectique, dont nous parlions tout à l'heure, possède déjà, au moment où il s'accomplit, le terme auquel il veut arriver; il ne se sert des faits que comme d'un moyen de concevoir plus nettement les principes qu'il cherche à éclaircir; il ne porte pas essentiellement sur leurs circonstances, mais sur les idées supérieures que l'esprit voit directement et immédiatement, bien que confusément.

Démêler ces notions diverses, en tant que pures notions, ce serait faire de la logique transcendantale; telle est l'œuvre qu'Aristote a peut-être entreprise.

Conclure de ces notions diverses à la nature de l'être, en vertu de la correspondance nécessaire des principes de la raison et des éléments de la substance, ce serait faire de l'ontologie ou de la métaphysique.

Nous devons comprendre maintenant pourquoi la science, au moyen âge, eut toujours un caractère essentiellement et même exclusivement logique et métaphysique (234).

Elle ne fut pas un ensemble d'idées uniquement abstraites et logiques, parce qu'elle abusa du syllogisme : il y a peut-être moins de syllogisme dans la science scolastique, que dans la science moderne où les mathématiques jouent un rôle important et nécessitent l'intervention continuelle du raisonnement par déduction.

Elle revêtit le caractère qu'on lui a si souvent et si justement reproché, en ce sens qu'attachée avant tout à la détermination logique de certaines idées toutes relatives et par conséquents incapables de définition rigoureusement métaphysique, elle s'absorba presque tout entière dans la tâche inféconde de chercher la valeur absolue de ce qui n'en avait pas.

Bacon, nous dit quelque part que ce qui contribue à arrêter les progrès des sciences c'est l'absence de toute définition précise et exacte des idées de chaleur, froid, dureté, mollesse, pesanteur, légèreté, fluidité, solidité et des autres notions générales sans lesquelles l'esprit ne peut déterminer, en le qualifiant, l'objet de ses recherches.

Bacon, en s'exprimant ainsi, est plutôt, à nos yeux, un écho des vieux préjugés du moyen âge que leur réformateur. La vérité est que la scolastique s'occupa beaucoup plus de ces définitions et de celles du mouvement, du temps, de l'espace, que ne le

(234) Les novateurs du XVIe siècle le sentaient bien. Et voilà pourquoi Bacon ne veut pas de la recherche des causes finales dans les sciences physiques; voilà pourquoi il répète, après Galilée, que la source de toutes nos erreurs est de vouloir mesurer à notre courte sagesse la grandeur insondable des œuvres de Dieu : voilà pourquoi on a pu voir le secret des découvertes scientifiques dans cette exclamation : « O physique, garde-toi de la métaphysique! »



fait la physique moderne (235). On peut même dire que non-seulement elle s'épuisa dans ces questions insolubles au point de vue de l'observation externe, mais qu'encore elle trouva dans les résultats arbitraires, que son imagination torturée fut obligée d'inventer, le germe d'une multitude d'erreurs (236).

Les *qualités secondes* des corps devinrent des propriétés caractéristiques et essentielles. C'est ainsi que le froid et le chaud, le sec et l'humide, servirent à distinguer les quatre fameux éléments dont une physique, tout hypothétique, constituait le monde.

C'est ainsi que la direction en haut, ou la direction en bas, toute relative à notre corps, servit à différencier les mouvements.

En un mot, une multitude de phénomènes qui nous affectent diversement, mais qui se rapportent cependant à un même principe, paraissaient radicalement divers, parce que l'on trouvait matière à définition dans les données sensibles et qu'on attribuait en conséquence à celles-ci, je ne sais quel caractère absolu qu'elles n'ont point et qu'elles ne peuvent avoir.

Aussi le grand effort de Descartes fut de débarrasser le monde physique de toutes les qualités secondes, qui devinrent dans sa doctrine de pures et simples modifications de l'âme (237).

IV. Résumons les courtes observations qui précèdent et qui nous paraissent capables de jeter quelque lumière sur la singulière méthode du moyen âge.

La différence fondamentale entre la théorie scolastique et la théorie moderne résulte des rapports que l'une et l'autre prétendaient établir au sein du monde physique, entre la matière et la forme, et au sein de la pensée, entre les idées particulières et les idées générales (238).

Suivant les scolastiques, la forme ou l'essence étant engagée dans les corps eux-mêmes, il suivait que l'intellect pouvait l'y percevoir et la dégager, par un travail logique, au sein des données sensibles qui résultaient de l'élément matériel.

De là les deux caractères attachés aux procédés scientifiques du moyen âge: 1° la tendance, remarquée par Bacon, à conclure sur une seule expérience d'un fait sensible à un principe général; 2° l'habitude invétérée de ne faire subir à ces données qu'un travail purement logique, comme si elles avaient une valeur absolue et qu'elles continssent en elles un élément fixe et invariable.

Toutefois nous devons remarquer ici que ces observations s'appliquent plus particulièrement à la doctrine thomiste qu'à la doctrine scotiste.

En effet, Scot n'admet pas seulement au sein de l'être, la matière et la forme; à ces deux éléments, il en ajoute un troisième, l'*hæccéité* dont la présence modifie singulièrement les deux autres et dans leur nature intime et dans leurs rapports.

La matière existe dans le scotisme comme dans le thomisme. Seulement dans le thomisme, la matière est l'élément individuel de la substance; dans le scotisme, elle constitue au contraire le principe de l'universalité, en opposant cette expression de principe d'universalité, d'une part à celle de principe spécifique, ou de forme, et de l'autre à celle de principe individuel ou d'hæccéité.

Or, pour rester toujours au point de vue de Scot, remarquons que la matière seule tombe sous les sens; l'hæccéité leur reste invisible comme la forme (239).

(235) Les physiques anciennes dissertaient à perte de vue sur le temps, l'espace, et le lieu et le nombre. C'est que les réalités purement métaphysiques paraissaient des parties constitutives des réalités physiques, lesquelles ne pouvaient être conçues et étudiées indépendamment des premières. L'intellect ne pouvait même agir sur les données des sens qui renfermaient ces deux espèces de réalités dans leur obscure complexité qu'en séparant, en dégageant la partie insensible, c'est-à-dire métaphysique. Boëce et tous les péripatéticiens du moyen âge sont explicites à cet égard. Ainsi ce qui nous paraît actuellement étranger à la science paraissait alors constituer le fonds même de la science. On ne sait pas assez combien le point de vue moderne diffère radicalement du point de vue scolastique!

(236) Il suffit de citer parmi ces erreurs l'étrange idée de l'horreur du vide. D'autres furent amenés à attribuer au nombre des propriétés mystérieuses: toutefois cette erreur, en mettant sur la voie d'une conception féconde, celle de l'unité universelle ou de la loi, ne fut pas perdue pour la vérité.

(237) Lorsque Molineux posa son fameux problème sur les idées que nous devons au sens de la vue, il ne fit que développer une idée de Descartes: l'idée du caractère tout subjectif de nos sensations. Et il est évident que la découverte ingénieuse de ce philosophe a beaucoup influé sur la direction intellectuelle et sur les idées de Condillac. Condillac a plus de racines qu'on ne pense dans le cartésianisme.

(238) On comprend par là l'intime liaison de deux phénomènes historiques en apparence très-contradictoires. L'école platonicienne et l'école nominaliste ont incessamment travaillé, l'une et l'autre, à la rénovation philosophique du XVIe siècle. C'est que les nominalistes et les platoniciens cherchaient à l'envi à détruire ce rapport fatal qui était pour la science le cercle de fer qui bornait tous ses horizons. Les nominalistes le détruisaient en niant un des termes nécessaires sans lequel il devient inconcevable; les platoniciens le détruisaient en reléguant l'essence et l'universel en dehors même de l'objet sensible. Au fond, les uns et les autres avaient surtout à cœur de renverser la doctrine qui, en admettant le rapport péripatéticien, arrêtait l'essor de l'esprit humain: de là les alliances au premier abord singulières de ces deux grands partis philosophiques. Le nominalisme inclina, durant le XIVe, le XVe et le XVIe siècle, vers le platonisme; le platonisme vers le nominalisme. Gerson était à la fois nominaliste et mystique. Cette observation peut expliquer plus d'un phénomène étrange dans la vie intellectuelle des Descartes, des Spinoza, des Leibnitz.

(239) Scot est très-explicite sur cette question; et toute son école l'a suivi. Ockam même a poussé

Dès lors nous cessions de voir immédiatement et en tant qu'êtres sensibles cette individualité des substances corporelles dont la connaissance nous livrait, par une seule abstraction, semblable à celle que nous faisons dans l'ordre psychologique, la connaissance de la forme ou de l'essence. L'intellect avait beau creuser dans la donnée sensible et lui faire subir toutes les préparations imaginables, il n'y trouvait que des rapports et jamais aucun élément individuel qui lui eût permis de démêler l'élément formel. Ainsi, d'une part, la sensation ne nous livrait plus rien qui fût revêtu d'un caractère fixe et capable d'une détermination absolue; d'autre part, l'essence, reléguée dans une sphère qui nous était supérieure, cessait de pouvoir être atteinte; et si la pensée de Scot a vacillé sur ce point, celle de ses disciples, ou du moins de quelques-uns de ses disciples, a su démêler de loin l'immense portée d'un dogme philosophique que le maître avait inexactement compris. Citons parmi ces disciples intelligents, et au premier rang, Gerson, qui a joué, même dans l'ordre des idées purement métaphysiques, un rôle trop peu connu et trop peu apprécié.

Par ces deux côtés de leur doctrine, les scotistes préparèrent les platoniciens, et surtout ce demi-scepticisme dans les matières cosmologiques, que nous trouvons dans Gerson, et sans lequel le cartésianisme n'aurait pas eu de raison d'être.

Ces quelques remarques suffisent pour nous faire comprendre que la science scolastique ne s'enferme point exclusivement dans les procédés que nous avons indiqués. Non-seulement l'essor naturel du génie humain s'y opposait, mais encore une grande et immortelle doctrine. Scot avait bien senti que l'universel ne se crée point seulement par un acte d'abstraction, et il demandait avec une raison supérieure, et qui semblait deviner celle de Bacon, que cette abstraction fût *comparative*. Lui-même semble quelquefois, lorsqu'il traite une question de physique ou de physiologie, sentir le besoin des explications naturelles, qu'il a soupçonnées et que les temps modernes ont inventées. Enfin l'histoire nous atteste que plus d'un Franciscain, désertant les sentiers battus du moyen âge, se jeta, à l'exemple de Roger Bacon, dans l'étude comparée, et par là même féconde, des phénomènes et de leurs rapports. Mais il n'en est pas moins vrai que les Franciscains, absorbés par les discussions théologiques et métaphysiques, perdus dans des subtilités sans fin, qui tenaient précisément à ce qu'ils conservaient quelques traces théoriques, et surtout le langage des vieilles doctrines, firent peu de progrès dans ce genre nouveau de recherches. Saint Thomas régna donc sur la physique plus encore que sur la métaphysique; et c'est dans sa doctrine qu'il faut chercher le secret de l'état si extraordinaire des sciences pendant le cours du moyen âge.

§ II. — *De la méthode et des doctrines scientifiques qui résultèrent, au moyen âge, de l'altération de l'idée de loi par le système des formes substantielles.*

I La méthode dans laquelle s'obstina la science scolastique explique, certes, un grand nombre d'erreurs et presque toutes les impuissances qui ont amené sa ruine. Cependant, non-seulement une science peut se perdre par sa méthode, elle peut encore se laisser égarer par les principes mêmes qui lui servent de point de départ.

Examinons donc quel était le point de départ des sciences sous le règne de la scolastique. Peut-être cet examen jettera-t-il quelques lumières sur quelques-uns de ces systèmes cosmologiques dont les inconséquences nous étonnent, et qui cependant ont vu la pensée humaine s'incliner devant leurs contradictions pendant des siècles.

II. L'esprit humain est porté, par une tendance instinctive et qui résulte de son organisation intime, à regarder comme un effet nécessaire de sa nature ce qui n'est souvent qu'un effet de cette seconde nature qu'on appelle l'habitude, c'est-à-dire le résultat d'un long et pénible travail. Nous devons donc toujours nous tenir en garde et nous défier de nos impressions les plus vives quand nous sommes tentés de dire : Cette idée nous est naturelle; cette méthode nous est dictée par nos premiers instincts, par nos tendances les plus impérieuses.

Cette maxime générale, que tant de phénomènes historiques ont vérifiée, et dont l'intelligence vive et profonde a été l'origine de tant de conquêtes dans le monde psychologique, n'est point suffisamment comprise par les savants, lorsqu'ils recherchent le secret de tant de découvertes accomplies depuis deux siècles par le génie de l'homme dans le monde des phénomènes physiques.

Tous ces progrès, toutes ces découvertes, disent-ils, sont dus à la simple observation des phénomènes. Débarrassée de la métaphysique, la physique a regardé le monde des corps. Des phénomènes ont frappé ses yeux. Pouvait-elle, la nature humaine étant donnée, ne pas les étudier sous toutes leurs faces et dans tous leurs caractères? Mais dans cette étude naturelle, un résultat ne pouvait manquer d'être obtenu : les phénomènes se reproduisent, avec une fixité admirable, dans un ordre qui est perpétuellement identique à lui-même. Cet

fort loin cette théorie; et en mettant tout l'être substantiel dans l'*hæccéité*, il a regardé le monde des substances comme essentiellement impénétrable. De là le scepticisme de plusieurs docteurs du XVe et du XVIe siècle; scepticisme à part et trop peu étudié, à la fois mystique et psychologique, dont nous retrouvons le germe dans le grand chancelier Gerson, et qui prépara admirablement le doute méthodique de Descartes. Scot avait déjà dit que nous ne pouvons voir l'individualité, c'est-à-dire le fonds le plus réel de la substance, que dans les êtres spirituels, en nous-mêmes : tout le cartésianisme était textuellement contenu dans cette seconde proposition.

ordre, cet enchaînement, cette constance des faits à se reproduire éternellement dans les mêmes circonstances, constituent à leur tour des faits visibles, palpables, et d'autant plus saillants qu'ils parlent à l'imagination de l'homme non moins qu'à sa raison. La science, de cela seul qu'elle observait, n'a donc pu manquer de percevoir ces rapports merveilleux, cette correspondance admirable de tous les êtres de la nature. Elle les a perçus, elle les a remarqués, elle les a formulés. Or, qu'est-ce qu'une formule qui exprime un rapport constant entre des faits? Une formule de cette nature, tout le monde l'avouera, est une loi. Et que recherche la science? Elle recherche précisément des lois : des lois, prenons-y garde, et rien que des lois. Il suffisait donc à la physique, pour naître, de se débarrasser de quelques vieux préjugés philosophiques, et elle devait sortir tout armée des ruines d'Aristote. Quand une cosmologie remplie d'hypothèses, et qui avait usurpé la croyance de nombreuses générations, eut disparu devant des observations victorieuses, Bacon apparut. Il montra la nécessité de cette expérience, dont quelques tentatives heureuses avaient déjà renversé un système vieilli, et alors, la méthode naturelle n'ayant plus d'obstacles à vaincre, les découvertes s'accumulèrent d'elles-mêmes et comme par l'essor spontané de la pensée humaine, aidée par cet auxiliaire indispensable qu'on appelle le temps.

Telle est, si nous ne nous abusons, l'origine que la science aujourd'hui assigne elle-même à ses merveilleux progrès. Nous croyons et nous allons établir qu'en parlant ainsi elle n'a pas le secret de ses propres œuvres.

Toute l'argumentation que nous venons de résumer, et qui est le lieu commun obligé des préfaces scientifiques, repose sur ce principe : qu'il est naturel à la pensée humaine d'observer, ou, en d'autres termes, que la méthode, pratiquée avec tant d'éclat depuis deux siècles, repose non pas sur certaines doctrines métaphysiques, lente élaboration des siècles et de la philosophie, mais sur l'élan spontané, instinctif de la pensée humaine.

Or, rien n'est plus faux que ce principe. Il résulte d'une confusion singulière entre deux phénomènes bien différents de notre vie intellectuelle. Sans doute il nous est naturel de regarder les phénomènes qui se produisent dans la sphère de nos sens. Parmi tant d'instincts énergiques qui poussent l'âme humaine, la curiosité n'est pas le moins impérieux. Mais regarder, ce n'est pas observer. Que les savants de nos jours, qui se soumettent si volontiers à l'autorité de Bacon, lisent et méditent ce que leur ancêtre spirituel (ancêtre putatif, si l'on veut) ne craint pas de dire de ceux qui font purement et simplement usage de leurs sens. Nul philosophe plus que le chancelier d'Angleterre n'a insisté sur la différence profonde qui existe entre les observateurs et les empiriques. Ce qu'il recommande, ce n'est pas la simple expérience, celle qui, dans un travail stérile, rassemble une fourmilière de petits faits sans rapports et sans liaison, mais l'expérience méthodique, qui marche vers un but, et, ne se contentant pas de voir pour voir, interroge la nature pour lui arracher son secret : en un mot, l'*expérience lettrée.*

Or, cette expérience est si peu naturelle à l'esprit humain qu'elle peut être considérée comme la dernière méthode qu'il consacre et qu'il mette en usage. Ajoutons même qu'elle serait impraticable aux débuts de la science. Il est bien facile de dire *observez;* mais quand l'on passe de la règle théorique à l'application usuelle on s'aperçoit bien vite qu'il est impossible d'observer en dehors de toute idée préconçue. La raison en est simple. Le champ de l'expérience n'a pas de limite : et l'esprit humain en a malheureusement qui sont fort étroites. Quoi donc! me condamnerez-vous à étudier des milliers de phénomènes, c'est-à-dire, allez-vous me contraindre de débuter dans la science par une étude qui dépasse mes forces? — Non, direz-vous, mais la classification viendra à votre secours; ces êtres innombrables dont la multitude vous effraie se réduisent à quelques classes : considérez ces types généraux, ce qui certes ne dépasse pas les forces de votre pensée, cela suffit. — Oui, cela suffit quand je trouve des classifications déjà faites, quand la science a déjà créé des types auxquels je puisse rapporter les objets divers qui frappent mes sens. Mais ces classifications, par quel procédé les a-t-on faites? Ces types généraux, comment les a-t-on créés? L'expérience ne saurait être ici invoquée, puisqu'il s'agit de l'expliquer elle-même, et de l'expliquer dans sa possibilité. Le monde doit donc être construit d'abord, et construit *a priori*, par la pensée de l'homme. L'hypothèse est à l'origine de toutes les sciences; l'esprit ne voit que parce qu'il a deviné.

Que l'on se garde de croire que nous voulons préconiser ici la méthode hypothétique et que nous nous inscrivons en faux contre la méthode d'observation. L'expérience est à bon droit regardée comme la condition *sine qua non* des sciences physiques; elle seule est capable de vérifier leurs résultats et de leur donner cette haute vigueur et ce caractère positif qui fait leur importance. Mais si puissant que soit ce procédé, il ne se suffit pas à lui-même. Il est l'instrument par excellence de la démonstration, il n'est pas plus que le syllogisme l'instrument de l'invention. Source de mille abus, jamais on n'a banni et jamais on ne bannira du domaine de la science l'hypothèse qui fait tout soupçonner, pendant que l'observation s'occupe de tout vérifier. L'homme n'aurait jamais expérimenté, s'il n'avait pu qu'expérimenter.

Notre premier mouvement n'est donc pas d'observer, il est de voir les phénomènes tels qu'ils se présentent et, peut-être de les.

commenter suivant les idées générales qui nous dominent. L'enfant joue avec la nature, il ne l'étudie pas. La curiosité l'éloigne même de l'expérimentation. L'observateur, patient et recueilli, se sépare du monde entier qui cesse pour un instant de le toucher; il n'y a dans l'univers qu'un objet, un seul sur lequel il arrête sa vue. Etudier le monde, c'est s'élever au-dessus du monde, pour l'interroger. L'enfant est trop sous le joug de ses impressions, pour s'abstraire ainsi de ce qui l'entoure. Perdu dans mille objets divers qui l'attirent tour à tour et l'occupent successivement tout entier, il n'en domine aucun. Tirer de chaque être le secret qu'il récèle, savoir faire comparaître chaque substance, comme un témoin des mystérieuses opérations de la nature, compter, peser, comparer ces témoignages, et alors, prononcer dans le recueillement et en écartant toutes les impressions étrangères, une sorte de verdict scientifique, voilà l'observation et voilà en même temps ce qui est le plus contraire aux instincts primitifs de l'homme. On peut faire ce travail, mais on ne le fait pas sans y être contraint par la raison, on ne le fait pas spontanément.

III. Puisque la méthode d'expérience et d'induction n'est en aucune manière dans les instincts naturels de l'esprit humain, quelles sont donc les raisons qui ont déterminé le XVIe siècle à recourir à ce puissant procédé?

Au fond, une méthode scientifique n'est autre chose qu'une série de moyens progressifs par lesquels la pensée passe librement et systématiquement pour aller de son point de départ au but qu'elle prétend atteindre.

Il résulte de cette définition aussi élémentaire qu'incontestable une confirmation directe de ce que nous avons dit précédemment sur la méthode d'observation. Une méthode est toujours dans l'esprit qui l'emploie ou dans ceux qui l'imposent à l'opinion générale quelque chose d'essentiellement réfléchi. Disons plus, sa nature est toujours subordonnée à la nature même des principes auxquels elle aspire. Si j'ignore le but que je poursuis, comment pourrais-je connaître la route qui m'y doit conduire?

Supposez par exemple que le physicien prétende pénétrer l'essence même de la nature corporelle; il est clair que la méthode actuellement suivie lui paraîtra, pour peu qu'il raisonne, impuissante et inadmissible. Au contraire, cette méthode sera déclarée excellente par quiconque aspirera surtout à déterminer les rapports constants des phénomènes matériels, c'est-à-dire les lois de la nature.

Quel est donc le but que se proposent actuellement les sciences qu'Ampère a appelées du nom général de sciences cosmologiques?

Prétendent-elles arracher à la nature le secret de son essence intime ou, pour parler plus exactement, des forces constitutives sans lesquelles les corps, réduits à l'*élément matériel* n'auraient ni détermination ni actualité? (Qu'on nous passe ces vieilles expressions si barbares, mais si précises du moyen âge). C'est là ce que prétendait la scolastique; c'est là ce qu'espérait peut-être Bacon lui-même. Mais qui ignore que les sciences cosmologiques ont, à l'heure qu'il est, rejeté bien loin ces orgueilleuses aspirations?

Les sciences cosmologiques reconnaissent sans doute qu'il y a dans la nature des *formes essentielles;* elles reconnaissent aussi que ces formes déterminent et spécifient des forces très-réelles, cause cachée mais incontestable du mouvement éternel qui se produit dans une nature inerte. Elles font plus: convaincues de l'existence de ces formes qui maintiennent les êtres dans les cadres rigoureusement déterminés des espèces et des genres, elles aspirent à des classifications naturelles, c'est-à-dire, qu'elles tendent à reproduire dans une hiérarchie idéale la hiérarchie réelle que ces formes, toujours mystérieuses, mais toujours agissantes, introduisent parmi les êtres. Elles vont plus loin encore: elles essayent de balbutier quelques mots sur le nombre des agents qui président à l'apparition des phénomènes et sans lesquels le mouvement, dans l'univers, deviendrait inconcevable.

Mais il n'en est pas moins vrai que tout en aspirant à des classifications naturelles les sciences cosmologiques reconnaissent qu'elles ne voient point et qu'elles ne sauraient voir les formes, soit typiques, soit substantielles, des êtres qu'elles classent. Il n'en est pas moins vrai que tout en essayant de déterminer le nombre des agents, les sciences cosmologiques avouent qu'elles n'ont aucun moyen direct de les percevoir en eux-mêmes, et que dans cette détermination difficile il faut recourir aux vagues et imparfaites suggestions que fournissent au raisonnement les phénomènes comparés.

IV. La science a donc depuis deux siècles abandonné la recherche des formes substantielles: elle ne s'occupe qu'indirectement des forces de la nature, considérées en elles-mêmes. Sa grande passion, c'est l'étude des lois qui président au développement de ces forces; et encore, remarquons-le bien, elle n'envisage pas ces lois dans leur principe essentiel, dans leur organisation intime; elle ne prétend pas contempler face à face l'harmonie des essences et de ces forces variées que la Providence a réunies dans une vie mystérieusement commune. Les rapports constants des phénomènes, c'est-à-dire les résultats extérieurs de ce principe d'unité qui est dans le monde, voilà ce qu'elle prétend constater; elle n'a pas de plus grande ambition; et, chose remarquable, c'est le jour seulement où elle s'est aussi humblement confinée dans ce travail, qu'elle s'est constituée comme science véritable et qu'elle a pu prévoir, c'est-à-dire dominer du sein de sa modeste sphère les phénomènes de l'univers physique.

Nous venons de rappeler à la science le but qu'elle poursuit. Or, nous le demandons,

ce but est-il sans rapport aucun avec la méthode qu'elle pratique? Il faudrait fermer les yeux pour ne pas voir un rapport aussi nécessaire.

Quand la science prétendait déterminer les formes substantielles, elle devait rejeter l'induction *lettrée*, procédé impuissant à les apercevoir. Elle devait recourir à cette méthode particulière, que l'on emploie en psychologie, pour retrouver l'universel sous l'individuel, à cette abstraction immédiate, qui n'a pas besoin de la comparaison et qui saisit du premier coup d'œil l'essence ou la forme. Mais quand l'on sait que cette forme ou cette essence est impénétrable à tous les efforts de l'investigation scientifique, quand l'on renonce à la découvrir, on abandonne par là même le procédé intellectuel à qui l'on avait cru une puissance qu'il n'a pas en réalité. Que si, de plus, on veut s'attacher à constater les lois de l'univers, en comprenant avec exactitude ce mot de lois, on ne tarde pas à concevoir que l'expérience et l'induction deviennent pour la science des moyens rigoureusement nécessaires.

Les sciences cosmologiques, en déterminant leur objet et en se circonscrivant dans l'étude des lois ou des rapports constants les phénomènes, ont dû, nous venons de l'établir, aboutir à la méthode d'induction. Demandons-nous donc maintenant quels sont les motifs réels qui les ont contraintes de limiter leurs recherches, d'abord immenses, et de se renfermer dans un cercle d'investigations nettement définies.

Cette question est facile à résoudre.

Supposons, pour un instant, que les essences des choses matérielles soient visibles en elles-mêmes, visibles dans une donnée complexe des sens qui les contiendrait en même temps qu'un élément individuel, confondu avec elles, mais discernable par un travail réfléchi de l'intellect. Dans cette hypothèse, la science ne doit-elle pas, si elle est digne de son nom, aspirer et aspirer énergiquement, nous avons presque dit exclusivement, à ces formes qu'elle peut déterminer et qui contiennent le secret de l'univers? Il faudrait avoir perdu le sentiment de la vérité pour résoudre négativement un problème aussi simple.

D'un autre côté, supposons que dans l'univers, il n'y ait aucune essence, c'est-à-dire aucune forme permanente, rien de fixe en un mot. Dans cette supposition de l'anéantissement complet des espèces, il ne reste plus que des phénomènes qui passent et repassent éternellement sans qu'on puisse les rapporter à rien qui demeure. Flux et reflux perpétuels d'accidents sans signification et sans mesure commune, le monde devient un chaos où nul regard ne saurait pénétrer. Il faut que l'univers puisse se fixer sous l'œil intellectuel pour qu'il soit intelligible. La pensée ne saurait le déterminer, s'il n'a en lui un principe de détermination. En d'autres termes supprimer les formes substantielles, c'est supprimer la science elle-même.

Pour résumer ces observations aussi simples qu'incontestables, reconnaissons : 1° qu'il y a dans le monde physique des essences ou des formes substantielles; 2° que ces formes substantielles sont absolument invisibles, et qu'aucun travail logique opéré sur les données sensibles qui ne les contiennent pas n'est capable de les découvrir.

Ces deux principes sont la condition rigoureuse des sciences cosmologiques telles que nous les entendons aujourd'hui; et nous pensons qu'on ne leur contestera pas un caractère éminemment philosophique.

Nous avons beau tourmenter notre imagination; il nous est impossible de concevoir aucune objection contre des vérités aussi simples. Un seul argument pourrait, à la rigueur, être inventé par les esprits prévenus. « Les deux propositions dont vous vous emparez, dira-t-on, sont bien moins des propositions philosophiques que vous ne paraissez le croire. La première est une donnée du sens commun; la seconde est une donnée des sens. La philosophie n'a donc rien à faire dans le domaine des sciences cosmologiques. »

Une courte réponse suffira : Le premier de ces deux principes est si peu une donnée primitive du sens commun qu'il a été nié par une foule d'écoles et mal entendu par la plupart. L'école nominaliste, celle surtout du XI° siècle, a protesté énergiquement contre sa vérité; et tous les cartésiens, à commencer par le chef de l'école et à finir par Leibnitz, ne l'ont admis qu'avec des restrictions excessives.

Quant au second principe, il est absolument faux qu'il soit le simple résultat de l'action de nos sens. Sans aucun doute il est très-clair pour quiconque se sert de ce moyen de connaître qu'il ne nous révèle pas directement l'universel.

Mais on peut fort bien imaginer que l'universel, bien que n'étant pas démêlé par les sens, est néanmoins contenu dans leurs données, de telle sorte que l'intellect n'ait plus qu'à faire vis-à-vis d'elles un travail purement logique qui permette de discerner leurs divers éléments. Telle fut la conviction de l'école réaliste, depuis Anselme jusqu'à D. Scot.

On voit par là que les deux principes sur l'union desquels repose la saine méthode scientifique ne sont pas de ces données incontestables que fournit immédiatement le sens commun. L'un était nié par le nominalisme, l'autre par le réalisme; et comme ces deux grandes écoles ne laissent rien en dehors d'elles pendant la scolastique, il s'ensuivit que durant son règne de cinq cents ans il manqua nécessairement à la science une de ses conditions essentielles. Ce ne fut que lorsqu'on abandonna le point de vue péripatéticien, lorsqu'on s'éleva, après tant de discussions subtiles à une théorie nouvelle de l'être, cherchée et trouvée dans la conscience, qu'on put enfin réunir ces deux principes tous deux essentiels, et en apparence exclusifs l'un de l'autre.

ruptible; mais les divers éléments, quoique pouvant jusqu'à un certain degré, se transformer les uns les autres, n'ont presque rien de commun. Du moins les lois du mouvement ne s'appliquent point à leurs différentes natures suivant les mêmes principes. Le ciel n'a ni pesanteur, ni légèreté; l'air et le feu sont essentiellement légers; l'eau et la terre ont une pesanteur essentielle. En d'autres termes les lois de l'attraction ne sont pas universelles: elles sont sans pouvoir sur les astres; elles exercent un pouvoir contraire vis-à-vis des divers éléments.

Aussi que de peine n'eut-on pas, au XVI[e] et au XVII[e] siècle, à faire admettre la pesanteur de l'air! quelles objections n'éleva-t-on pas contre les expériences qui nous paraissent si concluantes de Pascal et de ses illustres prédécesseurs.

C'est que la légèreté réelle de l'air n'était pas seulement une idée de physique; c'était, comme le repos de la terre, un dogme de métaphysique.

Nous ne ferons pas observer ici que ce dogme des divers éléments, chacun représenté par un mouvement spécial, ramenait encore la scolastique au système de Ptolémée. La terre était au centre de l'univers, car elle était le plus pesant des corps; et la pesanteur, au lieu d'être une propriété de toutes les substances matérielles, n'était que le caractère de quelques éléments.

On peut voir dans les considérations qui précèdent comment s'expliquent les belles découvertes du XVI[e] siècle non-seulement sur la pesanteur de l'air, mais sur l'équilibre des liquides. On peut y voir également de quelle manière la théorie des quatre éléments dut nécessairement succomber avec la philosophie d'Aristote. Les éléments que le cartésianisme admet ne sont déjà plus les éléments du péripatétisme.

Ainsi, avec Aristote, point de lois nettement universelles, c'est-à-dire, qui se soumettent l'espace tout entier, sans distinction d'une région céleste et d'une région sublunaire.

Point même de lois relativement universelles, c'est-à-dire s'appliquant du moins à tous les corps terrestres. La théorie des éléments est le pendant de la théorie du ciel incorruptible.

Que disons-nous? Pas même de lois particulières; car l'idée de loi s'évanouit dans cette métaphysique étroite et qui ne peut comprendre même la matière, parce qu'elle a pris la matière pour le point de départ de ses recherches. Point de lois! c'est-à-dire point de phénomènes systématiquement rapprochés, point d'êtres organisés méthodiquement comparés, rien en un mot de ce qui constitue nos investigations modernes.

Un dernier mot sur cette question.

L'idée de loi, complétement comprise, suppose un fonds uniforme dans ce monde physique. Et c'est pourquoi D. Scot qui commença à l'analyser admit une même matière au sein de tous les êtres. C'est même cette considération féconde qui l'amena à émettre une idée qui était un pas hardi vers le système encore inconnu de l'astronomie moderne : il déclara que la matière céleste et la matière sublunaire étant de même nature, le ciel pouvait bien être incorruptible en fait, mais qu'ils ne l'était pas en vertu de sa seule essence. Assertion digne d'être méditée et qui poussée à ses dernières conséquences était la négation même du système cosmologique d'Aristote et de Ptolémée.

Mais si la matière présente un certain fonds commun dans tous les êtres, il s'ensuit qu'indifférenciée à leur égard elle devient indéterminée et pour ainsi dire illimitée. Elle se répète d'espaces en espaces sans que l'intelligence pose aucune borne à la pensée qui l'agrandit ainsi en la multipliant d'une manière indéfinie. Envisagée sous ce point de vue, elle devient analogue à l'étendue mathématique, qui puise dans l'indifférence même de ses parties abstraites nécessairement similaires, une sorte d'unité relative. C'est ainsi que Descartes fut conduit, en regardant les corps comme la pure étendue, à considérer le monde comme illimité.

L'idée de loi ne peut donc entrer dans notre intelligence, sans agrandir pour ainsi dire le monde. Le monde d'Aristote est je ne sais quoi de terminé de toutes parts, il a peur de l'incommensurable, il abhorre l'illimité; il crie comme celui qui l'a inventé: Il me faut des bornes proportionnées à la petitesse humaine! assez d'espace comme cela! Ἀνάγκη στῆναι (240). Aux hommes de la Renaissance, au contraire, il faut quelque c[...]

(240) C'est là, en effet, une des objections des astronomes peripatéticiens : « Que ferez-vous de ces espaces et de ces mondes que vous créez, vous coperniciens, comme à plaisir? Que mettrez-vous dans ces globes devenus semblables à notre globe, parce que de celui-ci vous faites une planète véritable? » (*Voy.* GALILÉE, dial. 1.)

Remarquons ici que cette immensité des mondes est souvent exprimée et sentie par les saintes Ecritures :

Quid est homo quod memor es ejus, aut filius hominis quoniam visitas eum? (*Psal.* VIII, 4.) — *Quoniam tanquam momentum stateræ, sic est ante te orbis terrarum et tanquam gutta roris antelucani quæ descendit in terram.* (*Sap.* XI, 23.)

Laudate eum omnes cœli cœlorum, et aquæ omnes, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini. (*Psal.* XLVIII, 3, 4.) — (*Voy.* aussi *Job* XXVI, 12; E[...] XVIII, 2-6.)

Species cœli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Dominus. Multa abscondita sunt majora his : pauca enim vidimus operum ejus. (*Eccli.* XLIII, 11, 36.)

O Israel, quam magna est domus Dei, et magnus locus possessionis ejus! Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus. Stellæ autem dederunt lumen in custodiis suis et lætatæ sunt. Vocatæ sunt et dixerunt : Adsumus, et luxerunt ei cum jucunditate qui fecit illas. (*Baruch* III, 24, 25, 34, 35.)

On trouve même dans les saintes Ecritures l'idée de ces globes habités.

Benedictus es, Domine Deus patrum nostrorum... benedictus es qui intueris abyssos... benedictus es in firmamento cœli et laudabilis et gloriosus in sæcula.

se qui ne finisse jamais. Il y a en eux je ne sais quel pressentiment d'infini qui leur fait rompre toutes les barrières. Ils aspirent à un nouvel hémisphère et puis, peu satisfaits encore, ils demanderont un nouveau ciel, puis un ciel où les distances soient pour ainsi dire incalculables. Cet infini dans la grandeur, cet infini dans la petitesse, qui charment l'esprit de Pascal en l'accablant et que cet immense génie a si fortement décrits, ont été rêvés avant lui par Descartes et avant Descartes par Galilée qui s'en est servi dans la démonstration du système copernicien. Avant Galilée, Jordano Bruno, cet inquiet représentant du XVIe siècle luimême éternellement inquiet, Jordano Bruno avait dit aux péripatéticiens : « Vous mettez la terre au centre de l'univers: mais ce centre existe-t-il dans cet infini d'espace qui accable notre imagination ? Le monde est une sphère infinie dont le centre est partout et dont la circonférence n'est nulle part. » Singulière phrase qui a retenti de temps en temps depuis les pythagoriciens jusqu'à Pascal, mais qui représente admirablement et la pensée de Jordano Bruno et celle de ses contemporains.

Admettre l'infinité réelle du monde, ce serait sans aucun doute admettre une flagrante contradiction. Mais enfin on ne saurait nier qu'en face d'une science resserrée dans les bornes étroites d'un monde rétréci par la logique et où l'on avait tout sacrifié aux besoins de tout déterminer, il fût souverainement utile de briser des barrières funestes aux découvertes et insultantes pour Dieu.

Combien d'idées nouvelles et ingénieuses ne doivent pas naissance à cette féconde conception ! Les investigations se multipliaient devant cette nature qui multipliait ses dimensions. Des collections de toute nature, des observations de toute espèce furent commencées ou recueillies. Le monde devenait beau à la lumière de cette grande notion, beau à la fois et si mystérieux ! On ne pouvait plus ni se lasser de l'étudier ni l'étudier dans les cadres étroits de la logique. L'expérience était donc proclamée nécessaire, mais l'expérience qui compare et n'aboutit pas immédiatement à d'aveugles conclusions. Qu'on relise Bacon et on comprendra que cette idée d'une nature sans bornes presque incompréhensible dans ses immenses profondeurs a fait pour les progrès de la science.

C'est à ce point de vue aussi (disons-le en passant) qu'il faudrait se placer pour juger la Renaissance littéraire. La Renaissance adora presque la nature; de là son amour pour l'antiquité, de là ce presque paganisme que tout le monde a remarqué, mais dont personne n'a rendu compte. Cette adoration était elle-même une conséquence ; un rideau avait été jeté par le péripatétisme sur la nature rétrécie ; la métaphysique chrétienne, en éclaircissant la notion de loi, avait déchiré le voile ; et alors le monde était apparu tout d'un coup, aux yeux ravis de la science, tout retentissant d'une même harmonie partout répétée et comme perdu dans une immensité sans limites où débordaient des infinis de merveilles. — Le siècle se fit presque idolâtre, oui, mais cette idolâtrie c'est l'enivrement d'une découverte, fille du dogme. Le paganisme de la Renaissance ne fut qu'un excès de christianisme.

Sans doute, comme tout excès, il eut ses périls. C'est ainsi que cette idée fausse d'une infinité réelle de la nature fit proscrire la recherche des causes finales ; c'est ainsi qu'on faillit se perdre dans un platonisme qui eût brisé la science naissante ; c'est ainsi surtout que l'on compromit le nouveau système cosmologique en l'associant à des théories extravagantes ou ridicules (241). Mais enfin les extravagances elles-mêmes des novateurs suscitèrent, comme tout ce qui se lie même illégitimement à un progrès réel, d'admirables découvertes. L'idée de l'harmonie universelle interprétée par Képler dans un sens pythagoricien, c'est-à-dire dans le sens des propriétés merveilleuses des nombres, conduisit le prédécesseur de Newton à ces grandes lois qui ont organisé en quelque manière l'astronomie.

Enfin n'oublions pas que cette idée de l'infini dans le monde, et la disparition nécessaire du préjugé *logique* ont eu un immense résultat. Il suffit de citer ici le calcul infinitésimal.... Bailly lui-même reconnaît que l'invention de ce calcul dans les temps modernes ne peut s'expliquer que par un singulier changement dans les idées générales qui dominaient les intelligences.

VII. Nous venons d'établir que sous l'empire du dogme métaphysique des formes substantielles engagées au sein de l'individuel, une théorie avait dû naître sur la nature même de la pensée, qui imposait à l'esprit humain, dans ses investigations scientifiques, un but et une méthode qui répugnent à toutes nos habitudes actuelles, à toutes nos conceptions contemporaines et où une part considérable est faite aux données sensibles (242).

Ce même dogme, si fondamental dans la

...v. III, 55, 56.)

... omnem creaturam quæ in cælo est, et super ... et sub terra, omnes audivi dicentes : Sedenti ... throno et Agno benedictio et honor*, etc. (*Apoc.* v, 13, 14.)

... comprend avec ces citations que Galilée, au témoignage de Guichardin, ait voulu démontrer son système avec les saintes Écritures, et qu'il en fait ... véritable dogme.

(241) Galilée lui-même pose, au moins comme une hypothèse que rien n'accuse d'erreur, l'infinité réelle du monde.

(242) C'était le grand reproche des péripatéticiens contre les partisans de Copernic et de Képler. « Vous violentez les sens et les sens doivent être écoutés de préférence à la raison. » *In Copernico ratio sensui adeo violentas manus inferre* (dist. 3), *absque ulla dubitatione vel titubatione affirmat id quod experientia sensuque demonstratur omni ratiocinationi, quantumvis probabili ac speciosæ, antepo-*

[illegible]

[illegible]

[illegible]

On voit [illegible] poursuite [illegible] méthode [illegible] puissante.

Ce n'était pas [illegible] le péripatétisme [illegible] vaut à [illegible] mais encore [illegible] rections. [illegible] pose en [illegible] des recherches [illegible] à

[illegible] esse. [illegible] Les novateurs [illegible] en affirmant la supériorité de la raison : « Les sens » disaient-ils, « ne nous présentent que des phénomènes qui n'ont rien d'absolu et [illegible] complètement de rendre compte. » (Fig. Galilei, dialog. 3.)

« Frena, » dit ailleurs Salviati, « frena rationis [illegible] laxes, sensusque continuationi [illegible] » (Galil., dial. 3, p. 296, éd. de Lyon, 1621.) Ailleurs il fait remarquer que les notions de pesanteur et de grandeur sont toutes relatives.

(243) Leibnitz donne sans doute à entendre qu'il y a quelque chose de vrai dans la doctrine des formes substantielles, et il dit explicitement que le [illegible] de Descartes est inadmissible. — Mais il ne faut pas oublier que son premier ouvrage est [illegible] où il défend le nominalisme. Or, le nominalisme n'admettait pas la doctrine des formes subs-

[illegible]

VIII. [illegible]

[illegible] Descartes et saint Thomas.

L'histoire sévère de [illegible] doit [illegible] entre les [illegible] tantielles. Lorsque Leibnitz parle, avec [illegible] de regret, de ces entités [illegible] qui avaient [illegible] un si grand rôle pendant plusieurs siècles, [illegible] doit voir en lui un homme qui veut surtout [illegible] contre ce que la révolution cartésienne avait [illegible] cessif, et qui, sans renier le passé qu'elle [illegible] verse, désire cependant lui faire sa part. Leibnitz [illegible] reste, lorsqu'il décrit sa monade, la définit par un mot énergique, de la puissance des [illegible] tiques. La force, comme il le fait remarquer, [illegible] pas la puissance nue de l'école, » elle [illegible] l'effort. Ainsi, non-seulement Leibnitz n'a pas [illegible] tauré la doctrine scolastique, mais il n'a pas [illegible] la restaurer. Seulement il s'est appuyé contre [illegible] cartes de quelques-uns des principes [illegible] qu'elle avait légués en mourant à la tradition philosophique.

stèmes où l'on s'obstine aujourd'hui. l'histoire cesse d'être l'histoire avec cette manie qui lui ôte son caractère essentiel, en lui enlevant toute vie et toute variété; et l'esprit cherche vainement, dans cette humanité éternellement la même, le mouvement des âmes et le progrès des doctrines.

Il ne valait guère la peine que l'humanité s'agitât pendant deux siècles de renaissance, si tout ce travail douloureux ne devait aboutir qu'à rétablir, après tant de secousses, les idées qu'elle possédait déjà.

Un instant de réflexion suffira, nous le croyons, pour faire disparaître des assimilations superficielles, et que l'on a inventées par ignorance des faits les plus incontestables.

La notion leibnitzienne de la force trouve son type véritable dans notre être interne, lorsqu'un effort de cet être fait passer un phénomène, contenu dans sa puissance substantielle, de l'état possible pur à l'état de réalité.

La notion péripatéticienne de la forme substantielle a pour type, au contraire, les êtres sensibles (244), en tant qu'au sein de leur existence mobile et qui n'est qu'un éternel *devenir*, il se trouve quelque chose de fixe qui la détermine en l'actualisant.

Non-seulement le point de départ est différent; mais cette différence en amène d'autres qui ne sont pas moins essentielles dans ce qui constitue l'intimité des deux concepts.

La force n'est pas ou elle est active : car l'activité n'est autre chose que la force en tant que l'on considère cette force sans remarquer qu'elle est en même temps une substance; et la force n'est autre chose que l'activité, en tant que l'on remarque que cette activité implique en elle-même quelque chose de substantiel.

Or, si nous revenons maintenant à l'examen de la forme scolastique, nous ne craignons pas d'avancer, quelles que soient les apparences contraires, que cette forme n'est pas active.

Nous n'ignorons pas, sans doute, que presque tous les scolastiques ont déclaré que la forme est le principe de l'activité au sein des êtres ; mais on verra que ce mot d'activité ne doit pas faire illusion, et que cette formule n'a en aucune manière le sens que nous lui donnons dans les habitudes modernes de notre langage.

La forme est primitivement ce qui détermine et spécialise une substance; en d'autres termes, elle est la raison interne de la place métaphysique que cette substance occupe dans la grande série des êtres. Et cette expression, si commune dans la langue péripatéticienne, serait assez bien représentée dans la nôtre par le mot d'essence.

Néanmoins, il faut remarquer que la forme des scolastiques est quelque chose de plus que l'essence des modernes. En effet, l'essence des modernes s'applique à ce qui vit et se meut, ou, en d'autres termes, à ce qui a déjà une véritable activité; elle a pour fonction propre de spécialiser une force, une énergie, c'est-à-dire quelque chose qui a la faculté de se réaliser.

La forme des scolastiques s'applique, à quoi, au contraire? A ce qu'on appelle la matière, c'est-à-dire à cet élément indescriptible de l'être que la raison découvre par de lointaines analogies sous les phénomènes, et que l'on a défini la puissance des contraires. Puissance, remarquons-le bien, toute logique, tout abstraite, qu'aucun sens ne perçoit, mais qu'on est bien contraint de supposer sous les modifications diverses et même opposées qui se succèdent au sein de l'univers. En tant qu'abstraite, cette puissance est nécessairement passive, comme elle est nécessairement indéterminée. Nous ne la concevons pas comme une énergie vivante qui produit et tire de son sein les phénomènes qui s'opposent les uns aux autres en se succédant, nous la concevons comme une possibilité toute nue, une sorte de *lieu* métaphysique qui les reçoit sans les créer. De là une conséquence importante sur la fonction, et par conséquent sur la nature de la forme. La forme, étant par définition un des éléments de la substance, ne peut être conçue que comme le complément de celui qu'elle n'est pas. La forme est donc dans l'être ce que la matière ne saurait être; en d'autres termes, elle est la raison dernière de ces deux propriétés inhérentes à toute substance d'être quelque chose d'actuel et quelque chose de déterminé.

On voit par cette courte analyse que la forme contient en soi un élément que ne contient pas l'essence.

L'essence n'est en aucune manière le principe de l'actualité; elle ne fait que déterminer, ou même pour parler plus exactement, spécifier; la forme détermine, et en même temps elle actualise.

C'est en ce sens que les scolastiques disaient que l'activité de l'être est inhérente à sa forme.

Nous pouvons expliquer maintenant ce qu'il faut précisément entendre par cette expression.

Les scolastiques distinguaient l'acte premier et l'acte second. L'acte premier, c'était la réalité même de l'existence ; l'acte second,

(244) Scot, pour ne pas parler de ses disciples, se distingue sous ce rapport, comme sous une foule d'autres, des scolastiques. Aussi sa théorie des formes substantielles a-t-elle un caractère tout à fait à part. La puissance, dans sa doctrine, est déjà un acte, et à proprement parler il n'admet pas de puissance *pure*. On ne saurait trop le répéter, sous tous ses aspects, le scotisme est un système de transition. Il a tous les défauts et toutes les grandeurs de ces systèmes. Il se sert des mots anciens pour exprimer des idées nouvelles, et renferme les doctrines plus larges de l'avenir dans les cadres étroits du passé. De là ce quelque chose de gêné, de compassé, d'obscur, qui caractérise ce système, tant qu'on n'a pas deviné l'énigme qu'il révèle. De là aussi ces pressentiments étranges de la vérité qui sera éclaircie un jour. Dans Scot il y a le germe de toutes les grandeurs et de tous les égarements du XVIe siècle.

c'était la réalité des différentes manières d'exister.

Quand l'on disait, au moyen âge, que la forme substantielle était le principe actif de l'être, on ne voulait pas dire que la forme substantielle tirât d'elle-même, par un effort ou par un développement quelconque, l'acte premier et l'acte second contenus d'abord en elle comme quelque chose de possible, réalisés ensuite par elle comme quelque chose d'actuel. Cette distinction du possible et de l'actuel n'existe pas au sein de la forme, qui est l'actualité même; par conséquent, s'il n'y a dans la forme quelque chose qui explique l'actualité déterminée et spécifiée, il n'y a rien en elle qui explique le passage du possible à l'actuel. La forme est l'acte même, l'acte spécifique, disons mieux, l'actualité; elle n'est rien de plus; elle ne peut rien être de plus.

Et non-seulement l'idée de forme ne renferme pas l'idée de l'effort ou du développement qui réalise le possible, mais encore elle l'exclut.

Elle l'exclut, car, si l'acte est un principe, l'acte n'a pas besoin de principe.

Aussi Aristote déclare-t-il, et il a raison dans la logique de son système, que Dieu, qui est l'acte souverainement pur, est incapable d'action. Produire, ce serait pour lui s'avilir, car ce serait sortir de son essence (245).

Le développement ou, en d'autres termes, le mouvement ne ressort donc pas de la forme, comme de sa cause efficiente. Seulement la forme est la cause finale de ce développement ou de ce mouvement. Voilà pourquoi le Dieu d'Aristote est le centre dernier de toutes les apirations des êtres, sans avoir été leur principe. Ils vont à lui, mais ils ne sont pas venus de lui.

Qu'est-ce donc que le mouvement et quel est le rapport du mouvement avec la forme?

Le mouvement, c'est la tendance de la puissance vers l'acte, c'est le rapprochement de la matière et de la forme. Mais ce rapprochement n'est en aucune manière l'effet direct de la forme. Au contraire, le mouvement et la forme s'excluent mutuellement. Tant que le mouvement subsiste, la forme n'est pas encore; aussitôt que la forme se manifeste dans l'être, le mouvement disparaît. Pour prendre un exemple dans la physiqne du moyen âge, l'eau avait une pesanteur réelle, tant qu'elle n'était pas dans son lieu naturel, dans ce lieu qui la déterminait; mais, arrivée là par l'effet du mouvement, elle perdait sa pesanteur première. Et c'est pourquoi, disaient les scolastiques, la colonne d'eau qui est suspendue sur la tête du plongeur ne l'écrase point, comme il semble au premier abord qu'elle dût le faire. La masse d'eau intérieure n'a aucune pesanteur.

L'école péripatéticienne était donc fidèle à ses principes sur la forme substantielle, lorsqu'elle demandait, à côté et au-dessus de cette forme, une cause efficiente, qui seule était capable de rendre compte du mouvement, de l'action, de la vie. Et la seule distinction de ces deux principes jette une vive lumière sur la nature intime de la forme substantielle

Une autre considération frappe notre esprit.

L'école thomiste soutenait que les êtres sont incapables de se mouvoir par leur propre force; car, disait-elle, la cause est toujours extérieure à son effet (246). Scot contestait vivement cette assertion; mais il faut reconnaître qu'elle est parfaitement logique, quand on se place au point de vue de la théorie péripatéticienne de l'être. Le rapport qui lie le fait à la cause ou à la force est absolument invisible aux sens extérieurs et à la logique pure. Dans le monde physique nous ne percevons que les phénomènes qui se succèdent avec une régularité constante. Ce que nous appelons cause dans le monde physique, c'est donc tout simplement un phénomène, en tant que ce phénomène, par sa naissance, détermine la naissance d'un nouveau phénomène; c'est, en d'autres termes, la condition d'existence. Or la condition d'existence est nécessairement, réellement extérieure à ce dont elle est la condition d'existence. Voilà pourquoi, dans le système péripatéticien, c'est un axiome reconnu que l'agent est séparé de ce qui reçoit l'action : le moteur et le mobile sont deux réalités essentiellement différentes.

Ce principe a joué, dans la métaphysique et dans la physique des péripatéticiens, un rôle capital.

Il a eu pour conséquence directe le dualisme ontologique d'Aristote, lequel a enfanté à son tour le dualisme cosmologique de Ptolémée. En d'autres termes, comme nous l'avons établi déjà, il a brisé, avec l'idée des lois universelles, cette unité du monde sans la conception de laquelle il n'y a pas de science.

Mais il a eu encore une autre conséquence: il a anéanti l'idée de force en divisant, en lacérant, par le partage le plus déplorable, la notion vivante de la cause en deux abstractions chimériques.

La cause efficiente d'Aristote n'est pas la cause efficiente des modernes, et cependant il entre dans son concept je ne sais quels lambeaux de celle-ci.

(245) De cette différence entre la théorie antique de l'être et la théorie moderne découlent de très-grandes différences entre les systèmes généraux de métaphysique même entre ceux qui semblent devoir se rencontrer dans une commune erreur. Les panthéistes anciens, pour qui Dieu est une forme, semblent ne pouvoir arriver à en faire un être qui crée; plus leur Dieu est pur et élevé, plus il devient incapable de se communiquer. Les panthéistes modernes se distinguent par une tendance toute contraire; leur Dieu, qui n'est pas une forme, mais une force ou une vie, est perpétuellement pressé du désir de se donner.

(246) Ce principe jouait un rôle immense dans le thomisme. La théorie de la grâce, de saint Thomas n'a pas d'autre fondement.

La forme substantielle d'Aristote n'est pas la force des modernes, et cependant quelque chose de cette force se trouve dans la forme substantielle.

Ce qui devait être une simple condition d'existence revêt je ne sais quel caractère d'activité.

Ce qui devait être une simple essence revêt je ne sais quelle puissance qui réalise en spécifiant.

Mais au milieu de toutes ces notions altérées ou augmentées, amplifiées ou tronquées, la force disparaît; elle est comme ces malheureuses nationalités dont les puissances voisines se partagent les lambeaux. On semble d'abord la conserver sous d'autres noms, et dans d'autres cadres; vaine illusion! la diviser, c'est la détruire.

C'est plus que la détruire, car en faisant passer dans le concept des autres éléments de l'être je ne sais quels fragments épars qui, réunis, auraient constitué la véritable notion de force, on altère, dans de frauduleux mélanges, les conceptions mêmes que l'on parait enrichir de nouvelles propriétés.

Qu'est-ce que la force?

La force, c'est l'élément individuel de l'être; or l'être est individuel en tant qu'il s'oppose à tout ce qui l'entoure, en tant qu'il y a en lui je ne sais quelle merveilleuse impénétrabilité, en vertu de laquelle certains phénomènes qui sont en lui ne peuvent être que de lui. La force est donc essentiellement active, mais elle est active précisément en ce sens que ses actes ne peuvent se séparer de ce qui la constitue. L'acte, c'est l'être lui-même, en tant que l'être se détermine, et se détermine d'une manière tout intérieure. Ainsi, que l'effet de la force soit extérieur à cette force, la force cesse d'exister. En d'autres termes, que l'acte passe en quelque sorte de substance en substance, on ne comprend plus l'individualité réelle.

Ce n'est pas tout. L'acte n'étant que la détermination interne de la force, ne saurait avoir rien d'essentiel, et mettre quelque chose de formel dans l'acte, c'est nécessairement nier l'essence au profit de la force, ou la force au profit de l'essence.

Que résulte-t-il de ces principes bien simples? c'est qu'en supposant à la cause efficiente des effets qui restent et subsistent en dehors de cette cause efficiente, on brise par là même toute cause et toute force.

C'est que, de plus, en regardant l'acte comme identique à la forme, il faut nier l'acte lui-même, à moins de nier la forme. Dès lors on concevra l'acte comme quelque chose qui se pose par soi-même ou en vertu d'un autre acte, mais de telle sorte que cet autre acte ne soit que l'idéale condition d'existence du premier.

C'est là ce qui explique encore cette sorte de demi-passivité qui est inhérente, suivant Aristote, à la nature divine. L'acte, en devenant une nature ou un élément primitif de l'être, donne à l'actualité, ou à la réalité de la substance et de ce qui est en elle, un caractère complétement absolu. En d'autres termes, l'acte péripatéticien doit se concevoir, quand il est parfait, c'est-à-dire, immatériel, en dehors de toute action.

La force disparaît donc dans la doctrine du Lycée; elle ne se retrouve point dans la forme substantielle, qui est un principe d'actualité, mais non d'action ou de développement. On pourrait plutôt la retrouver dans la cause efficiente; mais cette cause efficiente, parce qu'elle est posée en dehors de ses effets, n'est pas capable non plus de la contenir.

Ce n'est pas à dire pourtant que cette cause efficiente ne joue un grand rôle dans la cosmologie péripatéticienne.

La cause efficiente prise en soi, c'est le premier moteur mobile, c'est le premier ciel.

Aussi, c'est ce premier ciel, qui, dans cette cosmologie, si fausse dans ses principes, mais si admirablement coordonnée dans ses conséquences, conduira et transformera, suivant un mouvement perpétuel de génération et de corruption, tous les êtres de la nature. *Sol et homo generant hominem.* Voilà un des axiomes capitaux de la science du moyen âge.

En effet, la forme, en soi, on ne le répétera jamais assez, c'est l'actualité, ce n'est pas l'action. La matière de son côté a bien un certain désir de la forme, son indispensable complément. Mais ce désir, cet appétit, nécessairement aveugle, est aussi nécessairement stérile; il ne constitue pas un instinct actif qui puisse produire ce qui lui manque, mais un besoin passif qui est apte à le recevoir. La matière et la forme ne se suffisent donc pas à elles-mêmes. Isolées de tout autre principe, elles ne se réuniraient jamais dans leur double inertie pour constituer la substance. Il faut donc que la génération, qui n'est autre chose que la réunion d'une matière et d'une forme, ait sa cause en dehors des deux éléments essentiels qu'elle applique l'un à l'autre. Sans doute, l'être actuel, l'être qui engendre, travaille à cette union féconde, et il en est une condition ordinairement nécessaire; mais il n'est en quelque sorte qu'une cause instrumentale, et son activité n'est qu'une activité d'emprunt. Car si la matière ni la forme séparées ne contiennent aucune force, elles seront évidemment incapables d'en trouver dans leur réunion. La force véritable, la force céleste, dont l'influence possède une souveraine efficace, se manifeste ordinairement par l'intermédiaire des substances terrestres, bien qu'il y ait des générations toutes spontanées et qui ne sont dues qu'à l'action des astres. Mais il n'en est pas moins vrai, du moins dans la doctrine que nous exposons, que la puissance génératrice, comme la puissance qui altère et détruit, réside primordialement dans le premier ciel.

Le premier ciel détermine l'acte premier, ou l'existence; l'acte premier détermine tous les autres. Il en est du monde physi-

que comme du monde moral; de même que, dans le monde moral, il y a une première impulsion qui est communiquée à la volonté, laquelle se détermine sous cette action extérieure et nécessaire, de même le monde sublunaire attend, pour se mouvoir, une excitation extérieure, mouvement étranger qui est la cause de tous ses mouvements propres. Seulement, suivant les scolastiques, dans l'ordre moral, le premier moteur, c'est la grâce, c'est Dieu; dans le monde physique, c'est le premier ciel.

On pourra se demander, sans doute, comment le premier ciel peut avoir cette puissance active, qui n'appartient ni aux substances terrestres, ni à Dieu. Nous avouons qu'il y a là une contradiction qu'aucun effort de logique ne saurait lever. Misère éternelle des systèmes incomplets! Les éléments nécessaires du monde sont en vain méconnus; on veut les chasser de l'univers, parce qu'ils entrent mal dans les cadres étroits des théories; vains efforts! Il y a toujours je ne sais quel recoin des êtres et des idées où ces éléments inévitables se retrouvent, pour convaincre les philosophes d'impuissance et de contradiction. La force, bannie de la terre par la forme substantielle, se retrouve dans les astres. Mais elle y est incomplète, méconnue, incapable de sauver le péripatétisme, suffisante seulement à montrer ses erreurs et ses imperfections.

Ainsi, la forme substantielle d'Aristote est si loin d'être identique à la force, qu'elle l'exclut. En mélangeant les deux concepts d'acte et d'essence, on arrive à cette théorie singulière qui admet un Dieu inactif, des êtres inertes, et un ciel chimérique, source unique du mouvement. Le mouvement, dès lors relégué dans ces astres où la pensée se perd et sur lesquels Aristote, le sévère Aristote, a été incapable de rien dire de très-précis (247), le mouvement cesse d'appartenir aux substances terrestres et à la substance parfaite. En l'une il y a l'acte pur, l'acte sans vie, car si cet acte était cause, même en son propre sein, c'est-à-dire s'il se mouvait lui-même, il perdrait sa simplicité. Dans les autres, il y a l'acte, et au-dessous de l'acte la matière, c'est-à-dire la possibilité de la forme et de la privation. Mais le rapport de l'acte à la matière ne se trouve que dans une région supérieure, dans les astres qui constituent le moteur mobile de l'univers (248).

La théorie du moteur mobile, c'est-à-dire la négation d'une force propre inhérente à toute substance, n'est donc pas un accident dans la doctrine péripatéticienne, elle tient à l'intimité même du système et à son point de départ; à son point de départ, car le rapport de la force à l'acte, rapport qui nous permet de distinguer la cause véritable de la simple condition d'existence est absolument invisible à l'observation des sens, et tout philosophe qui essayera de déterminer la nature de l'être, en jetant les yeux sur le monde matériel, méconnaîtra fatalement cet élément premier qu'on appelle la cause, et prenant pour cet élément méconnu la condition d'existence qui est extérieure en effet à ce dont elle détermine la manifestation, il arrivera à cette conclusion dernière : la force active ne réside pas dans les substances, elle agit du dehors.

Cette théorie, avons-nous dit, tient aussi à la doctrine générale du péripatétisme sur les éléments constitutifs de l'être. En effet, l'être se compose uniquement de matière et de forme, en d'autres termes, d'une puissance toute passive et d'un acte premier, support nécessaire et matière commune d'actes seconds, qui devient la force. Tout mouvement, tout changement est rapporté à une cause extérieure: c'est assez dire que la cause est méconnue, que la force est niée. On va voir maintenant les funestes conséquences de cette négation.

(247) *Voy.* ARIST., *Métaph.* XII. — Les caractères qu'énumère Aristote dans ce curieux chapitre s'appliquent-ils au premier ciel ou à Dieu? On ne saurait le dire; les interprètes et les commentateurs sont sur ce point important en complet désaccord.

(248) Il pourra sembler que nous exagérons ici singulièrement l'idée des péripatéticiens. On est si accoutumé à entendre Aristote et ses disciples plus ou moins légitimes du moyen âge, parler d'*actes* et réclamer contre les abstractions inanimées de Platon, qu'on se représente volontiers leur système comme une doctrine de développement et de vie; d'autant plus qu'Aristote en incarnant la forme dans la substance s'est efforcé de maintenir l'individualité des êtres, et que pour nous l'individualité réside dans l'action. On oublie trop que les rapports intimes ou plutôt l'identité complète du principe actif et du principe individuel n'a été posée avec précision que par Leibnitz, et que cette grande et importante vérité qui résulte de la monadologie et qui nous est si claire aujourd'hui, a été profondément inconnue et méconnue sous le règne des péripatéticiens, même par D. Scot, qui pourtant s'en est le plus approché.

Mais, dira-t-on, si l'acte premier est introduit positivement dans la matière, du moins il produit, une fois uni à cette matière, les actes seconds. La substance est donc véritablement active dans les diverses doctrines de la scolastique.

Voyons si cette objection est fondée.

Quel est le rapport : 1° de la propriété; 2° du mouvement avec la substance existante, avec la matière revêtue de l'acte premier?

La propriété (*passio*) est *réellement* distincte de la substance et se rapporte à la substance comme l'effet à la cause.

De même pour le mouvement.

Scot déclare, il est vrai, que cette distinction de la substance avec la propriété (nous comprenons aussi sous ce terme les facultés), avec le mouvement, est toute formelle; mais saint Thomas déclare explicitement qu'elle est réelle.

La propriété et le mouvement, ou, en d'autres termes, les actes seconds sont à l'acte premier ce que la forme en général est à la puissance.

L'acte premier les enveloppe, sans doute, mais d'une manière purement logique, comme la matière enveloppe la forme qui est en elle et à laquelle elle aspire. L'acte premier est indéterminé sans les actes seconds. Mais entre cette nécessité abstraite en vertu de laquelle l'acte premier se réalise par l'acte second et la causalité réelle et vivante, il y a un abîme.

IX. L'idée exacte et précise de la force joue dans notre science moderne un rôle plus considérable qu'on ne le croirait au premier abord.

Non-seulement la science est curieuse de savoir quels sont les agents secrets qui impriment le mouvement à l'inerte matière, et la connaissance de ces agents, bien que toujours problématique, sert du moins de cadre nécessaire à ces innombrables phénomènes qui, en dehors de toute classification, se perdraient bientôt dans les plus vastes mémoires; mais encore la notion de cause nous a donné celle du mouvement, et la notion du mouvement est, pour ainsi dire, toute notre physique et toute notre astronomie. Nous aurions pu nous borner à dire toute notre physique; car, au fond, la physique et l'astronomie, considérant les êtres bruts de la nature dans leurs relations réciproques, constituent moins deux sciences distinctes qu'une seule et même science, qui procède par la même méthode et étudie les mêmes lois. Tous les progrès que nous faisons sur la terre dans nos patientes recherches viennent des progrès que nous avons faits dans le ciel; et il semble qu'après avoir rapproché l'homme de Dieu, le christianisme ait pris à cœur de constituer une science réelle et progressive en rapprochant la région sublunaire et la région terrestre, entre lesquelles l'antiquité avait mis un abîme.

Quelle est donc cette notion du mouvement, qui est en quelque manière le principe essentiel de toutes les découvertes modernes? Et comment cette notion se rattache-t-elle à celle de la force?

Le mouvement, c'est là le premier axiome *de la* cosmologie cartésienne, et nous pour*rions* dire, après Bailly, de la cosmologie moderne, le mouvement suit naturellement une direction rectiligne; et il tend à se conserver tel qu'il a été imprimé, si nulle cause étrangère n'intervient. Avec ce principe et avec ceux qui en sont la conséquence nécessaire, Descartes ne demande que de l'étendue et des tourbillons, et il explique le monde. Les successeurs de Descartes ont rejeté l'hypothèse des tourbillons, mais ils ont déclaré, comme lui, que l'axiome fondamental de la science était la direction rectiligne du mouvement imprimé à un corps par une force unique.

Nous n'avons pas le dessein de montrer la fécondité de ce principe; nous nous en référons au témoignage des maîtres de la science, qui ont proclamé que s'il venait jamais à disparaître, l'édifice de la science s'écroulerait avec lui. Il nous suffira de faire remarquer, 1° qu'en admettant une seule direction naturelle du mouvement, on s'imposait la tâche d'expliquer, par des considérations mécaniques, des mouvements qui, dans l'hypothèse opposée, semblaient n'avoir besoin d'aucune explication; 2° qu'en regardant le mouvement rectiligne comme le seul naturel, on n'admettait plus la distinction du monde sublunaire et du monde terrestre, observée par les anciens, et que l'on renversait du même coup, avec leur système astronomique, leur système de chimie et de physique, car les divers éléments n'étaient plus et ne pouvaient plus être différenciés par leurs divers mouvements.

On sentait si bien, même avant Descartes, qu'il s'agissait, pour renouveler la science, ou plutôt pour la créer, de n'admettre qu'une seule espèce de mouvement naturel, que Galilée avait tenté un essai presque analogue à celui de Descartes; seulement, tout en admettant une seule direction naturelle du mouvement, il voulait que cette direction fût curviligne. Et encore l'idée de Descartes, au point de vue où se plaçaient les novateurs, est si naturelle, que Galilée, tout en regardant la direction curviligne comme la direction naturelle de tout mouvement, soutenait que le mouvement curviligne était d'abord un mouvement en ligne droite. On voit par toutes ces tentatives, d'abord si timides et si incertaines, que ce qui préoccupait surtout les novateurs, c'était le besoin impérieux d'avoir un mouvement unique auquel on ramènerait, par de savantes explications et par des théorèmes mécaniques, tous les autres.

L'importance et la fécondité, d'ailleurs aussi incontestables qu'incontestées, du principe cartésien étant une fois établies, nous devons nous demander maintenant quelle en est l'origine.

Nous n'ignorons pas que beaucoup de savants qui se croient philosophes n'hésiteraient pas à répondre que la solution du problème est bien simple. Le principe cartésien, diraient-ils, est de lui-même évident, et d'une évidence qui se passe de toute démonstration. En d'autres termes, il ne constitue pas un théorème : il est un axiome fondamental de la science.

Mais cette réponse est condamnée et par notre expérience intime et par l'histoire. Faisons pour un instant abstraction de l'idée de force, telle que la définit la philosophie moderne, et nous concevrons sans peine la possibilité d'un mouvement curviligne imprimé par un agent unique : en d'autres termes, le principe cartésien n'est pas rigoureusement et absolument nécessaire. D'ailleurs, qu'est-ce qu'un axiome qui aurait été contesté ou même nié pendant des siècles? Qu'est-ce qu'un axiome que toute l'école péripatéticienne aurait méconnu, sans compter tant de philosophes de la Renaissance, qui, semblables à Galilée, ont senti la fausseté dangereuse du sentiment d'Aristote, mais cependant n'ont pas vu la vérité exacte de ce grand principe, dont Descartes et l'avenir devaient se servir pour expliquer l'univers?

Le principe cartésien n'est donc pas, à rigoureusement parler, un axiome. On a même essayé de le démontrer, et d'Alembert, qui nie la valeur logique de ces essais de démonstration, reconnaît lui-même qu'ils avaient une raison d'être dans une légitime exigence de l'esprit humain. Et cependant, reconnaissons-le, la pensée moderne reçoit

sans défiance aucune, et en quelque sorte naturellement, cette grande et importante maxime, sur laquelle s'appuient toutes les doctrines cosmologiques.

Serait-ce, comme le dit d'Alembert, qu'il se justifie et se légitime par la fécondité même de ses conséquences et par les immortelles découvertes dont il a été l'origine? Explication bien légère et bien insuffisante. Quand il apparut tout d'abord à l'esprit, il ne pouvait encore lui présenter comme des titres de créance toutes ces doctrines, toutes ces théories qui le recommandent aujourd'hui. C'est parce qu'on eut foi dans sa légitimité absolue qu'on l'appliqua, avec une ardeur sans pareille, aux phénomènes dont il eut la puissance de rendre un compte rigoureux. Ce n'est pas sa fécondité qui fut le signe de sa vérité : ce fut le sentiment de sa haute vérité qui le rendit fécond. Soutenir l'opinion de d'Alembert, c'est méconnaître la marche naturelle de l'esprit humain, c'est justifier le principe par les conséquences, c'est aller de l'inconnu au connu, c'est nier la logique éternelle et nécessaire qui préside au développement de nos connaissances. Ajoutons que si le principe cartésien ne se justifiait que par ses conséquences, ce principe n'aurait point par lui-même ce caractère remarquable de clarté et d'évidence, qui n'est point absolu, si l'on veut, mais qui lui appartient, du moins dans l'état actuel de nos conceptions modernes.

Si le principe cartésien n'est pas un véritable axiome, et si en même temps il ne se prouve point par les faits qu'il explique, à quelle origine le devons-nous rapporter? Et, ici, nous ne pouvons nous abstenir de remarquer en passant que la philosophie, exclusivement attachée aux notions capitales qui ont toujours présidé aux opérations intimes de l'esprit, a trop souvent négligé ces principes féconds qui deviennent le point de départ de tout le travail scientifique d'un âge du monde, de telle sorte qu'elle a bien pu démêler plus ou moins parfaitement le mécanisme de l'entendement, mais qu'elle n'a rien compris au mouvement de l'esprit, à la physiologie de la pensée, en d'autres termes, au progrès et à la vie de l'humanité.

L'origine du principe cartésien nous est dévoilée par ses caractères intimes. Ce principe, avons-nous dit, n'est ni évident par lui-même ni rigoureusement démontrable par l'expérience. Il a donc en lui une sorte d'évidence relative; c'est-à-dire que, dès que l'esprit est arrivé à une certaine idée, résultat de son développement progressif, le principe que nous étudions dans sa mystérieuse naissance apparaît avec la certitude invincible qui appartient aux vérités de la raison pure. C'est, en d'autres termes, un axiome conditionnel.

Un axiome conditionnel, avons-nous dit. Mais alors quelle est donc l'idée féconde qui, en apparaissant à notre intelligence, le fait jaillir, avec une clarté mathématique, du fond de notre raison? Tâchons de démêler nettement cette grande et merveilleuse idée. C'est elle qui nous a donné, à nous science moderne, le point d'appui grâce auquel nous avons soulevé le monde; c'est à elle que remonte la pensée contemporaine.

Les travaux de la Renaissance peuvent à cet égard nous fournir de précieuses indications. Dans un de ses immortels *Dialogues*, qui contiennent les vagues pressentiments de la philosophie moderne, comme les méditations en contiennent la savante synthèse, Galilée combat avec une extrême vivacité la fameuse distinction scolastique du *motus naturalis* et du *motus violentus*. Tout mouvement, dit-il, est également ou naturel ou violent, suivant l'acception dans laquelle on prend ces deux épithètes; c'est-à-dire que tout mouvement est également communiqué du dehors par une puissance que nous nommons, que nous concevons, mais que nous ne percevons point. Eclaircissons cette idée, que Galilée ne présente encore que de profil.

Dans la doctrine péripatéticienne, le mouvement est une tendance vers la forme où se repose la substance. D'où il suit que toute substance a un mouvement spécifique ou une direction essentielle. C'est là son mouvement naturel. Mais de plus, un mouvement contraire à cette essence peut lui être communiqué du dehors ; la violence, voilà le caractère de ce second mouvement, et les scolastiques ajoutaient, avec une gravité qui fait honneur à leur candeur scientifique, que ce mouvement n'était jamais qu'exceptionnel et momentané; ce qui est violent est de courte durée, disaient à l'envi toutes les écoles ; et cette réflexion morale jouait un rôle notable dans leurs recherches physiques (249).

Suivant les modernes, au contraire, il y a dans l'univers une certaine quantité de mouvemens. On peut penser avec Descartes que cette quantité, déterminée une fois pour toutes, a été imprimée, dès l'origine, par la main toute-puissante de Dieu, au mécanisme universel. On peut croire, avec Leibnitz, que ce mouvement, effet médiat et éloigné de la force créatrice, réside dans certaines forces ou monades. Mais, dans tous les cas, pour les disciples de Leibnitz comme pour ceux de Descartes, la matière sensible, cette chose étendue que nous touchons par la main et que nous voyons par les yeux, est en elle-même et dans toutes ses parties radicalement indifférente à tel ou à tel mouvement. C'est assez dire que dans les deux systèmes aucune direction n'appartient spécifiquement à telle ou à telle essence, et que par conséquent le mouvement naturel et le mouvement violent sont

(249) La théorie du pendule fut en partie inventée pour montrer qu'il y avait si peu une opposition essentielle entre le mouvement naturel et le mouvement violent que celui-ci pouvait être une transformation de celui-là. (*Voy.* GALILÉE, dialog. 2.)



les chimériques inventions d'une cosmologie impuissante.

Mais s'il n'y a ni *motus naturalis* ni *motus violentus;* en d'autres termes, si l'étendue est indifférente dans toutes ses parties, non-seulement abstraites, mais encore réelles, à toutes les directions, qu'en résulte-t-il? Il en résulte que le mouvement, une fois imprimé, se perpétuera tel qu'il a été imprimé et en ligne droite; des obstacles seuls, des obstacles qui proviendraient du déploiement d'une énergie contraire, seront capables de le briser ou de le dévier (250).

On voit par là qu'Aristote, en considérant le même élément de l'être, la forme substantielle, comme l'essence des objets et comme la source de leurs phénomènes et de leurs mouvements, posait un principe philosophique qui arrêtait dans leur essor et retenait dans leur germe toutes les découvertes futures que le principe contraire, le principe cartésien, devait faire éclore dans les temps modernes. Si, en effet, la cause du mouvement des êtres est en même temps la cause de leur spécification, il s'ensuit que les mouvements ordinaires des objets divers de la nature s'expliquent par l'essence même de ces objets, et par suite n'ont pas besoin d'explication. Ainsi les astres auront le mouvement circulaire, non pas à cause de l'attraction universelle, mais parce qu'ils sont des astres; le feu et l'air s'élèveront, parce qu'ils sont le feu et l'air; la terre et l'eau suivront une direction contraire, parce qu'ils sont, comme éléments, revêtus d'une pesanteur essentielle, de même que les deux autres éléments sont revêtus d'une essentielle légèreté, et de même encore que le ciel n'a ni légèreté ni pesanteur. En un mot, chaque forme se traduit par un mouvement, et chaque mouvement détermine une forme. C'est là, pour la science du moyen âge, un axiome inépuisable en conséquences, et qui explique les théories en apparence si étranges, les arguments au premier abord si bizarres, qui abondent dans la cosmologie péripatéticienne (251).

Il faut conclure de ces observations qu'au point de vue du péripatétisme, le principe cartésien serait complétement faux, parce que les objets, au lieu d'être par eux-mêmes indifférents à toute direction et essentiellement inertes, auraient, dans cette doctrine, un mouvement spécifique, ou, comme le disaient les scolastiques, un mouvement naturel, les uns en ligne droite, les autres en ligne courbe, d'autres enfin suivant une ligne composée des deux précédentes. C'est, du reste, ce qu'Aristote enseigne expressément, et c'est par l'exposition de ce dogme capital de sa cosmologie qu'il ouvre son traité *Du ciel*, comme c'est par l'examen de ses contradictions intimes et les preuves rigoureuses de sa fausseté que Galilée commence ses immortels *Dialogues*.

Ainsi, parce que la notion de forme substantielle implique un mélange illogique entre les idées de force et d'essence, qu'elle contient et confond en elle-même, l'axiome fondamental de notre cosmologie ne pouvait ni être découvert ni être adopté sous l'empire de la scolastique. Et nous comprenons maintenant pourquoi le progrès des sciences physiques date du grand jour où la philosophie s'insurgea contre Aristote (252).

Mais dès que l'idée du mouvement se fût séparée de l'idée de la raison spécifique des substances; dès que l'on conçut que le mouvement, au lieu d'être quelque chose qui appartient à l'intimité essentielle des êtres, leur est imprimé par un effort extérieur et par une force qui réside en dehors de leur essence, il devenait évident que cet effort, cette impulsion, déterminaient invinciblement un mouvement rectiligne; et le

(250) C'est, du reste, ce que les péripatéticiens avouaient explicitement, au rapport de Galilée : — Salviat (dial. 2, p. 140, éd. de Lyon, 1641), demande à Simplicius, le défenseur d'Aristote, quel mouvement doit prendre la pierre qui s'échappe de la fronde; et alors que répond Simplicius?

« Statuo motum conceptum exitu e crena non nisi per rectam lineam fieri posse, si purum impetum adventitium intelligimus. »

(251) Par exemple on objectait aux Coperniciens que la terre ne pouvait avoir plus d'un mouvement naturel :

« Ad removendam autem illam (hypoth. scilicet Copernici) axioma mihi videtur sufficientissimum quod scilicet corporis simplicis unus tantum modo motus simplex possit esse naturalis : at hic terræ, corpori simplici assignantur tres, si non quatuor, motus, iique valde inter se diversi. » (Galil., dialog. 3.)

(252) C'est, du reste, ce que les Coperniciens et leurs adversaires comprenaient parfaitement. Au fond, il ne faut pas s'y tromper, ce n'est pas le partisan de telle ou telle théorie cosmologique qu'on poursuivit dans Galilée, c'est le partisan de cette philosophie nouvelle que Descartes devait bientôt formuler. Il ne s'agissait pas de ce monde dont il a été écrit « tradidit disputationibus nostris, » mais d'un monde plus important de la métaphysique. Le texte de la Bible était attaqué par Galilée, dira-t-on, *Inde iræ*. Faible raison et qui ne peut satisfaire que ceux qui ignorent avec quelle hardiesse, toujours tolérée et même toujours applaudie, les Pères et les scolastiques ont interprété les passages des saintes Ecritures relatifs aux phénomènes matériels. Ce n'était pas la Bible que l'on défendait; c'était Aristote. Le cardinal de Cusa avait pu soutenir sans péril et aux applaudissements de la cour pontificale le système du mouvement terrestre. Nul ne songea à l'accuser de faire violence à la tradition sacrée et à la Bible. Mais quand il fut avéré que ce système se rattachait à une doctrine qui attaquait la philosophie régnante, on s'inquiéta de voir menacer, par des théories toutes nouvelles et fort obscures, des principes dont la théologie positive se servait tous les jours. On entendait de plus dans la bouche des novateurs bien des propositions mal définies ou exorbitantes. On eut peur, on frappa.

L'adversaire de Copernic, dans les dialogues de Galilée, représente assez fidèlement tout cet ordre d'idées. Après avoir discuté quelque temps avec avec Salviat, qui attaque Ptolémée, il s'écrie :

« Hæc philosophiæ ratio tendit ad subversionem totius philosophiæ naturalis et ad confusionem concussionemque cœli et terræ ac totius universi. » (Galil., dialog. 2.)

principe générateur de la cosmologie moderne était trouvé.

L'idée de *force*, en apparaissant dans la philosophie, devait donc faire, bon gré mal gré, une révolution dans la physique. L'idée de substances matérielles n'ayant pas en elles de mouvement spécifique, et indifférentes à tout mouvement, conduisait la pensée moderne, par la pente nécessaire de la logique, au grand principe qui a été pressenti par Galilée, développé et adapté à un système immense par Descartes.

Nous avons maintenant la réponse à la question si grave que nous nous posions tout à l'heure. Nous savons quelle est l'origine du système cartésien sur le mouvement. L'origine de ce système, c'est la séparation métaphysique que la pensée moderne établit entre les notions d'essence et de force, de forme et de mouvement. En un mot, c'est parce qu'au sein de la notion confuse et chimérique de forme substantielle, nous avons dégagé l'idée féconde de la cause véritable, de la force pure, du moteur réel, que nous sommes arrivés à constituer la science moderne.

On objectera, sans doute, que Descartes, bien loin d'avoir rétabli dans la philosophie la notion de force, l'a bien plutôt bannie de ses conceptions. Mais que l'on remarque que Descartes et son système ne constituent qu'une des formes multiples de cette prodigieuse révolution qui commence avec D. Scot, et qui ne finit point encore avec Leibnitz; et l'on comprendra que cette objection est à peine spécieuse.

Descartes a joué, vis-à-vis de l'idée de force, un rôle qui n'est pas sans analogues dans l'histoire. Il l'a réalisée, en paraissant, et peut-être en croyant la détruire. Il l'a réalisée, en organisant la révolution qui la contenait dans son sein. Leibnitz, qui a mis pleinement en lumière la notion d'activité, n'est-il pas un cartésien?

D'ailleurs, il ne faudrait pas croire que le cartésianisme, même le cartésianisme immodéré de Spinosa, détruise toute causalité dans les êtres. Oui, nous osons le dire, il y a plus de force et d'activité dans le système de Spinosa que dans celui d'Aristote et de saint Thomas. Il est vrai que cette force, en tant que substantielle, n'est pas départie aux êtres finis, et que toute causalité réside, immanente, dans la substance infinie. Mais, si cette erreur est capitale en métaphysique et en morale, elle est beaucoup moins importante, du moins au point de vue du problème que nous examinons, en physique et en astronomie. Que la force motrice soit dans le monde, comme le veut Leibnitz, ou en Dieu, comme le prétend Descartes, le principe du mouvement est toujours placé en dehors de l'essence des objets (*adventitius*, comme dit Simplicius), et, par conséquent, le principe cartésien est toujours vrai.

X. L'idée de force a donc créé la science moderne en créant le principe mécanique de cette science.

Elle s'est développée peu à peu à travers une série de systèmes philosophiques qui l'ont considérée sous les rapports les plus divers, mais qui ont tous eu pour principe commun de combattre la théorie des formes substantielles et du mouvement spécifique, c'est-à-dire, l'assimilation si dangereuse de la force et de l'essence. Sans doute, avant de comprendre la force comme le premier élément de la substance, il fallut du temps et de profondes observations sur la nature humaine. Mais, dès que les philosophes eurent commencé leur tâche, les physiciens firent passer dans leurs recherches le nouvel esprit métaphysique qui commençait à poindre. Dès que les principes généraux du scotisme, encore bien mal compris, eurent suscité quelques doutes sur l'existence des formes substantielles et sur la valeur du péripatétisme, on se prit à douter aussi du système de Ptolémée. Pendant que François de Mayronis, le scotiste *illuminé*, se laissait aller à un demi-platonisme, un autre scotiste plus indirect, Gerson, souriait, avec quelque incrédulité, des théories astronomiques d'Aristote et de son école; et il remarquait que plus d'une observation venait s'inscrire en faux contre ce système dont les dernières conséquences aboutissaient à de dangereuses superstitions (253).

Quelques années s'écoulent; bientôt une idée mise en avant par Scot lui-même : le ciel n'est point incorruptible de sa nature, devient féconde. On se demande, si le ciel n'est pas incorruptible de sa nature, pourquoi et d'après quelles expériences devons-nous proclamer qu'en fait il est incorruptible? Pourquoi cette terre et toutes les existences de l'univers ne pourraient-elles se comparer à un immense aimant (254) ?

Déjà, cependant, un platonicien avait renouvelé l'antique opinion du mouvement de la terre; et pour la soutenir il fallait nier le caractère spécifique du mouvement, c'est-à-dire, creuser certains sentiments laissés par D. Scot.

Il nous suffit de lire Galilée et la longue polémique qu'engendra le système de Copernic et de Képler, pour nous apercevoir que la rénovation scientifique ne faillit pas à cette tâche.

Cependant D. Scot avait plutôt détruit à son insu la théorie des formes substantielles (255) et compris la distinction nécessaire de l'individualité et de l'essence, qu'il n'avait défini la force. Mais le peu que la pensée moderne avait pu entrevoir à travers cette subtile théorie de la constitution de l'être, avait suffi

(253) Remarquons que c'est aussi un disciple de G. Ockam, c'est-à-dire de Scot, qui a demandé en plein concile la réforme du calendrier. Nous voulons parler de P. d'Ailly.

(254) Galilée, dans son troisième dialogue, expose le système de Gilbert, et ne le trouve pas de tout point invraisemblable : il semble même l'adopter partiellement.

(255) Le mot de forme substantielle se trouve sans doute dans Scot. Mais l'idée s'est évanouie.

pour faire germer tout un nouveau système. Le nominalisme du XIVe siècle, profondément distinct de celui du XIIe, en mettant tout l'être dans l'hæccéité, avait regardé le principe individuel de Scot comme une cause véritable, et par conséquent mis au jour la notion véritable de force; car la force n'est que l'individualité vue dans l'activité, ou l'activité conçue comme un élément substantiel. Sous l'influence du nominalisme uni au platonisme, les principes actuels de la science ne pouvaient que se développer. Et les découvertes nombreuses dont ils étaient chaque jour l'origine leur donnaient, même aux yeux du vulgaire, une autorité de plus en plus considérable.

Mais il restait à organiser tous ces éléments épars, perdus dans les systèmes les plus étranges, dans les doctrines les plus contraires au dogme catholique, à la sécurité sociale et au sens commun. Descartes, qui exerça une véritable dictature, fut l'homme énergique qui disposa tous les principes épars, toutes les découvertes dans un ordre méthodique, et qui, les resserrant et quelquefois les comprimant dans ses fortes mains, sans les étouffer pourtant, les rendit assez forts et assez appropriés au milieu social pour les faire entrer définitivement dans le domaine du sens commun. Toutefois, dans cette dictature un peu étroite, l'idée qui avait été, en grande partie du moins, l'engin secret de toutes ces hardies spéculations, l'idée de force fut compromise. Leibnitz la rétablit. Si nous osions faire cette comparaison, nous dirions que Leibnitz fut, au mouvement scientifique de la Renaissance, ce que la révolution de 1848 a été au mouvement révolutionnaire de 1789. Et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'en rétablissant l'idée de force, c'est-à-dire en corrigeant la métaphysique trop étroite de Descartes, Leibnitz fut amené à corriger certaines erreurs du cartésianisme sur la communication du mouvement.

Nous ne voulons pas étendre ce court historique; il nous suffit d'avoir montré par quelques faits incontestables, que le mouvement de la physique et le mouvement de la métaphysique furent toujours parallèles, et que le système de la cosmologie moderne s'est développé à mesure que la notion de force s'est éclaircie.

XI. Nous venons d'établir deux principes qui nous semblent jeter une vive lumière sur l'histoire de l'esprit humain :

1° Que la théorie des formes substantielles ne permit pas à la scolastique de concevoir ou d'admettre le premier axiome de la physique de Descartes.

2° Que cet axiome, rigoureusement nécessaire à un point de vue relatif, devient clair, évident, irréfutable, dès que l'on est arrivé à l'idée de force.

Il ne faudrait pas croire cependant que l'idée de force, en apparaissant dans la pensée moderne, ne lui ait rendu que le service, déjà immense, de l'amener, et de l'amener nécessairement à un axiome de cette fécondité. Non-seulement le système des formes substantielles en introduisant, comme conséquence, la théorie des mouvements spécifiques, détournait l'esprit humain d'une maxime, qu'il juge aujourd'hui la condition première de toute explication cosmologique, mais elle l'amenait à des doctrines abstraites, qui, non contentes de fournir un petit nombre de solutions, ne permettaient même pas aux questions de se produire.

Nous avons si souvent montré que le système astronomique de Ptolémée est une rigoureuse déduction du système métaphysique d'Aristote, que nous osons à peine ajouter un nouvel argument à notre longue série de démonstrations. Cependant il nous est impossible de ne pas remarquer que si le mouvement est une tendance vers la forme, ou, comme le dit Aristote, l'acte de la puissance en tant que puissance, chaque mouvement ordinaire et constant indiquant une essence, la courbe que décrivent les astres depuis le commencement du monde suppose dans ces êtres une essence qui l'explique et dont elle est la traduction extérieure. Dès lors, il est rigoureusement nécessaire que les astres diffèrent spécifiquement des substances sublunaires; et si le mouvement curviligne est conçu comme éternel, il faudra ajouter que non-seulement la nature céleste diffère essentiellement de la nature terrestre, mais encore qu'elle oppose aux perpétuelles générations et aux corruptions perpétuelles dont celle-ci est le mobile théâtre, son éternité absolue et son incorruptibilité nécessaire. C'est là, du reste, le grand argument d'Aristote dans son *Traité du ciel*.

Ce n'est pas tout : nous avons déjà reconnu en passant que l'idée du mouvement conçu comme essentiel ou spécifique conduit à la théorie des quatre éléments.

Ce qu'il y a de remarquable en effet dans cette théorie, ce n'est pas le nombre des éléments qu'elle reconnaît, mais c'est la méthode qu'elle emploie pour les démêler au sein de l'univers.

Nous avons vu déjà que cette théorie suppose que les sensations que les objets nous font éprouver sont en eux des qualités absolues. Ainsi le froid est l'essence de l'eau, l'humide l'essence de l'air, la chaleur l'essence du feu, la sécheresse l'essence de la terre. Envisagée sous ce point de vue, la doctrine des quatre éléments s'explique par le point de départ du système d'Aristote et par le rôle qu'il est obligé de faire jouer aux sens dans les investigations scientifiques (256).

Mais il y a au fond de cette doctrine singulière quelque chose de plus intime encore

(256) Dans les dialogues de Galilée, Simplicius, le défenseur énergique de la vieille philosophie, se plaint à chaque instant que le système des novateurs fasse violence (*vim inferunt*) au témoignage des sens. Galilée répond en glorifiant la raison et cet admirable système en qui de grands hommes ont su avoir une foi entière et énergique, malgré toutes les apparences. (*Dial.*, passim.)

et qui frappe davantage le regard de l'observateur : c'est que tout mouvement désigne et caractérise un élément particulier (257). Il n'est pas nécessaire de rappeler que l'air et le feu tendent inégalement à s'élever verticalement, que l'eau et la terre tendent aussi, suivant des proportions différentes, à s'abaisser vers le centre de l'univers.

D'ailleurs, l'essence spécifie la totalité de l'être et elle n'informe que d'une manière indirecte ses diverses parties. On comprend donc qu'au point de vue du Lycée, le théorème scolastique sur l'absence de toute pesanteur dans l'intérieur des fluides fût un théorème d'une vérité rigoureuse. Et que de théories fécondes ne devait-il pas étouffer dans leur germe !

XII. Ne nous lassons point d'énumérer les conséquences et les applications qui ressortent de la notion de force : la première loi du mouvement trouvée par Descartes, c'est-à-dire une nouvelle mécanique, une théorie toute nouvelle des éléments, c'est-à-dire une nouvelle chimie, ne les épuisent pas.

L'idée même d'imposer des lois au mouvement est fille de la philosophie antipéripatéticienne.

La loi de la chute des corps découverte par Galilée ressort immédiatement de sa conception du mouvement et de la force. Si le mouvement, pour employer une de ses expressions, est quelque chose d'*adventice*, et si la force de la pesanteur s'applique, pendant chaque instant de sa durée, aux molécules corporelles, il est évident que la vitesse des graves doit se multiplier par elle-même à chaque instant de sa durée.

Au point de vue des novateurs scientifiques du moyen âge, la question de la vitesse de la chute des graves avait donc une immense portée; elle était une démonstration du caractère *adventice* du mouvement; et c'est pourquoi Galilée se glorifiait avec raison de l'avoir découverte et établie sur des faits incontestables. (*Voy.* GALILÉE, Dialog. 2.)

Au contraire, au point de vue du péripatétisme, cette loi pouvait être un objet de vaine curiosité, une minutie amusante ; *certas subtilitates, certasque minutias quæ curiositatis plus habent*, dit un partisan d'Aristote dans le second dialogue de Galilée ; mais ne se rattachant à rien de général et de philosophique, elle n'entrait pas dans le cadre de la science spéculative, et tout au plus était-elle digne de l'examen et de l'attention des artisans, « mechanico vel alii humiliori artifici. »

C'est donc encore la philosophie de la Renaissance qui mit l'esprit humain sur la route de cette loi si féconde et si longtemps ignorée.

Mais il y a plus : toute loi du mouvement en général s'évanouit dans le péripatétisme, non-seulement parce que toutes ces lois dépendent du caractère adventice du mouvement, ou, en d'autres termes, de l'indifférence de la matière à tout mouvement, mais encore parce que tout mouvement impliquant une forme et une forme spéciale, on ne pouvait sans absurdité demander : pourquoi tel corps a-t-il tel mouvement ? C'eût été demander avec des expressions un peu différentes, pourquoi ce corps a-t-il telle essence?

C'est pourquoi la scolastique n'eut pas même la triste puissance de se tromper sur les lois du mouvement ; elle ne sentait pas et ne pouvait sentir le besoin de rechercher ces lois ; cette recherche lui semblait au-dessus des forces humaines, et au lieu d'en faire, comme les modernes, le point de départ de ses investigations, elle estimait que Dieu seul pouvait, dans son intelligence infinie, résoudre une aussi profonde question.

De là cette absence de toute considération mécanique, caractère remarquable de la science du moyen âge. De là, par une suite non moins nécessaire, le rôle presque nul du nombre, cette expression du mécanisme universel au sein des êtres physiques. Il ne faut pas s'étonner si les sciences mathématiques ont pris leur essor au XVI[e] siècle, en même temps que la physique et que l'astronomie. La physique et l'astronomie, en abandonnant leurs vieilles ornières, prirent un caractère essentiellement géométrique et algébrique. Les grands physiciens furent de grands mathématiciens. Et Descartes, le philosophe organisateur, qui résuma en lui tous les efforts et toutes les découvertes de la cosmologie depuis la Renaissance, fut aussi le mathématicien puissant qui fit de la physique une sorte de géométrie et appliqua à la géométrie les procédés généralisateurs de l'algèbre.

XIII. Point de lois mécaniques du mouvement en général, et quatre éléments spécifiés chacun par un mouvement particulier, de telle sorte que l'étude des phénomènes divers de l'attraction était complétement impossible : voilà un des résultats de la métaphysique péripatéticienne.

Il suit de là que toutes les découvertes dont se glorifient les temps modernes furent nécessairement étouffées sous le long règne de la scolastique ; car toutes ces découvertes se rattachent par un lien étroit aux principes qu'elle ne pouvait reconnaître.

Nous ne parlons pas ici de la question de la méthode, qui, étant faussée par les théories péripatéticiennes sur l'esprit et sur l'être, ne permettaient point d'aboutir aux résultats que l'induction et le calcul sont seuls capables de fournir.

Il nous suffira de rappeler : 1° que l'optique doit son importance et ses progrès à la théorie de l'attraction universelle, car elle les doit aux progrès mêmes de l'astronomie ; 2° que l'acoustique est aussi une dépendance des lois de l'élasticité, c'est-à-dire des lois de l'attraction ; 3° que l'électricité et le magnétisme ne constituent encore qu'un double cen-

(257) De là cet argument contre le mouvement de la terre : Il est impossible qu'un même mouvement emport des êtres différents, ce qui arriverait pourtant si la terre se mouvait. (*Voy.* dial. 2 et additions.)

semble de faits assez nombreux et assez disparates.

Nous n'avons pas encore le secret de leur théorie, soit que la méthode qu'on ait jusqu'ici employée soit fausse ou incomplète, soit qu'elle n'ait pas encore, malgré sa rigueur, produit de résultats satisfaisants, soit enfin qu'une idée métaphysique inexacte arrête la science sur la voie de la vraie solution. Néanmoins ce simple recueil de phénomènes n'a pu se faire sans l'intervention toujours heureuse de la philosophie moderne. On a recueilli les faits de l'électricité et du magnétisme, comme on recueillait ceux que de hardies hypothèses faisaient pressentir dans le domaine de l'attraction. On a copié en quelque manière la partie expérimentale de cette double théorie sur la partie expérimentale de la théorie déjà si avancée sur cet agent puissant qui rapproche les molécules les plus imperceptibles, et qui unit les astres à travers l'immensité de l'espace. De plus, il est à remarquer que les phénomènes de l'électricité et du magnétisme offraient un intérêt tout particulier à ceux qui, renonçant à la théorie des éléments et du ciel incorruptible, admettaient une attraction universelle. Il devenait curieux et important de savoir si ces deux agents, qui peut-être n'en sont qu'un seul, ne se comportent point comme cette attraction. C'est ce qui nous explique encore pourquoi le procédé qui avait été employé vis-à-vis de cette dernière force, fut appliqué, mais il faut le dire, avec un succès jusqu'ici bien différent, à deux forces qui, bien connues, pouvaient n'être que deux modes généraux de son action.

Remarquons en quatrième lieu, enfin, *que le* calorique doit nous conduire aux mêmes conclusions. La théorie du calorique est loin d'être faite; mais les phénomènes qui ont été observés ont été observés, dans tel ou tel ordre par analogie avec les phénomènes de l'attraction.

Toute la science moderne repose donc sur les idées de loi et de force, et, parce que ces idées sont le principe du grand système de l'attraction, et que lui-même a produit les théories diverses de l'optique, de l'acoustique, du calorique, de l'électricité et du magnétisme, l'ensemble entier de nos connaissances n'avait au moyen âge aucune de ses raisons d'être.

XIV. Non-seulement le moyen âge ne pouvait avoir nos connaissances cosmologiques, mais encore il eut certains principes, certaines habitudes scientifiques qu'il importe de connaître, pour déterminer avec précision le rôle de la métaphysique péripatéticienne dans le cercle des idées cosmologiques.

La plupart des phénomènes devaient lui paraître n'avoir pas besoin d'explication. En effet, la raison des phénomènes c'était la forme, et la forme c'était l'essence. Or, on ne peut se demander pourquoi un être a telle ou telle essence. Faire prédominer la considération de l'essence, c'est donc, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, supprimer l'âme de la science, car c'est supprimer ces éternels *pourquoi* sans lesquels elle n'existerait point.

La science moderne, sans aucun doute, admet des essences dans les êtres, car elle admet des espèces et même des espèces naturelles; mais elle sait (la philosophie le lui a appris) que le principe spécifique de l'être matériel est non-seulement au-dessus de nos sens, mais encore au-dessus de notre intellect actif, parce que ces fantômes prétendus qui, suivant la scolastique, contenaient un universel implicitement renfermé sous l'individuel, ne sont que de pures chimères. Incapable de voir ou même de démêler les essences inaccessibles des corps, elle se borne à hiérarchiser les êtres suivant la place que leur essence pourrait leur assigner, si elle était connue; et cette place, on tente de la déterminer par la comparaison des caractères visibles qu'on a lieu de croire fondamentaux.

S'il n'y avait pas d'essences dans les êtres matériels, la science serait impossible, parce que toute fixité s'évanouirait dans le monde; si ces essences étaient visibles en elles-mêmes, il n'y aurait pas non plus de science, il y aurait l'intuition; si enfin ces essences étaient impliquées dans un fantôme où l'intellect actif n'eût qu'à les chercher et à les dégager, il y aurait une science sans doute, mais une science qui, purement relative à ces fantômes et aux idées, ne serait autre chose qu'une véritable dialectique; en d'autres termes, la science telle que nous l'entendons, n'existerait point et ne pourrait exister.

Encore cette dialectique, sur quoi porterait-elle? sur la définition exacte du temps, de l'espace, du léger, ou, en un mot, de ces idées générales dont l'examen est aujourd'hui abandonné à la métaphysique.

En face d'un fait particulier, quel serait le procédé naturel d'une science ainsi conçue? L'essence des êtres matériels étant invisible, l'intellect actif aura beau s'épuiser en distinctions et en définitions, relatives aux qualités sensibles, au *quando*, à l'*ubi*, au *situs*, il ne pourra jamais arriver à des résultats réels.

De là deux conséquences qui toutes les deux se déduisent naturellement de cette considération.

La physique, persuadée qu'elle peut atteindre les essences, prendra le phénomène lui-même ou sa possibilité abstraite comme l'essence qui l'explique. Tel phénomène se passe en cette substance, parce que cette substance a essentiellement le pouvoir de la produire. Cette singulière explication était fréquente au moyen âge; et c'est à cette méthode funeste de rendre compte des phénomènes que Molière faisait allusion dans le *Malade imaginaire : — Cur opium facit dormire? quia est in eo virtus dormitiva.*

On trouve plus d'une fois dans les théories cosmologiques des physiciens du XVe et du XIVe siècle, de ces *vertus*, de ces forces visibles ou occultes, qui apparaissaient à

plaisir, *Deus ex machina*, pour résoudre toutes les difficultés, pour donner la clef de tous ces problèmes : commode explication qui satisfaisait trop tôt la science pour lui permettre de se constituer !

Arnauld lui-même, Arnauld le cartésien, pratiquait les vieux errements de la scolastique, lorsqu'il disait à Malebranche : Il est insensé de se demander pourquoi l'âme humaine pense à l'infini et au nécessaire; elle y pense, parce que c'est son essence d'y penser. — *Virtus dormitiva.*

Aujourd'hui encore, l'école écossaise et l'école eclectique expliquent exclusivement les phénomènes psychologiques par des facultés qu'on multiplie et qu'on distingue parfois avec une ridicule subtilité; et on s'imagine qu'en plaçant ainsi sous les faits intimes des facultés que la conscience n'a jamais perçues, on a fait de la science. — *Dormitiva virtus.*

L'école rationaliste commet la même erreur dans la question de l'origine du langage (257*). L'homme parle, parce qu'il en a la faculté; donc il a pu inventer la parole. — *Dormitiva virtus.*

Créer des vertus et des facultés imaginaires est une ressource de cette méthode qui veut absolument trouver des essences; elle en a une autre à sa disposition.

Si nous ne voyons pas les puissances physiques, nous voyons du moins les puissances qui s'agitent dans notre âme. On peut les faire passer dans le monde corporel; c'est encore un procédé auquel la physique du moyen âge dut avoir d'autant plus recours que l'idée de force n'étant pas encore dégagée par l'analyse de ses circonstances accidentelles, et étant confondue avec l'essence, dans la notion complexe de forme substantielle, se comprenait plus aisément sous les concepts de tendance, de sympathie, d'antipathie, etc. La nature aimait dès lors tel état, et haïssait tel autre état. Ces singulières assertions choquent aujourd'hui notre bon sens; il y a trois cents ans, elles étaient dans la logique des idées métaphysiques qui dominaient les esprits. D'ailleurs, on verra plus tard comment l'esprit humain fut amené par une autre considération encore à ces théories qui nous semblent si extravagantes et qui semblaient naguère si naturelles.

Ainsi absence d'explications ou vaines dissertations sur quelques concepts généraux, quand on voulait rendre compte d'un phénomène; l'ignorance nécessaire où l'on était sur l'essence des choses voilée par l'invention d'une faculté chimérique ou par un attribut moral gratuitement accordé à la nature physique, voilà ce qui résultait pour la science du moyen âge de sa croyance aux formes substantielles.

XV. Remarquons, de plus, à l'appui de ce que nous venons de dire sur ces facultés chimériques si largement départies aux êtres matériels, que la logique forçait l'esprit humain d'en multiplier le nombre.

En vain on répétait : *Entia non multiplicanda sunt præter necessitatem.* Quand on nie la loi au profit de l'essence, tout devient essentiel; et, dès lors, les phénomènes, qui devraient s'expliquer par une même et identique loi qui se diversifie suivant les essences, impliquent tous une faculté et une faculté différente. Sans doute on peut s'effrayer du nombre de ces entités qu'on crée à plaisir et qui surgissent, êtres nouveaux, à mesure des difficultés que font naître les anciens êtres, les êtres véritables; quelques esprits, plus fidèles au sens commun qu'à la logique, peuvent protester contre ce monde indescriptible qu'on ajoute au monde déjà si vaste des réalités. Mais toutes ces protestations sont condamnées par l'ontologie qui domine, et si elles ont la puissance d'arrêter parfois des excès de logique, elles n'auront pas celle de les réprimer entièrement.

XVI. La théorie des formes substantielles détruit toute explication des phénomènes, ou elle les remplace par des raisons apparentes ou puériles. Ce n'est pas tout. Comme nous l'avons vu, elle a pour conséquence rigoureuse l'intervention du premier ciel, considéré comme moteur universel.

Nous prenons ici le mot de moteur dans sa plus large acception; c'est dire que le ciel était dans la scolastique la cause première non-seulement du mouvement de translation, mais encore du mouvement de génération et de corruption.

La génération et la corruption s'expliquaient par les mouvements divers du ciel; on prétendait prouver cette singulière assertion par le témoignage de l'expérience. Le sec et le chaud, ces deux éléments essentiels, diminuent quand le soleil est dans tels signes du zodiaque; l'humide et le froid, c'est-à-dire les deux éléments opposés à la terre et au feu, diminuent quand le soleil passe dans les autres signes. On en concluait que c'est le mouvement du soleil qui produit ce mouvement de génération et de corruption des divers éléments.

C'est là sans doute une conclusion qui nous paraît étrange; elle paraissait naturelle à nos devanciers. C'est évidemment qu'ils avaient été placés par la métaphysique à un point de vue diamétralement opposé au nôtre. 1° Nous regardons aujourd'hui le sec et l'humide, le froid et le chaud, comme des qualités purement relatives, et qui ne peuvent être le sujet d'aucune génération et d'aucune corruption; 2° si ces qualités constituaient de véritables éléments, nous regarderions les diverses alternatives de l'atmosphère qui résultent des mouvements du soleil comme de simples occasions de développement ou de diminution dans la quantité relative des éléments.

Mais, au moyen âge, comme nous l'avons remarqué déjà, la sensation jouait un rôle qu'on lui a refusé depuis, et ce qui nous semble n'avoir qu'une existence subjective et relative paraissait quelque chose d'ab-

(257*) Nous ne prétendons pas pour cela approuver la théorie du théosophe Saint-Martin, reprise ensuite par J. De Maistre et de Bonald, et devenue la base du traditionalisme.

sela. De plus, les notions de cause et de condition d'existence n'étaient pas et ne pouvaient être rigoureusement distinctes, comme elles le sont devenues depuis les lumineuses analyses de Leibnitz. Sans aucun doute, l'esprit humain ayant ses lois nécessaires, il y a toujours eu pour la science une différence plus ou moins tranchée entre la raison extérieure et la raison intérieure des phénomènes. Aussi, quand on répétait alors le vieil adage si mal interprété depuis par Condillac : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, on ne prétendait point que la sensation fût la raison interne ou la source véritable de l'idée; elle en était l'occasion nécessaire ou la raison externe. Mais, qu'on le remarque bien, la moindre erreur en métaphysique entraîne des erreurs considérables dans les diverses applications scientifiques. Or, distinguer purement une raison intérieure et une raison extérieure des phénomènes, ce n'est point analyser avec une exactitude suffisante les concepts innés de l'entendement humain, c'est commettre une première erreur qui devait aboutir aux plus étranges résultats.

On ne songerait guère de nos jours à conclure que ces deux substances constituent deux éléments. Cependant l'esprit humain a trouvé pendant des siècles ce raisonnement irréfutable. C'est qu'il était dominé par un principe qui a disparu, à savoir, que l'élément actif et l'élément spécifique étant identiques au sein de l'être, le mouvement est le signe de l'essence, et que ses directions différentes dénotent en conséquence différentes natures.

L'origine de cette théorie fameuse des quatre éléments, qui subsiste encore à certains degrés dans l'imagination populaire, est donc dans les données les plus essentielles de la métaphysique péripatéticienne. C'est assez dire que la chimie a été impossible comme science, tant que régna Aristote.

Mais ce n'était pas seulement la chimie qui était étouffée sous quelques erreurs d'ontologie, la physique, du moins dans plusieurs de ses plus importantes théories, ne pouvait prendre son essor.

L'air ne pouvait être considéré comme pesant dans une doctrine qui lui donnait *a priori* une légèreté essentielle. De là l'impossibilité du baromètre et de toutes les découvertes où cet instrument était indispensable. De là l'impossibilité d'une foule d'inventions mécaniques, parmi lesquelles il suffit de citer les aérostats. De là l'ignorance nécessaire de la théorie de l'équilibre des fluides et de ses innombrables applications. De là encore, quand quelques-uns des faits qu'elles seules peuvent expliquer venaient à apparaître, l'invention de causes fantastiques qui n'étaient guère que les faits eux-mêmes généralisés et donnés comme une véritable explication. Il suffit de citer ici cette prétendue horreur du vide, qui joua un si grand rôle dans la physique du moyen âge, singulière hypothèse qui survécut presque cent ans aux coups mortels que lui avait portés le génie de Pascal. De là encore les subtilités extravagantes qu'on était obligé d'admettre pour concilier avec les causes imaginaires que la science avait créées les faits incontestables que l'expérience contraignait de reconnaître.

Ce n'est pas tout : l'examen de certains phénomènes et la notion exacte de la pesanteur ont amené la science moderne à conclure cette espèce d'état interne des fluides en repos qui se produit d'une part par l'élasticité des gaz, de l'autre par ce que l'on appelle dans les liquides la loi de leur équilibre. Une foule de théorèmes d'une application féconde, la découverte de plusieurs machines précieuses et notamment de la machine pneumatique, si souvent employée dans les diverses expériences de physique et de chimie (258); la théorie générale des liquides et des lois de leur écoulement, la théorie des gaz et des vapeurs qui s'est réalisée si merveilleusement dans notre industrie, reposent sur cette notion. Mais cette notion elle-même était complétement impossible à la physique péripatéticienne. En effet, les lois de la pesanteur n'agissaient pas suivant les scolastiques dans l'intérieur des éléments. Par exemple, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les molécules intérieures d'une masse d'eau ne pèseraient point sur celui qui aurait été plongé dans cette masse. Le mouvement étant la réalisation d'une forme, disparaît quand la forme est acquise, c'est-à-dire quand le lieu naturel est atteint. Il s'exerce sur la masse, mais non point dans l'intérieur de la masse.

En effet, dans le système péripatéticien, la raison interne, c'est la forme, et la raison extérieure c'est la cause. De là ces deux axiomes de la philosophie d'Aristote, ces deux axiomes fondamentaux par l'un desquels elle brise avec Platon, tandis qu'elle se sépare par avance, au moyen du second, des philosophes modernes : l'essence est totalement inhérente à l'être qu'elle détermine. La cause est toujours séparée de son effet.

Nous avons déjà remarqué que ce second principe, en entrant dans la métaphysique, la contraignait de transporter à l'idée de l'essence, prise comme raison interne des phénomènes, un des éléments constitutifs de l'idée de force ou de cause véritable. De là l'essence ou la forme substantielle devenue l'élément souverain de toute explication

(258) Remarquons ici, à propos de la machine pneumatique, qu'elle ne fut comprise dans sa haute utilité que lorsqu'on s'aperçut qu'il ne suffisait pas d'observer la nature, mais qu'il fallait l'expérimenter; ou, en d'autres termes, examiner la même tendance des corps dans des circonstances différentes. L'emploi des machines, par lesquelles nous abstrayons la nature de ses phénomènes accidentels, est une suite des principes fondamentaux qui ont fait adopter la méthode d'induction. Et il est à noter que la plupart des faits dont s'occupe actuellement la science, sont des faits qu'on doit bien moins à l'expérience qu'à l'expérimentation.

scientifique et par conséquent le but des principales recherches. De là aussi la cause devenue une simple condition d'existence; de là, par suite, l'impossibilité, à un point de vue rigoureux, de distinguer la simple occasion et la cause efficiente proprement dite.

Avec les idées préconçues qu'on avait au moyen âge sur le rôle du premier ciel, il était donc assez naturel de conclure que ces éléments qu'on appelait le feu, la terre, l'air et l'eau, et qui avaient pour propriétés caractéristiques la sécheresse, l'humidité, la le froid et le chaud, étaient engendrés ou corrompus par le soleil.

Le mouvement de cet astre et du ciel en général était conçu en effet comme la raison extérieure, c'est-à-dire comme la cause de ces divers phénomènes.

Nous remarquerons ici que cette notion des éléments et du rôle que le ciel jouait dans leur génération était exclusive de toute théorie du calorique. La chaleur n'est aujourd'hui, au regard de la science, qu'une simple sensation, laquelle se rapporte intérieurement à notre âme, extérieurement à un agent inconnu dans son essence qu'on appelle le calorique. La sensation, en tant que purement relative, le calorique, en tant qu'invisible, ne peuvent devenir l'objet réel de la science. Mais on a remarqué que l'action de cet agent et la sensation qu'il produit en nous sont accompagnés dans les corps d'un mouvement qui peut se mesurer et qui se produit dans des conditions déterminées. Dès lors nous nous sommes dit: laissons de côté et l'agent et la sensation et les astres, ne nous occupons que de rechercher les lois de cette dilatation. Mais lorsqu'on regardait la chaleur comme existant dans les corps, que dis-je? comme la propriété caractéristique d'un élément de la nature, lorsque, de plus, on estimait que cet élément est engendré par les astres, il est clair que l'on avait une théorie complète et que dès lors nul intérêt scientifique ne devait pousser à rechercher minutieusement et à mesurer en quelque manière ces dilatations souvent imperceptibles. Une étude de ce genre était d'autant plus impossible que l'on ne soupçonnait pas encore la souveraine importance de ces détails numériques, et que l'on ne pouvait se douter des profondes affinités des mathématiques et de la physique.

Ainsi la théorie du ciel, considéré comme la cause de la corruption et de la génération des éléments, arrêtait l'essor de la science en lui donnant, dès l'abord, une satisfaction vide et menteuse. On ne pouvait trouver les vérités aujourd'hui acquises à la théorie, si incomplète d'ailleurs, du calorique, parce qu'on ne pouvait avoir de motif de les chercher. Singulière métaphysique, qui, par ses concepts mal analysés, dérobait les grandes solutions, parce qu'elle dérobait jusqu'aux problèmes.

Mais les astres n'expliquaient point seulement la génération et la corruption des éléments, ils rendaient compte aussi du mouvement proprement dit, du mouvement de translation.... (*Voy.* notes additionnelles à la fin du volume.)

Physico auditu (De). — Titre d'un ouvrage d'Albert le Grand, qui n'est que le commentaire développé et lumineux de l'ouvrage d'Aristote, qui porte le même nom. Nous avons précédemment expliqué la physique péripatéticienne. Nous citerons ici, à l'appui de cet article, les fragments les plus importants de l'ouvrage d'Albert dont nous venons de parler, et qui resta, sur cet ordre de questions, le manuel du moyen âge et surtout de l'école thomiste.

INDEX CAPITUM.

Prima pars. — De physico auditu.

Caput I. — *De subjecto et principiis physicæ in genere.*

Philosophia dividitur in tres partes, videlicet logicam, ethicam, physicam : sive rationalem, moralem et naturalem Aliis autem duabus omissis, ad præsens de sola physica sive naturali intendimus, prænotantes quod natura multis modis dicitur. Dicitur enim natura naturalis intelligentia, secundum quod dicit Aristoteles in superioribus, quod universalia sunt magis nota quam particularia, natura, id est naturali intelligentia. Item relativa sunt simul natura : quia intellecto uno intelligitur aliud, ut dicitur in prædicamentis. Dicitur enim natura materia. Dicitur natura forma, et magis proprie dicitur forma natura; quia salvat res naturales in esse, et dat esse rei. Dicitur enim natura via in naturam, sicut generatio. Dicitur etiam natura principium motus et quietis ejus, in quo est primo et per se et non secundum accidens. Unde Avicenna distinguit duplicem naturam, scilicet universalem et particularem. Universalem appellat diffusam virtutem in substantiam cœlorum. Particularem appellat illam quæ est in istis rebus singularibus, sive individuis, ut illam quæ est in hac planta et in hoc grano, secundum quod dicitur, quod natura est vis insita rebus ex similibus similia procreans. Et hos ultimos quatuor modos ponit Aristoteles in secundo *Physicorum*.

Naturale etiam dicitur multipliciter. Dicitur enim uno modo naturale alicui, quod inest ei a sua creatione, secundum quod dicitur, quod scire et addiscere naturale est homini : quia utrumque inest a sua creatione. Dicitur etiam naturale quod sit secun-

dum cursum naturæ, secundum quod dicitur, quod naturale est quod ex homine fiat homo, et ex equo equus. Unde secundum hæc tria distinguuntur opera, et triplicia agentia, scilicet opus naturæ, opus artificis et opus creatoris. Opus naturæ est, cujus principium est natura. Opus artificis est, cujus principium agens est voluntas. Opus Creatoris est, cujus principium agens est ipse Creator. Dicitur etiam naturale, quod considerat scientia naturalis.

Cum ergo subjectum naturalis philosophiæ sit corpus mobile, nobis considerantibus de natura, prima nostra speculatio erit de corpore mobili simplici sive per se. Secunda de cœlo et mundo. Tertia de elementis. Quarta de elementatis. Quinta de anima.

Corpus sic definitur ab antiquis. Corpus est omne illud quod habet trinam dimensionem, scilicet longum, latum et profundum. Vel sic et melius, secundum Algazalem et Avicennam, corpus est illud, in quo est aptitudo intelligendi duas lineas intersecantes se ad angulos rectos, et tertiam intersecantem ambas ad angulos rectos.

Est autem corporum aliud mobile, aliud immobile. Et dico immobile corpus stans, quod neque ad formam movetur, neque ad situm, ut hoc quod dicitur cœlum empyreum. Corpus autem mobile est, quod subjacet motui et quieti, quod etiam est unum de principiis naturæ.

Testante Aristotele summo philosophorum in primo *Physicorum*, tria sunt principia naturæ, scilicet subjectum sive materia, et duo contraria, scilicet privatio et forma. Quod sic patere potest. In omni eo quod sit secundum naturam, oportet aliquid *subjici*, quod ad illud quod sit, sit in *potentia*. Per hoc quod dico aliquid subjici, tango subjectum sive materiam. Per hoc quod dico quod *sit*, tango formam. Per hoc quod dico in potentia, tango privationem. Verbi gratia, ex homine non musico sit homo musicus, ex semine non homine sit homo. Est igitur materia ut unum principium numero : et est ut duo ratione privationis : privatio enim accidit materiæ : non enim idem est homini et immusico esse : propter quod dicit Aristoteles : Duo sunt principia, ut est dicere numero; non autem penitus duo, propter illud quod alterum ex seipso, sed fiant duo, quia diversimode considerantur, ut postea patebit. Quod autem materia et forma sint principia et radices cujuslibet corporis, patet per resolutionem : abstractis enim omnibus formis accidentalibus, tandem venitur ad formam substantialem, qua adhuc abstracta per intellectum, remanet quoddam valde occultum, quod dicitur materia prima. Quod autem hæc materia sit aliquid, patet per hoc quod elementa miscentur et transmutantur adinvicem, et non secundum contrarias qualitates sive formas illas : secundum illas enim repugnant : ergo conveniunt secundum aliquid commune : et hæc est prima materia : ergo prima materia est aliquid. Et si objiciatur, quod esse est a forma : ergo si hæc materia aliquid est, habet formam, et sic cum habeat formam, non est prima materia. Dicendum quod esse actuale est forma, sed non potentiale, et tale scilicet esse potentiale habet materia prima, vel potest dici, quod aptitudo recipiendi talem formam est ei pro forma.

Caput II. — *De materia.*

De his igitur principiis, dicendum est sigillatim, et primo de materia. Materia, ut dicit Aristoteles in primo *Physicorum*, in fine, est primum subjectum unicuique ex quo sit aliquid, cum insit, non secundum accidens. Cum insit dicit, quia in omni eo quod sit secundum naturam, necessarium est inesse materiam. Non secundum accidens dicit, propter privationem quæ non inest per se, sed secundum accidens. Et hæc est diffinitio materiæ primæ, de qua dicit Aristoteles ibidem, quod est ingenita et incorruptibilis : si enim generaretur, esset antequam generaretur : et esset etiam alia materia ante istam quæ etiam generaretur, et sic in infinitum. Similiter si corrumperetur, esset alia post istam in quam corrumperetur, et sic in infinitum. Unde materia prima est quæ est prima in via compositionis, et ultima in via resolutionis. Unde dicit Dionysius in libro *De divinis nominibus*, cap. 4. Sed non corrumpitur aliquid exsistentium secundum quod est substantia et natura, sed defectu ordinationis, quæ est secundum naturam, harmoniæ et commensurationis ratio infirmatur, manere similiter se habens.

Et nota, quod materia dicitur in quantum apta nata est recipere formam. Substantia vero sive subjectum, in quantum substat formæ : unde accidentia sive formæ non habent esse suum nisi in materia. Dicitur autem hyle, secundum quod non habet comparationem ad aliquam formam determinate, et est nuda ab omni forma. Origo ergo vero dicitur, secundum quod est principium rerum naturalium.

Materia autem dividitur : quia quædam est corporalis, quædam spiritualis. Spiritualis est illa, quæ est in creatura, quæ non habet situm, sicut angeli et animæ sunt, in quibus simul causatur materia cum ipsis. Corporalis est illa, quæ est in rebus quæ habent situm; et illarum quædam est naturalis, quædam artificialis. Artificialis est illa, quæ inest in rebus artificiatis, sive quarum principium est voluntas creata. Naturalis est illa, quæ est in rebus naturalibus, sive quarum principium est natura. Et illius quædam est universalis sive prima, et quædam est particularis, sive secunda. Universalis est illa, quæ non habet respectum aliquem ad aliquam formam specialem, sed ad omnem indifferenter. Est enim quidam appetitus naturalis in materia ad omnem formam, et hoc est propter omnimodam sui imperfectionem a forma : unumquodque enim in quo magis deficit, id magis appetit : unde Aristoteles dicit in fine primi *Physicorum*, quod materia appetit formam sicut femina masculum, et turpe bonum. Illa est particularis, quæ facta est hoc aliquid et coarctatur a forma

substantiali et formis accidentalibus. Et nota, quod in materia artificiali tantum est potentia passiva, sicut in ære respectu statuæ. In materia vero naturali particulari non solum est potentia passiva, sed etiam activa, ut patet in grano, et hoc a theologis dicitur ratio feminalis, quæ est aliquid formæ. Item particularium quædam est ingenerabilis et incorruptibilis, ut patet in cœlo, et in omnibus superioribus, in quibus est virtus activa rerum inferiorum. Quædam vero est generabilis et corruptibilis, sicut in elementis et in elementatis patet, in quibus est virtus activa et passiva.

Ex his quæ dicta sunt, potest colligi quintuplex materia, scilicet spiritualis et corporalis, universalis et particularis, corporalis ingenerabilis, et corporalis generabilis, naturalis et artificialis. Hæ autem sic se habent adinvicem quod sicut generabilis simplicior est artificiali : ita ingenerabilis simplicior est generabili : et sicut universalis simplicior est ingenerabili; ita spiritualis simplicior est universali : imo (ut verius dicatur), in infinitum plus : quoniam ad ipsam nullam habet proportionem : quoniam omne quod est proportionale alicui, aliquoties sumptum reddit illud : sed materia corporalis in infinities sumpta, non facit spiritualem.

Caput III. — *De privatione.*

Dicto de materia, dicendum est de privatione, quæ sic potest notificari. Privatio est absentia formæ cum aptitudine materiæ ad ipsam. Cum aptitudine materiæ ad formam dico, propter ingenerabilia corpora, in quorum materia non est privatio : quoniam ad nullam aliam formam est in potentia. Contingere enim ab esse nihil differt in perpetuis, ut dicit Aristoteles in tertio *Physicorum*. Et nota, quod cum privatio sit accidens materiæ, sicut distinguitur duplex materia, scilicet naturalis et artificialis, sic potest distingui dupliciter privatio, scilicet naturalis et artificialis.

Caput IV. — *De forma.*

Sequitur de forma, de qua notandum, quod est quædam forma omnino abstracta a materia et a conditionibus materiæ, sicut est motus, situs, et locus : et hanc considerat metaphysicus : considerat enim formam exspoliatam ab omni materia et omnibus accidentibus. Est etiam forma abstracta a materia, sed non a conditionibus materiæ : et hanc considerat mathematicus. Est etiam forma non abstracta a materia nec a conditionibus materiæ : et hanc considerat physicus, quæ est unum principium rerum naturalium et naturalis philosophiæ, quæ (ut dicit Aristoteles in fine primi *Physicorum*) est quoddam divinum, optimum et appetibile. Divinum dicit; quia forma dat esse in quo omne quod est, Deo assimilatur. Optimum dicit : quia nullum trium principiorum melius est. Appetibile dicit : quia ipsa appetitur a materia : sed ipsa neque materiam neque privationem appetit, ut dicit Aristoteles ibidem.

Et nota, quod forma dicitur multipliciter. Dicitur enim forma, id est, perfectio : et secundum hoc substantia potest dici forma, sicut anima est perfectio corporis organici, cujus est forma et cujus est anima. Dicitur etiam forma informans sive inhærens, et talis forma definitur in libro vi *Principiorum* sic : ***Forma est compositioni contingens, simplici et invariabili essentia consistens.*** Simplici dicit : quia omnis forma, quantum est in se, simplex est. Præterea est invariabilis essentiæ, quia omnis forma, quantum est in se, simplex est. Præterea est invariabilis essentiæ : quia si esset variabilis, posset recipere aliam formam super se, et sic esset subjectum et non forma. Vel dicitur simplex ad differentiam compositi, invariabilis ad differentiam materiæ. Dicitur etiam forma quasi foris manens, et secundum hoc dicitur forma paradigma sive exemplar.

Forma recipit divisionem quemadmodum materia prima, in spiritualem scilicet et corporalem. Spiritualis est illa, quæ facit spiritum, sive quæ est in re spirituali, vel corporali, ita quod in majori parte major, et in minori minor. Et hujus quædam est naturalis, et alia artificialis. Artificialis est, illa quæ est in rebus artificiatis, sive quarum principium est ars. Naturalis est illa, quæ est in rebus naturalibus, sive quarum principium est natura. Et illarum quædam est universalis et alia particularis. Universalis est illa quæ totaliter sive universaliter consideratur in suo esse, ita quod non est impressa alicui materiæ, ut albedo. Particularis est illa, quæ est sigillata in hoc subjecto, ut hæc albedo. Item particularium quædam est incorruptibilis, ut forma cœli : quædam corruptibilis, ut formæ elementorum et elementatorum. Item formarum alia est substantialis, et alia accidentalis : substantialis est illa, quæ adjunctione sui ad materiam, facit quid, id est, esse essentiale, ut igneitas : accidentalis est illa, quæ adjunctione sui ad materiam, non facit quid, sed secundum quale, ut albedo. Item formarum quædam est posita in materia immediate, et quædam mediate. Immediate posita in materia est forma substantialis. Formarum vero mediate positarum in materia, quædam ponitur in materia, mediante superficie, quæ scilicet secundum extensionem superficiei extenditur, et habet situm, scilicet unam partem hic et aliam partem ibi, ut color : unde primum subjectum coloris est superficies, et superficiei est corpus, corporis autem materia prima, et ulterius non resolvitur. Quædam vero non mediante superficie, scilicet quæ non habet situm, ut paternitas, filiatio, et hujusmodi.

Et nota, sicut dicit Averroes, quod triplex fuit opinio philosophorum antiquorum de formis naturalibus. Quidam enim opinati sunt formas esse ab extrinseco, scilicet a datore formarum : et ante dationem esse extra materiam separatas, positas in comparibus stellis, ut Platonici : unde dicebant quod quando homo nascitur sub aliqua constellatione secundum causalitatem vel

irtutem illius, imprimitur forma illius. Alii utem opinati sunt formas esse intra mateiam actu, sed latere et esse insensibiles iobis, ut Anaxagoras : unde dicebat omne in mni misceri. Tertia vero opinio est Aristoelis qui ponit formas esse in materia potena, non actu, sed ab extrinseco agente eduuntur de potentia in actum : unde dicit Aristoteles in libro secundo *De generatione et orruptione*, quod allatio solis facit generaonem. Et in secundo *Physicorum* dicit, quod omo generat hominem ex materia et sol.

Item nota, quod forma habet diversa noiina : forma enim dicitur species et ratio, t endelechia sive actus : et ista omnia aliquo iodo dicunt diversa in forma. Dicitur enim rma in quantum dat esse materiæ sive in imparatione ad materiam. Species vero diitur in quantum est principium cognitionis, el prout consideratur in se. Ratio autem ı quantum est finis naturæ, vel in quantum st proportionabilis materiæ. Endelechia ero sive actus, dicitur, in quantum opponiır privationi.

Item nota, quod, sicut dicit Aristoteles in bro secundo *De generatione et corruptione*, ateriæ est pati et moveri. Movere autem et icere est alterius potentiæ, scilicet formæ : nde quod omnino caret materia, omnino aret passibilitate, sicut primum. In aliis utem secundum diversitatem materiæ, diersificantur et passiones sive passibilitates : t hæc de principiis naturalis philosophiæ d præsens dicta sufficiant.

CAPUT V. — *De causis.*

Consequenter autem considerandum est de causis quæ et quot numero sint, prænotando differentiam inter principium et causam. Principium igitur, ut hic sumitur, est causa ntrinseca et essentialis rei. Causa vero exenditur ad causam intrinsecam et extrinseam, ut post patebit. Uno igitur modo, seundum Aristotelem in secundo *Physicorum*, ausa dicitur illud ex quo sit aliquid cum nsit, ut æs statuæ. Cum insit dicitur ad diffeentiam privationis, et hæc est causa mateialis. Nota tamen, quod est materia ex qua, t æs statuæ. Et est materia in qua, ut subectum accidentium. Et est materia circa uam, ut objectum potentiæ. Alio modo diitur causa ratio ipsius quod quidem erat sse, ut igneitas ignis : et hæc est causa foralis. Et nota, quod in simplicibus, ut in ngelo et in anima idem est forma, quæ est ctus materiæ, et quæ est actus compositiois. Tertio dicitur causa unum principium utationis aut quietis, ut deliberans est ausa propositi, et pater filii : et hæc est ausa efficiens. Et nota, quod duplex est effiiens secundum naturam, scilicet intrinseum et extrinsecum. Intrinsecum, ut in generatione animalis perfecti est virtus activa eminis in materia, quæ a theologis, ut upra diximus, vocatur ratio seminalis. Extrinsecum est virtus cœli, secundum quod licit Aristoteles, quod allatio solis facit generationem. Et nota, quod media quæ sunt ad finem, reducuntur ad causam efficientem, sicut ad sanitatem macies, purgatio, motus, et organa. Omnia enim hæc finis gratia sunt. Quarto dicitur causa, gratia cujus sit aliquid, ut sanitas est causa ambulandi, et hæc est causa finalis, de qua dicit Aristoteles quod est causa potissima et finis aliarum.

Circa causas notandum, quod finis movet efficientem, efficiens movet materiam, materia vero mota inducitur forma, sicut patet in arte. Et propter hoc causa finalis est potissima aliarum. Item nota, quod quædam sunt adinvicem sibi causæ, sed non eodem modo, ut laborare est causa efficiens sanitatis, sed sanitas est causa finalis laborandi. Item idem contingit esse causam oppositorum, ut medici vel nautæ præsentia est causa salutis : e converso vero absentia est causa periculi seu eversionis.

Item notandum, quod causæ dicuntur multipliciter : aliquid enim dicitur causa alicujus per prius, et aliquid per posterius, ut medicus est causa sanitatis per prius, artifex per posterius. Item aliquid est causa per se, et aliquid per accidens, ut statuam faciens per se est causa statuæ, Polycletus autem per accidens, accidit enim statuam facienti Polycletum esse. Item aliquid est causa alicujus in potentia, et aliquid in actu, ut ædificator ædificandi domum. Et nota, quod sicut est in causis, similiter est in causatis.

CAPUT VI. — *De fortuna et casu.*

Post hæc dicendum est de fortuna et casu, quid sint, et quæ ipsorum differentia. Multa enim a casu, et fortuna contingunt : quid enim sint fortuna et casus, sic secundum Aristotelem potest investigari. Eorum quæ fiunt, quædam fiunt propter hoc, id est, quæ intenta sunt. Et quædam fiunt non propter hoc, id est, quia non intenta sunt, ut aliquem invenire thesaurum cum fodit sepulcrum : non enim propter hoc, fodit sepulcrum, ut inveniret thesaurum. Item eorum quæ fiunt propter hoc, quædam fiunt a proposito, id est, ab usu liberi arbitrii; quædam vero a natura. Illa fiunt a natura, ut dicit Aristoteles, in secundo *Physicorum*, quæcunque a quodam in seipsis principio continue mota accedunt ad aliquem finem. Item eorum quæ fiunt a natura, quædam fiunt semper, ut solem oriri et moveri in circulo obliquo. Et quædam frequenter, ut pluviam generari ex vapore. Eorum igitur quæ fiunt a natura propter hoc, causa per se est natura : sed eorum quæ fiunt non propter hoc, causa per accidens est fortuna et casus. Per accidens dico : quia fortuna et casus accidunt causis non propter se : quod sic patet. Aliquis ivit ad forum ut emeret carnes; et dum iret, invenit thesaurum a casu : quia casus accidebat causæ per se, scilicet ire ad forum. Oportet autem fortuita et casualia fieri raro : si enim frequenter fiant, non dicuntur fortuita vel casualia : ut si euntem ad forum contingit frequenter balneari. Differt autem fortuna a casu : quoniam fortuna tantum est in agentibus secundum propositum quibus inest bene contingere vel male, id

est, in rebus quæ per intentionem agunt. Unde nec inanimatum, nec infans, nec brutum aliquid faciunt a fortuna : quoniam non habent propositum, nec infortunium, nec infortunium non est in his, nisi secundum similitudinem, sicut dicit Plutarchus fortunatos esse lapides ex quibus fiunt aræ, infortunatos qui conculcantur pedibus. Sed casus est in non habentibus propositum, ut in brutis et in inanimatis, ut equus casu venit ad domum, et salvatus est a lupis : non enim propter salutem venit ad domum, sed ut cibum sumeret. Et tripoda cecidit, et casu sedes facta est : non enim propter hoc cecidit ut sedes fieret, licet ut in medio quiesceret, sicut omne ponderosum tendit ad centrum. Sic ergo patet, quod omnis fortuna est casus, sed non convertitur. Et nota, quod in his quæ fiunt propter hoc, sive fiant a proposito, sive a natura, contingit fieri errorem, vel faciendo plus vel minus vel indebite. Ab errore qui fit sive contingit in his quæ fiunt a proposito, causatur peccatum propositi. Unde si grammaticus errat in scribendo, peccat, similiter si medicus errat in potionando. Ab errore vero qui fit in his quæ fiunt a natura, causatur peccatum naturæ, sicut sunt nostra : unde dicit Aristoteles, in secundo *Physicorum* : Monstra sunt peccata illius quod propter aliquid est : sicut propter errorem naturæ contigit fieri in animalibus bovigenas et viperigenas, et in plantis vitigenas et olivigenas.

Sic igitur ad præsens determinatum sit de causis quæ et quot sint : quatuor enim sunt numero, scilicet materialis, formalis, finalis et efficiens, de quibus dicit Aristoteles in secundo *Physicorum*, quod veniunt tres in unam multoties : quæ enim aliquid est, et quæ est cujus causa sit, una est : quæ vero unde motus est principium, specie eadem est his.

Caput VII. — *De motu opiniones.*

Quoniam autem dicit Aristoteles : Natura est principium motus et status, et mutationis, dicto breviter de principiis et causis naturalis philosophiæ, consequens est, ut dicamus de motu et quiete, loco et tempore. Primo ergo notandum, quod de motu inter philosophos fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim ponebant esse motum, quidam non. Et eorum qui ponebant motum non esse, propterea quod impossibile est duo corpora simul esse in eodem, ut Permenisses et Melissus. Dicebant enim sic : aut aliquid movetur aut nihil. Si nihil, habeo propositum. Si aliquid, ergo aut per vacuum, aut per plenum. Si per vacuum, ergo qua ratione esset alicubi vacuum, eadem ratione et ubique; ergo totum vacuum; ergo totum nihil esset. Si per plenum, ergo jam unum corpus esset in alio : igitur duo corpora essent in eodem loco : quod est impossibile. Unde dicebant, quod tantum esset unum ens continuum et immobile. Aristoteles autem dicit, quod tales non sunt physici; quia physicus supponit motum. Alii autem dicebant motum non esse, propter infinitatem spatii, sicut Zeno; dicebat enim sic : Si possibile est motum esse; ponatur in esse : antequam igitur aliquod corpus moveatur de loco ad locum, oportet ut pertranseat partem spatii primo antequam totum spatium pertranseat, et iterum partem partis, et sic in infinitum, quia infinitæ sunt partes spatii : sed infinitum non potest pertransiri; ergo non est motus. Sed Aristoteles hoc solvit in sexto *Physicorum*. Dicit enim quod dupliciter potest considerari ipsum spatium, scilicet quoad actum, et quoad potentiam. Si quoad actum, sive quoad extremitates, sic spatium non est infinitum : si vero quoad potentiam vel quoad partes, sive quoad divisiones, sic dicitur infinitum propter infinitatem partium. Eorum autem qui ponebant motum esse, quidam ponebant motum fieri per vacuum, quidam per plenum. Per vacuum dicebant Democritus et Leucippus et eorum sequentes, qui ponebant principia rerum esse corpora indivisibilia, quæ sunt atomi, ab ἀ quod est *sine*, et τόμος, *divisio*, quasi *sine divisione* : et dicebant quod non contingeret videre nec agere nec esse aliquem motum nisi per vacuum. Unde dixerunt quod si totum esset vacuum, contingeret muscam videri in cœlo. Aristoteles autem dicit, quod nec equum nec bovem : et dicit quod si totum esset vacuum, nullus est motus, non enim contingit esse motum per vacuum ; et hoc demonstrat in quarto *Physicorum* sic : Velocitas et tarditas motus causantur a levitate et gravitate ejus quod movetur, et a subtilitate et a grossitie medii per quod motus est. Ponatur ergo, quod corpus levissimum moveatur per medium subtilissimum, constat quod iste motus est velocissimus, et motus velocissimus mensuratur tempore minimo, velox enim, ut dicit Aristoteles, quod in pauco tempore per multum spatium movetur : tardum autem, quod in multo tempore per vacuum, cum vacuum in infinitum excedat omne medium subtilissimum, est enim vacuum locus carens corpore, constat quod ille motus esset velocior velocissimo, et per consequens mensuraretur tempore minori minimo : sed hoc est impossibile; nullus enim motus est velocior velocissimo, nec aliquod tempus minus minimo : ergo per vacuum non contingit esse motum. Et hæc eadem demonstratio valet ad intendendum quomodo angelus licet moveatur de loco ad locum, non tamen per medium, motus enim ejus velocior est in infinitum omni motu corporis. Et quod motus angeli non mensuratur tempore, sed nunc; et si objicitur quod inter duo nunc est dare tempus medium, et sic si motus angeli mensuraretur nunc et nunc, mensuraretur tempore; dicendum, quod est nunc fluens, et inter talia duo nunc non est tempus medium, et tali nunc mensuratur motus angeli. Et est nunc vicissitudinatum, et inter talia duo nunc non est tempus medium, et tali nunc mensuratur motus angeli. Sed Aristoteles dicit motum fieri per plenum actu, vacuum in potentia, sicut est videre quando aliquid movetur per aerem vel aquam.

Caput VIII. — *De definitionibus motus.*

De motu igitur dicendum est quid sit, et de ejus divisione. Motus sic definitur ab Aristotele in tertio *Physicorum :* Motus est endelechia exsistentis in potentia, secundum quod hujusmodi hujus est, ut alterabilis in quantum alterabile alteratio. Item in eodem : Motus est actus imperfectus. Item Avicenna definit sic motum : Motus est exitus a potentia in actum continue et non subito. Item sic definitur motus : Motus est prima perfectio ejus quod est in potentia. Quæ definitiones ut manifestæ fiant, sciendum est, quod rerum quædam sunt in potentia, ut eliciatur actus subito, et talium non est motus. Quædam vero sunt in potentia, non ut eliciatur actus eorum subito, et talium est motus. Hoc autem quod sic est in potentia, duplicem habet potentiam : unam respectu motus ejus a quo est ; aliam respectu ejus quod acquiritur per motum. Et sic patet qualiter motus sit prima perfectio respectu sequentis. Est enim motus actus quo exsistente adhuc aliquid ejus remanet. Forma autem quæ acquiritur per motum, est perfectio qua exsistente nihil remanet ipsius. Et notandum, quod motus non mensuratur proprie nisi tempore, tanquam ejus propria passione. Unde cum tempus sit continuum, et motus est continuus. Continuum enim est cujus partes ad unum terminum communem copulantur. Igitur motus partem et partem habet mediam. Et ex hoc est, quod quidquid movetur proprie, prius movebatur et movebitur : est enim partim in termino a quo et partim in termino ad quem, et partim in medio : talis enim motus non est nisi corporum quæ partem et partem habent et medium.

Et nota differentiam inter contigua et continua et consequentia. Continua sunt illa quæ copulantur ad unum terminum, ut partes lineæ copulantur ad unum communem terminum, hoc est ad punctum, et partes superficiei ad lineam, et partes corporis ad superficiem. Contigua sunt illa, quorum termini sunt simul et non distant : ut penna et pergamenum quando termini eorum sunt simul. Consequentia vero sunt, quæ non habent inter se medium sui generis : aliud autem nihil prohibet esse medium : et sumitur genus large, ut duo asini sunt ejusdem generis, et duæ domus et his similia.

Notandum autem, quod ad unum motum numero, sicut dicit Aristoteles in quinto *Physicorum*, tria exiguntur, scilicet ut id quod movetur sit unum numero, et forma ad quam movetur sit una numero : et tempus mensurans motum sit unum numero, et continuum ita quod non intercidat quies. Unde dicit Aristoteles in eodem quinto, quod multi et non unus motus est quorum quies est medium : quia si motus aliquis statu occupatur, nec unus est, nec continuus : et hoc est ad cognoscendum quando sit unum peccatum, et quando plures. Dicunt tamen alii, quod uno actu contingit committi duo peccata : ut si quis occidat virginem opprimendo eam : vel si fornicando coram aliquo præstet occasionem ruinæ : sic enim fornicatur et scandalizat.

Item notandum, quod aliquid movetur per se : aliquid per accidens. Per se movetur subjectum. Per accidens movetur aliquid dupliciter. Uno modo sicut forma in subjecto, ut albedo movetur motu subjecti, secundum quod dicitur quod motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt. Alio modo sicut pars in toto, sicut movetur clavus motu navis.

Caput IX. — *De divisionibus motus.*

Nunc de divisione motus dicendum est. Motus uno modo sic dividitur. Motuum alius naturalis, alius animalis, alius violentus. Naturalis est ille, cujus principium intra est ipsa natura. Animalis est, cujus principium intra est anima. Violentus est ille, cujus principium est extra, nihil conferente passo. Et hæc divisio sumitur ex eo quod dicit Aristoteles in septimo *Physicorum*, quod omne quod movetur, vel a seipso movetur, vel ab altero. Et nota, quod motus naturalis in principio est remissus, in fine intensus. Animalis autem in fine et in principio est remissus, sed in medio intensus. Violentus in principio intensus, et in fine remissus.

Motum autem violentum Aristoteles in septimo *Physicorum* dividit in quatuor species, scilicet, pulsionem, tractionem, vectionem, vertiginem. Pulsionis duæ sunt species, scilicet, impulsio et expulsio. Impulsio est quando movens ei quod movetur non deficit. Expulsio autem est, quando expellens deficit. Tractio est, quando ad ipsum vel ad alterum velocior est motus trahentis, non separatus ab eo quod trahitur. Et ad hunc reducuntur inspiratio et exspiratio, et speculatio et radiatio quæ sunt similes tractioni. Vectio est, quando aliquid non secundum se, sed secundum accidens movetur : et hoc contingit in tribus motibus, scilicet, impulsione, tractione et vertigine. Vertigo est motus compositus tractione et pulsione.

Alio modo, Aristoteles in postprædicamentis dividit motum per sex species, scilicet, per generationem, corruptionem, augmentum et diminutionem, alterationem, et loci mutationem, cujus sex sunt differentiæ, scilicet, ante, retro, sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum. Sed ipse corrigit se in *Physicis*, dicens, quod generatio et corruptio non sunt motus, sed mutationes : unde dicit in quinto *Physicorum*. Hæ autem mutationes quædam, non autem motus sunt. Motus enim est de subjecto ad subjectum, id est, de ente ad ens. Generatio vero est de non ente ad ens. Corruptio vero de ente ad non ens. Item motus non est, nisi in re exsistenti stante et fixa et in tempore. Generatio vero et corruptio non sunt in re fixa et in tempore, sed in instante : ergo generatio et corruptio non sunt motus, sed mutationes : omnis enim motus est mutatio, sed non convertitur. De his autem speciebus dicendum est plenius in tractatu de elementis.

Caput X. — *De quiete.*

Dicto de motu, dicendum est de quiete. Opposita enim juxta se posita magis elucescunt. Quies definitur sic : Quies est illud quod est in re de cujus aptitudine est ut moveatur, non tamen est mota. Item, Avicenna sic definit quietem : Quies est privatio motus in illo de cujus aptitudine est ut moveatur, non tamen est motus. Ex hoc patet, quod sicut motus est in tempore, ita quies est in tempore. Non autem intendimus hoc de quiete secundum quod est in Deo vel in angelis. Sicut autem motus dividitur in motum naturalem, animalem et violentum : ita et quies. Quies naturalis est, quando corpus est in suo loco proprio et determinato sibi a natura, sicut terra in centro, et ignis in alto. Quies animalis est, quando animal cessat a motu, sive conjungatur appetibili, sive non. Quies violenta est, quando corpus est in loco sibi accidentali, sicut si terra esset in alto.

Caput XI. — *De loco.*

Sequitur de loco qui sic definitur a Damasceno : Locus est corporalis finis ejus quod continet secundum quod continet illud quod continetur, ut puta aer continet corpus, corpus autem continetur. Ab Aristotele autem sic definitur : Locus est ultima superficies corporis continentis immobilis. Est autem duplex locus, scilicet intelligibilis et sensibilis. Intelligibilis est locus creaturarum spiritualium, ut angeli et animæ exutæ : quæ licet sint in loco corporali, tamen non corporaliter, sed spiritualiter, et intelligibiliter, ut dicit Damascenus. Est autem intelligibilis locus ubi intelligitur : et est intelligibilis et corporea natura, ubi nimirum est et operatur. Locus sensibilis vel corporalis est locus corporum qui definitus est supra.

Et nota, quod tripliciter dicitur aliquid esse in loco, scilicet circumscriptive, definitive, et repletive. Circumscriptive dicitur aliquid esse in loco, cui potest assignari principium medium et finis in loco : vel cujus partes commensurantur partibus loci, et sic solum corpus est in loco. Definitive dicitur aliquid esse in loco, quod sic est hic quod non alibi : et sic angeli sunt in loco. Angelus enim ibi est, ubi operatur, sicut dicit Damascenus, et animæ exutæ. Dico exutæ : quia anima unita corpori est in eodem loco cum suo toto. Repletive dicitur aliquid esse in loco : quia replet locum : et sic dicitur Deus esse in omni loco, quia replet omnem locum. Item quædam sunt in loco per se, sicut subjectum : quædam per accidens, sicut ea quæ sunt in subjecto, ut albedo, et partes integrales, ut digitus in manu. Item nota, quod quidam locus est communis, et quidam est locus proprius. Locus communis est sicut cœlum, de quo dicit Damascenus, quod cœlum est continentia visibilium et invisibilium creaturarum, sicut domus locus communis est omnium quæ in domo sunt. Locus proprius est circumscriptio corporis rem includens, nec major nec minor corpore quod includit : et secundum hoc est quantitas.

PIERRE AURIOL (*Petrus Aureolus*) est un des philosophes franciscains qui jouèrent un rôle notable à cette époque de transition, encore si mal connue, qui précède la première apparition de la métaphysique moderne. — Nous savons peu de chose de sa vie ; seulement il est incontestable qu'il naquit à Verberie-sur-Oise, enseigna, non sans éclat, à Paris, et mourut archevêque d'Aix en 1321. On l'avait surnommé dans l'école le *Docteur abondant : « Doctor facundus. »* Il ne nous reste de ce grand diseur que deux ouvrages, un *Commentaire sur Pierre Lombard* (259) et des *Quodlibeta* (260).

M. Hauréau est le premier historien qui paraisse avoir étudié Pierre Auriol, et il en a cité des passages fort remarquables ; cependant on peut, ce nous semble, contester à plus d'un titre ses conclusions.

Comme le Docteur abondant dirige surtout sa polémique contre l'école thomiste, et que d'ailleurs il est Franciscain, plusieurs écrivains l'avaient regardé comme un disciple de Scot ; M. Hauréau le regarde au contraire comme un de ses adversaires prononcés.

La vérité ne nous paraît être ni dans l'une ni dans l'autre de ces appréciations.

Il est très-vrai que Pierre Auriol s'éloigne sur des questions graves de l'enseignement scotiste. Par exemple, en métaphysique, Duns Scot admet la thèse de la pluralité des formes ; Auriol la rejette. Duns Scot déclare que la matière a une existence actuelle, Auriol le nie d'une manière absolue. En matière de logique, Scot professe un demi-réalisme. Auriol est nominaliste. En psychologie, Duns Scot ne combat pas d'une manière bien positive la doctrine des espèces ; Auriol l'attaque presque aussi vigoureusement que Gabriel Biel. Certes, en réfléchissant à ces diverses doctrines, il est impossible de ne pas voir avec M. Hauréau, dans leur auteur, un disciple anticipé d'Ockam. Mais est-ce une raison rigoureuse de le considérer comme un adversaire prononcé de Scot ?

Nous ne le pensons pas ; et bien au contraire, l'analyse détaillée des arguments que le Docteur abondant fait valoir nous semble prouver que sur la plupart des questions il ne fait que suivre la pensée scotiste, mais avec plus de rigueur et de logique. Il ne se sépare du grand métaphysicien de l'école franciscaine que parce qu'il entre mieux dans l'esprit secret de sa philosophie.

Ainsi nous avons vu et nous verrons plus loin (art. ACTE, ACTUALITÉ, MATIÈRE, SCOT), et du reste, il est visible à quiconque a étudié

(259) *Petri Aureoli Verberii archiepisc. Aquensis Commentarii in quatuor libros Sententiarum*, Romæ, 1595-1605, 2 vol. in-folio.

(260) Sarnanus a annexé ces *Quodlibeta* à son *Commentaire sur Pierre Lombard.*



Aristote, que le problème de l'existence actuelle de la matière a en lui-même une importance souveraine dans la métaphysique du moyen âge ; et nous avouons que Scot et Auriol sont en opposition directe sur cette question première. Mais qu'on se rende compte des raisons secrètes de cette opposition, et l'on verra bientôt qu'elle est plus apparente que réelle.

Qu'est-ce que la *matière* de saint Thomas? C'est la *matière* d'Aristote, c'est-à-dire la puissance passive, la possibilité regardée comme un élément de l'être. Nous expliquons ailleurs — art. MATIÈRE, THOMAS (saint), — comment l'esprit humain est arrivé à cette conception qui nous révolte aujourd'hui et quelles en sont les conséquences fatales. Nous expliquons aussi dans un autre article (*Voy.* art. SCOT), comment Duns Scot fut conduit par la méditation du dogme catholique à modifier, disons mieux, à détruire dans son fonds intime cette conception première de la métaphysique ancienne. Déjà la matière, telle qu'il la conçoit, n'est plus la *possibilité* devenue une réalité ou un élément de la réalité, c'est l'être lui-même envisagé avant toute détermination spécifique; être actuel, bien plus, être actif ou du moins en partie doué d'activité, mais complet en lui-même, tant qu'on ne lui demande pas ce qu'il ne saurait contenir, d'être déterminé ou d'avoir une essence. Maintenant, sur quelle considération particulière Scot appuie-t-il cette doctrine? Nous le savons également, il s'appuie sur ce que la *possibilité* n'est absolument rien de réel dans les choses elles-mêmes et qu'elle n'existe que dans l'entendement divin.

Telle est l'argumentation du Docteur subtil. Quelle est celle du Docteur abondant? à peu près la même, sauf la conclusion qui est beaucoup plus radicale, moins cependant que celle d'Ockam qui nie à peu près la *matière* et la *forme*. Auriol considère qu'avant que la *chose* que l'on étudie ait été faite, elle était un *pur rien*, puisque autrement la création serait chimérique. « Res, antequam creatur, est in potentia tantum, et non in actu; ergo est nihil. Consequentia valet; alias creatio non esset ex nihilo. »

C'est de ce principe qu'il conclut que *la matière première n'est aucune nature déterminée, distincte, actuelle... entité dépourvue de tout acte, de toute détermination, de toute distinction, une pure puissance, un pur déterminable.*

Prenez cette conséquence dernière, abstraction faite des prémisses qui l'éclairent en la justifiant, vous pourrez la croire d'origine thomiste. Rapportez-la à sa véritable source, vous y reconnaîtrez la pensée de Duns Scot, poussée plus avant que le maître n'avait osé.

On doit comprendre d'après cela pourquoi Auriol ne partage pas, sur la nature des universaux, l'opinion de Duns Scot, et comment il ne se rapproche pas néanmoins pour cela de l'opinion des thomistes. Saint Thomas, pour expliquer l'individualité des êtres, part de la théorie fondamentale dans son système de la matière et de la forme. Suivant lui, la matière, du moins la matière signée, est pour les choses l'origine de leur distinction numérique. Duns Scot, qui, sans nier encore explicitement cette théorie, ne l'emploie plus du moins dans la première question venue, sort des deux éléments sacramentels d'Aristote pour en créer un troisième, l'hæccéité. L'hæccéité devint bientôt l'être tout entier; ou du moins pour expliquer l'être, on abandonna les diverses considérations empruntées à la matière et à la forme. Suivant Scot, il y a deux sortes de principes dans les réalités qui existent à titre substantiel, des principes essentiels, que l'antiquité avait déjà reconnus, ou du moins dans l'explication desquels il croit suivre l'antiquité, des principes individuels, dont il cherche le type dans la conscience et auxquels nous ne trouvons rien d'analogue dans la métaphysique de Platon ou d'Aristote. C'est précisément sur la distinction de ces deux espèces de principes que repose la théorie des universaux, des maîtres de l'école scotiste. Ils ne sont pas des réalistes purs à la manière de saint Anselme, ils ne sont pas même des réalistes mitigés comme Albert le Grand et saint Thomas. L'hæccéité étant formellement distincte et de la matière et de la forme, l'universel (il s'agit ici de l'universel *in re*) existe non pas comme un être, non pas même comme une partie substantielle de l'être, mais comme *formalité*, c'est-à-dire comme élément de la substance. Il est vrai que les scotistes admettent l'existence actuelle de certaines natures communes, tandis que les thomistes semblent ne l'accorder qu'avec une certaine hésitation.

Cela s'explique. La matière est le principe générique, disons plus, le principe universel, suivant Scot: c'est parce qu'elle est la même dans tous les êtres, la même, non d'une identité numérique, mais d'une identité particulière, que les choses sont liées par d'indissolubles rapports à travers l'espace et le temps, et qu'elles constituent, dans leur ensemble vivant et harmonieux, un véritable univers. Suivant saint Thomas, la matière n'ayant qu'une existence potentielle, il s'ensuit que les *natures communes* ne doivent pas exister à un autre titre. Mais faut-il en conclure que les mystères de l'individualité aient été mieux vus par les thomistes que par les scotistes? Nullement. Saint Thomas absorbe toute la réalité de l'être dans sa forme, c'est-à-dire, dans l'élément spécifique; il sacrifie à l'espèce et le genre et l'individu. La matière, suivant lui, n'est pas *en acte*, et l'individuation ne remonte à aucun principe à la fois irréductible et substantiel. Il ne faut pas oublier, pour bien comprendre cette vaste doctrine où tout se lie et où la création humaine s'explique par la création angélique, que, dans ce monde supérieur, chaque être individuel est constitué par une forme, c'est-à-dire, contient en lui toute une espèce.

Ce n'est que par suite d'une limitation toute particulière à la nature imparfaite de

l'homme que notre substance est individualisée par l'élément matériel, ou par nos organes. En soi, la *forme* peut être identique à l'individu, et le contenir. On comprend donc que la chose elle-même étant l'universel dans sa singularité, tout est espèce, ce qui revient logiquement à dire que rien n'est espèce. Telle est la doctrine de saint Thomas, et l'on verra bientôt comment son opinion est essentiellement opposée à celle d'Ockam. Duns Scot ne pouvait l'admettre. La forme, suivant lui, n'existe point. Dieu lui-même, à son point de vue, n'est pas, à proprement parler, la forme suprême, ou l'acte pur; il y a entre son être et son essence une sorte de distinction à établir. Il y a dans toute chose une certaine essence qui ne la constitue jamais entièrement, et à côté de cette essence, inséparable d'elle, mais ne se confondant point avec elle, une *formalité* qui individualise ce que l'essence ne fait que spécifier. L'*essence* n'est point la même dans tous les êtres de même espèce; seulement elle est semblable; quant à la formalité, qui est la source de l'individuation, elle est à plus forte raison distincte, et existant en soi dans chaque substance individuelle.

On peut voir par là que Scot diminue singulièrement le rôle du principe spécifique, ou de la forme. Il semble beaucoup plus réaliste que saint Thomas, précisément parce que saint Thomas voit dans la forme l'individualité elle-même, et que lui, au contraire, il aboutit, en vertu de certaines considérations théologiques et philosophiques, à un élément qui diffère de l'universel spécifique. Seulement, le chef de l'école dominicaine, par cela seul qu'il absorbe tout l'être dans cet universel, ne doit accorder aux idées générales qu'une valeur représentative tout apparente: encore une fois, il n'y a pas de vraies espèces pour lui, parce que tout est espèce. Pour le chef de l'école franciscaine, ces idées correspondent à quelque chose, ou plutôt sont fondées métaphysiquement sur quelque chose de réel; sans doute, il n'y a pas, suivant lui, des réalités qui soient unes d'une unité numérique dans tous les êtres de la création; mais il y a, dans toute substance, à côté de son hæccéité, une forme et une matière qui expliquent, par leur présence dans la nature, la présence dans l'entendement des universaux. Duns Scot n'est pas réaliste, au sens où M. Hauréau prend cette expression; mais il n'est pas non plus un pur nominaliste.

Quant à Pierre Auriol, il ne se contente pas, nous le savons déjà, d'enlever son rôle exclusif à l'élément spécifique, dans lequel le thomisme voyait l'être tout entier, il le supprime. Par là même, il nie la théorie scotiste des universaux tout comme les philosophes dominicains, mais à un point de vue diamétralement opposé au leur. Scot ne disait point: il y a une essence identiquement et numériquement la même dans toutes choses, et celles-ci ne font que la participer, en ajoutant, chacune, à ce qu'elle renferme dans son unité indivisible, telle ou telle manière d'être; l'universel suprême représente cette unité, et dès lors il a la plus haute valeur objective qui se puisse concevoir. Il disait: « Il y a dans les choses un élément individuel, l'hæccéité, et un élément spécifique, c'est-à-dire semblable aux éléments qui se trouvent à côté des particularités qui les distinguent, dans toutes les substances de même espèce. Or, c'est précisément parce qu'il y a, dans toute chose, un principe essentiel qui n'est pas identique au principe individuel, que les idées générales sont possibles. L'idée générale ne représente rien, en tant que générale, car il n'existe que des substances douées d'hæccéité; mais elle se fonde sur l'aperception d'une nature qui se trouve et dans l'objet soumis à l'expérience, et dans une foule d'autres. » Telle est la théorie de Scot. Celle de Pierre Auriol s'en éloigne en un sens, puisque, à son point de vue, l'être, n'étant pas composé d'un double élément, il n'y a rien en lui que puissent représenter les idées générales; mais, en un autre sens, elle s'en rapproche singulièrement et la complète, parce que, d'après Auriol, l'individuel, pris en soi, ne se révèle pas dans la perception, laquelle ne saisit que les qualités et les signes.

Une opinion particulière d'Auriol nous semble devoir être signalée ici, parce qu'elle nous permet d'apprécier son véritable rôle dans le mouvement philosophique du XIV[e] siècle. Les théologiens de toutes les écoles déclaraient unanimement que nous ne saurions avoir, dans cette vie, une notion intuitive de la Divinité, ou, en d'autres termes, voir Dieu face à face. En vertu de ses tendances platoniciennes, très-justement remarquées par MM. Ritter et Hauréau, Duns Scot, tout en restant dans le sentiment commun des docteurs qui le précèdent, enseigne qu'à certains égards Dieu nous est connu en lui-même, et que nous en avons une idée réelle et primitive, bien qu'abstraite. — *Voy.* les art. ABSTRACTION, DIEU, IDÉE, INTELLIGENCE, INTUITION, SCOT. — Aussitôt une question s'élevait:

Toute connaissance première paraissait aux thomistes avoir nécessairement pour terme un objet dont l'existence est actuelle et se révèle dans son actualité. De telle sorte, qu'à leurs yeux, accorder à l'esprit humain une idée primitive de Dieu, c'était logiquement lui en accorder l'intuition directe, et en quelque manière lui donner la vision béatifique, le ciel sur la terre (261). C'était

(261) « Circa secundum ergo considerandum est quod aliqui ad veritatem propinquius accedentes dixerunt quod Deus potest dare lumen, quo termini articulorum sub conceptibus propriis cognoscantur, ut Deus sub ratione Deitatis proprie et distincte, quod quidem lumen non esset aliud, quam abstractiva notitia de nuda et mera essentia Deitatis... — Videtur tamen aliquibus *irrationalibus* (a) fore et quoad conclusionem et quoad probationem. Quoad conclusionem quidem, quia omnis

(a) Lisez probablement *irrationabile*. — Cette objection était faite par Hervé quodlib. 2, quæst. 5.

à ce point de vue surtout que s'était placé un disciple intelligent de l'école dominicaine, Hervé, pour combattre la théorie de Scot. Il s'agissait donc de savoir si l'on peut avoir une notion abstractive de l'actualité d'une chose, ou en d'autres termes si les idées premières sont toujours l'impression de l'objet sur notre âme. Les thomistes, grands partisans des espèces intelligibles, devaient croire et croyaient en effet que l'esprit humain est purement et simplement en puissance vis-à-vis de ses idées, et que n'agissant que pour modifier, diviser, recomposer les données qui lui sont fournies du dehors, il ne tire de son propre fonds que des abstractions. De là leur division de toutes les idées humaines en deux catégories : idées qui viennent du dehors et représentent des réalités actuelles ou intuitions, idées qui sont créées par notre activité interne, que meuvent les espèces, et qui, produites sous l'influence de cet intermédiaire indispensable, nous permettent d'arriver au monde des abstractions.

Ils concluaient donc qu'une notion intuitive est toujours celle qui naît de la présence substantielle de la chose, et que nous n'avons aucune idée abstractive de ce qui est actuellement. Scot admettant au contraire que l'intellect, loin d'être une puissance nue et passive vis-à-vis de ses idées, est capable d'en créer par sa propre énergie, Scot, qui fait des espèces intelligibles non pas le moteur, mais l'instrument de la pensée, ne regarde point la notion qu'elle tire de son propre fonds et qui a un caractère abstrait comme impuissant à représenter un être doué de l'existence actuelle.

Tel est le débat entre les deux grandes écoles du moyen âge. Quelle est la position que prend Pierre Auriol ? Il déclare que l'objection d'Hervé et des thomistes n'est pas fondée : *Ils supposent*, dit-il en termes explicites, *que l'actualité d'une chose ne peut être connue abstractivement*, ce qui est faux (262).

Cependant il combat aussi l'opinion de Scot. Mais à quel point de vue ? au point de vue d'un nominalisme prononcé, tel que l'entendent certains historiens modernes, d'un nominalisme qui le condamnerait à ne regarder la notion de Dieu que comme le résultat logique d'une argumentation lointaine et de longs syllogismes ? Il devrait en être ainsi, si la théorie générale de M. Hauréau sur le mouvement philosophique du XIVe siècle était vraie. Mais qu'on ouvre le *Commentaire* de Pierre Auriol ; c'est précisément le contraire qu'il soutient. Tant que Scot enseigne qu'une lumière naturelle peut nous être donnée, dans cette vie, pour connaître certaines vérités sur Dieu et sur les mystères de l'immortalité, le Docteur abondant approuve, applaudit. « Il faut considérer, » dit-il, « que ce système du moderne et subtil théologien est vrai sur deux points. Le premier, qu'on peut avoir de Dieu une notion abstractive ; le second, que cette notion n'est pas béatifique : d'où suit ce troisième aphorisme que Dieu peut nous donner une lumière capable de nous faire connaître scientifiquement les vérités théologiques (263). » Où commence donc l'opposition entre le système d'Auriol et celui de Scot ? Elle commence lorsque Scot déclare qu'il n'y a une notion intuitive que d'un objet actuel et présent.

« In aliis tamen duobus videtur dicere minus vere. Primo quidem, quod dicit intuitivam notitiam non posse separari ab actualitate et præsentialitate objecti. »

Auriol veut établir que rien n'empêche que nous ayons de Dieu, même de ce côté-ci de la tombe, une idée intuitive et par conséquent, d'une manière générale, qu'on peut connaître un objet sans le voir face à face, ou, en d'autres termes, que la notion intuitive d'un être n'implique pas sa présence actuelle. Il le prouve par l'expérience et par le raisonnement. Par l'expérience : « Car, » dit-il, « dans le rêve, dans l'hallucination, dans l'ivresse, l'homme sent réellement des choses qui ne sont pas actuellement présentes. » (P. AUREOL., *in Sent.*) On remarquera que cet argument est celui que Descartes et Malebranche doivent plus tard invoquer. Par une coïncidence qui n'est pas moins frappante, les prémisses sur lesquelles Auriol appuie son raisonnement devaient être, elles aussi, rappelées et développées par l'école cartésienne. Dieu, dit-il, peut faire tout ce qui n'implique pas contradiction. Or, voyons jusqu'où nous mènera cette considération. Dans l'état ordinaire, les sens extérieurs agissent sur le sens commun, et les modifications de ce dernier sont l'origine de telle ou telle intuition sensible ; mais il se peut faire que ce soit l'imagination qui agisse sur le sens commun, ou que le sens commun soit impressionné par l'imagination, par la nature, par Dieu, comme il l'est en face de telle ou telle réalité physique. Dans ce cas, il y aura, en l'absence même de l'objet, une véritable représentation. L'intuition ne requiert donc pas absolument l'existence actuelle et présante d'une réalité (264).

Et que l'on ne dise pas que dans le cas de

cognitio prima, quam nulla alia præcedit, videtur terminari ad rem ut est in entitate sua et per consequens est intuitiva. » (AUREOLUS, *in Sent. librum*, Prologus.)

(262) « Supponunt enim quod rei essentiæ actualitas non possit cognosci abstractive : quod quidem falsum apparet multipliciter. » (P. AUREOLUS, ubi supra.)

(263) « Considerandum est quod hæc positio subtilis et moderni doctoris veritatem quidem obtinet, quoad duo. Primo quidem quod de Deitate potest esse notitia abstractiva ; secundo vero, quod illa non est beatifica et ita possibilis Creatori ; ex quibus sequitur tertium quod dari potest lumen tale, quo veritates theologicæ scientifice cognoscantur. » (P. AUREOLUS, ubi supra.)

(264) « Potentior est Deus, quam sit ars, vel natura ; sed per artem fit visio absque præsentialitate visibilis, ut patet in ludificatis, et per naturam in somniantibus, timentibus et infirmis, ut supra

la fièvre, de la folie, du rêve, il y a des intuitions fausses ou que plutôt c'est le jugement qui se trompe à l'occasion des intuitions. Les intuitions, les sensations existent ou n'existent pas ; à ce titre elles ne sont ni plus vraies ni plus fausses les unes que les autres. Au fond, toute intuition est une création de l'intelligence, et à ce titre la présence de l'objet n'agit que comme une occasion qui peut être remplacée par une autre. On reconnaît encore là les idées que les cartésiens devront un jour reprendre et développer; du reste, avant de passer dans la grande école du XVIIe siècle, elles seront encore enseignées et éclaircies par les nominalistes du XIVe siècle, par les mystiques et les platoniciens du XVe, et enfin par les coperniciens du XVIe.

Suivant Auriol, il ne faut pas se placer au point de vue de l'objet pour distinguer la notion intuitive et la notion abstractive, mais au point de vue du sujet pensant. L'intuition n'est pas l'impression de la chose actuelle et présente sur notre esprit, mais l'idée que nous avons d'une chose actuelle et présente, que cette idée d'ailleurs soit vraie ou fausse. L'abstraction est l'idée que nous avons par un travail ultérieur et par laquelle nous concevons l'objet sans le voir : elle pourrait être appelée notion imaginaire. Les termes d'Auriol sont formels :

« Ex prædictis itaque colligitur in qua differunt abstractiva et intuitiva notitia et quæ est ratio utriusque. Sunt namque duo modi apparitionis, formalis : cum intellectio non sit aliud quam quædam formalis apparitio, qua res apparent objective, sed una apparitione apparent res præsentialiter et actualiter et exsistenter in rerum natura, sive sit, sive non sit, et hoc est intuitio ; alia vero sive res sit, sive non sit, non apparet res præsentialiter et actuative et exsistenter in rerum natura, sed quasi modo imaginativo et absente ; unde magis proprie posset dici ista notitia imaginaria, quam abstractiva. » (P. AUREOLUS, *in Sent.*)

Sur d'autres questions encore, Pierre Auriol est loin de se présenter comme un de ces nominalistes, tels que les conçoivent certains historiens modernes, voulant couper ses ailes à la raison et affirmant que rien ne nous est intelligible en dehors des bornes étroites de ce qui tombe sous nos sens. Ainsi il affirme avec Scot que c'est la notion de la Divinité, notion réelle et non chimérique, qui est l'objet de la théologie. Un nominaliste n'eût jamais voulu reconnaître la valeur objective de la notion de divinité.

PIERRE LOMBARD ET LES *COMMENTAIRES SUR LE LIVRE DES SENTENCES*. — Pierre Lombard est beaucoup moins célèbre par ce qu'il a dit que par ce qu'on a dit à propos de lui. Son livre fameux des *Sentences* qui n'est guère qu'un ensemble de propositions empruntées à la théologie positive, avec quelques questions presque scolastiques posées de temps en temps et laissées ordinairement sans solution, devint pendant quatre siècles le texte le plus fécond de commentaires très-importants. Toute la philosophie du XIIIe au XVIIe siècle est renfermée dans une double série de discussions sur Aristote et sur Pierre Lombard. Encore faut-il ajouter que ce sont les dernières qui présentèrent le plus d'animation et de résultat.

Cependant, s'il n'y a rien dans le livre des *Sentences* qui puisse faire soupçonner les débats souvent étranges auxquels il donna lieu, ce ne serait pas une raison de croire que Pierre Lombard n'occupa pas une place distinguée parmi les docteurs de son temps. Il était né près de Novare, à une date incertaine. Au XIIe siècle nous le trouvons à Paris, à l'école d'Abélard. Il paraît y avoir acquis une certaine modération d'esprit qui l'éloigna des excès du réalisme et des excès d'intolérance. Son rôle fut de concilier les nécessités strictes de l'orthodoxie avec ce qu'avaient de légitime les besoins philosophiques qui se manifestaient à cette époque. Aussi les fanatiques l'accusaient-ils avec violence à cause des ménagements qu'il aimait à garder. L'école de Saint-Victor le regardait comme un des quatre labyrinthes dans lesquels la foi devait infailliblement se perdre. Mais plus tard on comprit quel service sa modération avait rendu, et son livre devint pour ainsi dire l'Evangile de la philosophie scolastique.

Les commentaires sur le livre des *Sentences* sont appelés en général du nom assez bizarre de *Distinctions*. Ainsi on disait : *In primum Sententiarum librum distinctione*. Chacune de ces *distinctions* est subdivisée à son tour en questions et celles-ci en articles.

Qu'il nous soit permis de donner ici un *specimen* assez curieux de ces sortes d'ouvrages. Nous allons, pour qu'on les comprenne bien, analyser quelques distinctions de Duns Scot. Nous les empruntons à son *Commentaire sur le livre* IV *des Sentences*.

DISTINCTION XIV. — La distinction XIVe présente un problème assez délicat. Il s'agit de savoir si la pénitence est rigoureusement requise pour détruire le péché mortel commis après le baptême. La réponse ne saurait être catholiquement douteuse(265); mais les écoles variaient sur sa démonstration. Et le prin-

docuerunt commentator et Augustinus : ergo Deus multo fortius hoc facere potest... — In vigilia... sensibilia extrinseca movent sensus, et sensus communis movebit virtutem particularem ; et sic accidet quod homo comprehendet sensibilia, licet non sint extrinsecus ; quia intentiones eorum sunt in instrumentis sensuum et indifferenter, sive istæ intentiones veniant ab intrinseco, sive ab extrinseco... Ex quo patet quod visus est in oculo somniantis se videre, et auditio in auditu, contactus in contactu, in absentia reali objectorum... — Sed forte dicetur contra istas experientias. Primo quidem, quod hujusmodi visiones falsæ sunt, deceptoriæ et erroneæ... Hæ autem evasiones non impediunt demonstrationes prædictas. Primo quidem non evadit, sed potius confirmat ; nullus enim actus est in potentia visiva, qui non participat rationem specificam visionis... » (P. AUREOLUS, *in Sent.*)

(265) *Voy.* GRATIANUS, in II p. *Decret.*, [illegible]

cipe de cette diversité était la manière différente dont elles considéraient ce qui reste dans le pécheur, une fois le péché commis.

Quelques docteurs argumentaient de la manière suivante : Après le péché mortel, la justice habituelle et la justice actuelle disparaissent de l'âme qui l'a commis, mais il doit y avoir de plus en elle quelque chose de positif. Autrement, qu'un homme eût commis mille péchés ou un seul, il serait également pécheur. Qu'y a-t-il donc de positif dans l'âme pécheresse? c'est un certain *reatus culpæ*, c'est-à-dire une certaine obligation à la peine qui est due à cette faute : et cette obligation est une relation réelle fondée non sur l'acte mauvais, mais sur l'essence même de l'âme, une fois qu'elle a commis la faute (266).

Si Scot était aussi réaliste qu'on le croit, il se serait hâté sans doute d'accepter cette abstraction réalisée qui était dans la tradition théologique et qu'il attribuait même, quoique, suivant nous, à tort, au Docteur angélique. Mais il la repousse absolument :

« Dico, » tels sont ses termes catégoriques, « quod nihil reale absolutum, vel relativum est in aliquo, cessante omni actu peccati, a quo ille dicatur peccator. Quia si dicatur aliquod derelictum ab actu manere, illud non est formaliter peccatum, quia potest stare in justificato, sicut habitus vitiosus, vel dispositio ad illum, manet in justificato subito..... Quicunque etiam habitus, vel dispositio vitiosa derelinqueretur ex actibus desineret esse post fluxum temporis, nisi firmaretur per frequentes actus : sicut universaliter omnis dispositio ad habitum desinit esse cessantibus actibus perficientibus habitum : sed illud, a quo peccator dicitur peccator post actum, non desinit esse per quantumcunque tempus, licet actus similes non adjiciantur : semper enim in infinitum est peccator postquam commisit : non est ergo ibi aliquid absolutum, vel relativum positivum, vel privativum, a quo dicatur peccator a tempore cessationis actus usque ad pœnitentiam, sed tantummodo quædam relatio rationis, in quantum est objectum intellectus, vel voluntatis Dei. »

Distinction XV. — Cette distinction donnait lieu à d'assez vifs débats où Scot se faisait accuser par les thomistes de quelques tendances semi-pélagiennes et dont nous avons vu ailleurs l'origine; mais sa partie capitale, c'était une théorie du droit qu'il vaut la peine de considérer de près.

Elle s'élevait à propos de la restitution. Scot assure avec saint Augustin, saint Thomas et toute la tradition des Pères et des docteurs que la division et l'appropriation des biens n'est pas de droit naturel ou divin, mais de droit humain, et qu'elle n'aurait pas été si l'état d'innocence eût persévéré.

« Le fondement de toute injustice étant, » dit-il, « de s'arroger la chose d'autrui, celui de toute justice est de la restituer : » *Quia istud est fundamentum omnis injustitiæ in contrectando rem alienam, et per consequens omnis justitiæ in restituendo eam.* D'où il suit que l'origine du droit de propriété individuelle est le centre même de la théorie de la justice.

Nous ne remarquerons pas ce que cette doctrine a de rapports de ressemblance et de différence avec la doctrine des anciens et surtout d'Aristote. Elle s'en rapproche en ce qu'elle suppose que l'idéal de l'homme est de conserver, de maintenir, de restituer ce qu'il trouve établi autour de lui ; elle repose sur le *suum cuique tribuere.* Elle s'en éloigne en ce qu'elle pose la question du droit individuel avec une netteté et un radicalisme que les anciens ne connurent jamais. Chez les anciens, la morale n'a pas ce caractère impératif et catégorique qui l'empêche de flotter en mirages sublimes et inutiles; elle est un idéal, plus que toute autre chose; chez les modernes et même chez les scolastiques, elle apparaît avec un tout autre caractère, et voilà pourquoi les scolastiques, tout en acceptant ici les principes de l'antiquité, aboutirent à des conclusions et même à des débats que l'antiquité put à peine entrevoir.

Mais laissons de côté ces aperçus et arrivons aux questions engagées sur ce chapitre entre les diverses écoles du moyen âge.

Saint Augustin, résumant tous les Pères de l'Eglise et les idées reçues chez les anciens, avait dit :

« Unde quisquam possidet, quod possidet, nisi humana voluntate? Nam jure divino, *Domini est terra et plenitudo ejus* (*Psal.* xxiii, 1) ; jure ergo humano dicitur, hæc domus mea est, hæc villa mea est, hic servus meus est. » (S. Aug., tract. 6, *in Joan.*; S. Clem. epist. 4; Alex. Hales, iii part., quæst. 27, etc.)

Toute la scolastique répéta donc : *Lege naturæ omnia sunt communia.* Mais elle se divisait sur la question de savoir si la communauté originelle des biens était de précepte ou simplement de permission. Les scotistes tendaient à croire que la communauté des biens, qu'on ne peut considérer comme naturellement obligatoire après la chute, sans entrer dans l'hérésie des apostoliques, l'avait été dans l'état d'innocence. Sotus (*De justit. et jure*, lib. vi, quæst. 3), Lessius (*Ibid.*, lib. ii, c. 5) et Molina (*Ibid.*, tract. 2, disput. 20) défendaient l'opinion contraire. Ils avouaient la communauté originelle comme un simple fait et encore un fait limité et relatif; car enfin, disaient-

pœnitentia. — Il présente l'ensemble des décisions des conciles et des Pères sur cette question.

(266) D. Thom., iii p, quæst. 86, art. 2; — 73, dist. 8 et dist. 13. — Telle est l'indication que nous trouvons dans Scot; mais son commentateur lui-même est obligé d'avouer que, si cette doctrine est dans saint Thomas, elle est fort difficile à voir. Ce qui est certain, c'est que Vasquez et Cajetan reprirent, en la modifiant un peu, la thèse attribuée par Scot à saint Thomas.

ils, dans l'état d'innocence l'homme était bien obligé de s'approprier les choses pour en user et il en avait le droit. Oui, sans doute, répond Lychetus, mais dans cette appropriation même, il doit être disposé à donner aux autres ce qui leur est nécessaire. D'ailleurs, l'état d'innocence est l'état de liberté parfaite; et cette liberté ne serait qu'une chimère, si un individu était obligé de demander à un autre, dût-il l'obtenir, ce qu'un autre possède : *Servitutis genus est non posse uti re aliena nisi secundum voluntatem et dispositionem domini, et infert subjectionem talis dependentia.*

Il est vrai que si la communauté des biens fut originellement de précepte naturel, il ne faut pas voir dans ce précepte un principe nécessaire et dont le caractère obligatoire sorte de ses termes mêmes (*non præceptum necessarium ex terminis aut principium immediatum*); mais une vérité morale en harmonie soit avec la nature humaine, dans l'état d'innocence, soit avec la nature humaine absolument considérée (*consonum naturæ, tam in statu innocentiæ, quam etiam absolutæ*) : Vérité morale qui résulte de la volonté divine, et qui, sans représenter ni notre fin suprême, ni ses moyens immédiats, peut être considérée néanmoins comme nous mettant en relation avec notre fin d'une manière indirecte.

C'est en ce sens que la communauté des biens fut d'abord de précepte naturel suivant les scotistes; et c'est ce qui explique à leurs yeux comment la *propriété*, qui n'est qu'un moyen et, pour ainsi dire, un *incident* dans l'histoire de l'humanité, ne constitue pas un droit *absolu* et sans exception.

« C'est cette communauté, » dit Hiquæus, « que le Christ, en réformant la nature, a ramenée dans son collége des apôtres; c'est elle qu'ont suivie les fidèles de Jérusalem et les maîtres du clergé régulier; c'est à elle que tend la nature quand elle s'arrache à l'état de péché et de cupidité. Et dans cet état même, le précepte reste en partie obligatoire, du moins dans le cas de nécessité, car autrement il n'y aurait pas de société fondée sur la charité. Ni Dieu, ni la nature n'approuvent la propriété individuelle, lorsqu'elle lèse la charité et la société (267). La loi de la propriété individuelle et la coutume humaine, qui ne sont établies que dans la fin de conserver la paix et la charité, de bannir les disputes et les différends, ne doivent pas préjudicier à cette fin; elles n'ont pu abolir ce primitif usage en commun qui a été accordé à tous les hommes de telle sorte qu'il en résultât préjudice pour le pauvre : c'est du moins l'enseignement de saint Ambroise et des autres Pères; et la chose appropriée ne passe pas tellement dans le droit du possesseur qu'il puisse la soustraire au pauvre, et que celui-ci n'ait le droit de s'en servir, lorsque son possesseur n'en sait rien ou même la refuse, du moins lorsqu'il y a nécessité extrême. Et le pauvre qui prend ainsi, sur cette propriété étrangère, une part en rapport avec ses besoins de première nécessité, ne peut être regardé comme voleur ou usurpateur. »

« Neque appropriata res ita transit in jus possessoris, ut indigenti eam subtrahere possit, aut ea uti ei non liceret inscio aut etiam invito domino, qui eam inique subtrahit, aut non est consensurus petenti et in extrema necessitate constituto. Unde indigens eam accipiens secundum mensuram extremæ necessitatis non est fur, aut usurpator. »

Cette exposition un peu embarrassée montre quels étaient, au moyen âge, les termes en présence sur la question de la justice.

Les anciens incarnaient le droit absolu dans une multitude de faits et surtout dans le fait de la propriété. Cela ne les empêchait pas de regarder la propriété comme ayant succédé à un régime de communauté et de ne songer en aucune manière à la liberté personnelle. La propriété ne leur paraissait pas une garantie de celle-ci ou un moyen d'arriver à la meilleure et plus large production industrielle. C'était à leurs yeux une sorte de fait absolu, de fait-droit sur les origines philosophiques duquel ils s'interrogeaient assez peu et qui leur servait d'axiome juridique.

Cette conception se trouve aussi chez les scolastiques; mais elle se mêle à une autre conception très-différente. D'une part, comme nous l'avons déjà remarqué, ils se préoccupent bien davantage du caractère absolu du droit et ils n'en admettent aucun sans le vérifier avec le soin qu'ils mettaient, par exemple, à vérifier un article de foi; en second lieu, l'idée de l'*unité sociale* ou de la *paix* et de la *charité* les préoccupe avant tout. Rien dans la cité qui ne doive se rapporter ou à l'homme individuel ou à l'humanité. Dès lors le caractère absolu de la propriété individuelle s'efface; c'est un moyen qui est approprié à la destinée humaine après la déchéance et encore qui lui est approprié dans des circonstances déterminées. Quand ces circonstances disparaissent, un moyen différent, celui de la communauté, devient légitime.

Je ne sais si le lecteur attachera une grande importance à toutes ces distinctions; en elles-mêmes elles peuvent avoir peu de valeur, mais elles ont contribué à mettre la morale sur une voie nouvelle et scientifique.

En effet, la morale antique n'était qu'un recueil de vérités nécessaires, parce que son idéal était la conservation de notre essence et, en seconde ligne, des essences qui nous environnent. Ces essences étaient censées se révéler dans un certain nombre de faits qui acquéraient par là même une valeur absolue et sacrée.

Dans la morale moderne, le principe seul du devoir peut être considéré comme un

(267) « Neque Deus aut natura approbavit divisionem rerum cum læsione charitatis aut societatis. »

principe inné; quant à la science des divers devoirs et des divers droits, elle dépend de la connaissance d'objets contingents, comme, par exemple, la nature humaine et les lois du progrès social.

Saint Thomas, qui se rattache très-intimement à la morale ancienne, tend donc partout à ne voir que des principes moraux qui dérivent immédiatement de la raison pure et qui sont nécessaires.

Scot, qui emprunte ses idées plus encore à la méditation des Ecritures et des Pères qu'à celle d'Aristote, déclare, au contraire, comme nous l'avons vu, par son disciple Hiquæus, qu'outre les vérités morales immédiatement évidentes et nécessaires, il y en a qui sont contingentes et qui reposent sur la volonté divine. C'est ainsi, suivant le même commentateur que nous avons déjà cité, que la souveraineté de l'homme sur les choses terrestres est sortie non de la nature de l'homme, mais de l'ordre de Dieu. Le texte de la *Genèse* et les interprétations de saint Augustin sont d'accord avec cette opinion, et cette opinion elle-même a singulièrement rapproché les esprits d'une rénovation dans la morale des anciens (268).

Toutefois, Duns Scot, dans la voie très-heureuse qu'il ouvre, ne va pas aussi loin, il s'en faut, qu'aurait pu le porter la tradition des Pères. Ici, comme ailleurs, il est plus hardi dans les vues métaphysiques que dans leurs applications; esprit pénétrant, mais scrupuleux à l'excès, il borne sa puissance novatrice à des distinctions qui renouvellent le fond de la pensée en laissant toutes les doctrines régnantes debout et en apparence immobiles. Il faudra qu'après ce subtil penseur arrive un *résolu*, qui pousse de la main *sans fausse* crainte toutes ces colonnes sous *lesquelles* son prédécesseur aura labouré le sol. Pour la question actuelle, Scot se borne à rétablir sur quelques points les termes du problème, tels que les Pères les avaient posés. Saint Thomas, qui était venu peu après les grands débordements des doctrines albigeoises, avait mis un peu la sourdine à la tradition patrologique. Contre des téméraires qui abusaient de saint Basile, de saint Ambroise, il avait fait appel moins à saint Ambroise et à saint Basile qu'à Aristote. Le sentiment de terreur qu'il éprouve en se rappelant les scènes du midi de la France est visible jusque dans ses expressions ordinairement si calmes et si élevées par une logique limpide au-dessus de toute émotion. Lui qui parle d'erreurs graves sur Dieu ou sur la Trinité, sans flétrir ceux qui les commettent, s'indigne contre ceux qui ne veulent pas que l'homme ait le droit de s'approprier individuellement les choses extérieures, il les appelle des *impies*.

« Quanquam hominem non deceat aliquid ut proprium habere quoad usum, impium tamen est et erroneum asserere ipsum non posse quippiam proprium habere quoad potestatem procurandi et dispensandi. »

(268) *Voy.* aussi Scot, 3, dist. 37.

La distinction qu'il établit entre l'usage et le droit d'administrer est légitime sans doute; mais il ne faut pas oublier qu'il l'emprunte (cela ressort du contexte) à la tradition péripatéticienne; c'est en vertu de cette tradition et en vertu des craintes de ses souvenirs que saint Thomas apporte, nous le savons déjà, une restriction à l'opinion généralement admise de la communauté originelle des biens entre les hommes. Cette communauté n'est pas pour lui un droit ou même un bien et une perfection sociale en rapport avec l'humanité innocente, c'est un simple fait, et un fait qui sans être illégitime ne peut permettre à l'humanité son plein développement. En passant de l'état de communauté à l'état d'appropriation individuelle, l'homme a passé d'un état bon et normal à un état meilleur.

« Communitas rerum attribuitur juri naturali : non quia dictat jus naturale omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum, sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum. Unde proprietas possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditum per inventionem rationis humanæ. » (S. Thom., *Summ.*, 2-2, quæst. 66, art. 2.)

Scot, nous l'avons déjà dit, réagit contre cette tendance excessive de *réaction* que les souvenirs albigeois avaient fait naître au sein du thomisme. Son opinion est celle d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure. Mais il ne réagit que dans ce qui a rapport à l'état primitif de l'humanité innocente. Il est vrai que ses idées, à cet égard, pouvaient mener fort loin et provoquer une rénovation de la même morale. Mais il s'arrête après avoir posé les principes. Et nous allons en voir immédiatement un exemple qui a une grande valeur.

On sait que les économistes modernes ont beaucoup discuté sur la question de savoir quel est le titre légitime de l'appropriation individuelle. Aux yeux des anciens la question était bien vite résolue. Ils disaient : Ce qui fonde la propriété individuelle, c'est le droit du premier occupant. Il est fort remarquable que cette opinion ait été admise par eux, comme une sorte d'axiome indiscutable; elle n'a pas même été révoquée en doute par ceux qui avaient fait, mais sans leur attacher d'importance, des rêveries de communauté. D'où vient donc ce prétendu axiome? Il se rattache sans doute à l'ignorance de l'antiquité sur les lois de la production et de la distribution des richesses; il se rattache plus encore à leur habitude logique de chercher le droit dans les faits, comme ils cherchaient l'essence dans les phénomènes. La fonction remplie leur semblait être le signe d'une destination spéciale voulue par la nature des choses, et il était tout simple, quand on prenait la fonction de commandement absolu dévolue à quelques

hommes sur leurs semblables pour le symptôme d'une distinction radicale entre la nature libre et la nature esclave, de prendre aussi l'occupation première pour l'indice d'un droit absolu de propriété.

De là même, la façon stricte et rigoureuse dont ils entendaient ce droit; le caractère religieux et social dont ils le revêtaient, ce *quid incommutabile* qu'ils plaçaient en lui et qui le fait si fort différer du même droit tel que les législateurs modernes le proclament.

Les Pères de l'Eglise ne paraissent pas avoir accepté, sans protestation, la théorie de l'antiquité sur le droit de propriété et son origine dans un droit prétendu de première occupation.

D'un côté, ils s'éloignèrent de la théorie communiste des platoniciens; ils admirent un droit de possession individuelle fondé sur la justice, et saint Augustin résume leur sentiment quand il rappelle la condamnation qui frappa l'hérésie des *apostoliques : Apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, et res proprias possidentes.* (S. Aug., *De hæresibus.*)

D'autre part, ils repoussaient l'idée antique de la propriété, et notamment le caractère *absolu* qu'on attribuait dans la législation romaine au droit du premier occupant. « Ceux qui arrivent les premiers au théâtre, » s'écrie saint Basile dans un discours justement célèbre (*Ad avaros divites*), « ne seraient-ils pas injustes d'ôter leur place à ceux qui arrivent ensuite et d'approprier à leur usage particulier ce qui a été fait à l'usage de tous? Et voilà ce que font les riches lorsque, ayant occupé les premiers des biens qui de leur nature appartiennent à tous, ils croient que ces biens leur appartiennent en propre. »

« Sicut qui præveniens ad spectacula prohiberet advenientes appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur : similes sunt divites qui communia, quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse (269). »

Ainsi, condamner ceux qui prétendent que la loi divine interdit toute appropriation individuelle; condamner également ceux qui voient dans l'appropriation individuelle un droit absolu et qui le fondent sur le fait d'une première occupation également changée en un droit absolu et universel : telle est la double tendance des Pères de l'Eglise. Saint Thomas, offusqué par les idées d'Aristote qu'il invoque à chaque instant, même sur ce chapitre, n'en tient pas un compte suffisant; saint Bonaventure, Scot, Hiquæus, tous les Franciscains s'en rapprochent davantage; mais Scot admet néanmoins le droit d'occupation, bien qu'il semble hésiter un peu.

« Tertia conclusio, quod revocato isto præcepto legis naturæ de habendo omnia communia, et per consequens concessa licentia appropriandi et distinguendi communia, non fiebat actualis distinctio per legem naturæ, nec per divinam. Per divinam non, ut probatur per Augustinum. Per legem naturæ non, ut videtur probabile, quia non apparet quod illa determinet ad opposita : ipsa autem determinavit in natura humana hoc quod omnia essent communia. Nisi dicatur quod illa propositio (lib. II *Instit. de rerum divisione*) : *Quod nullius est occupanti conceditur,* sit de lege naturæ. »

Puisque, suivant Scot, le droit de propriété est probablement fondé sur la loi positive, il lui reste à examiner à quelle condition une loi peut être juste.

Cette condition est double suivant lui : il faut que la loi soit faite par un législateur sage et qui ait autorité : *Lex positiva juste requirit in legislatore prudentiam et auctoritatem.* La sagesse de la loi, c'est la justice intrinsèque et son appropriation au bien commun. Tel est le sentiment de Scot comme de saint Thomas. Mais en quoi consiste l'autorité du législateur? C'est là une question curieuse en ce que nous ne la voyons pas posée chez les anciens, du moins d'une manière explicite et systématique, tandis que les docteurs du moyen âge, ceux surtout du XIVe et du XVe siècle, l'ont agitée sous toutes les formes et résolue de toutes les manières.

Les Pères, du moins dans ce que nous avons lu de leurs immortels ouvrages, s'en étaient moins occupés que de la question de la propriété. Mais nous la trouvons flagrante et presque soulevée avec passion dès l'aurore de la scolastique. Jean de Salisbury la pose avec une certaine hardiesse dans les ouvrages qui nous restent de lui et dont nous parlons ailleurs; il est probable qu'il poussa son audace plus loin encore dans un manuscrit qui malheureusement ne nous est pas parvenu et que nous indiquons à la sagacité des érudits. Ce manuscrit porte un titre frappant et qui vaut un titre à lui seul : *De la mauvaise fin des despotes : De malo tyrannorum exitu.* Il est probable que ces théories sur l'origine et la légitimité du pouvoir étaient provoquées par la lutte ardente que l'archevêque de Cantorbéry soutenait contre la tyrannie des descendants de Guillaume le Conquérant. Mais j'incline à croire que cette lutte qui commença avant celle du sacerdoce et de l'empire — laquelle avait aussi provoqué des théories à peu près semblables — éveilla plutôt des idées préexistantes qu'elle ne leur donna naissance. En tout cas saint Thomas, personne ne l'ignore, regarda l'autorité civile comme une délégation de la société tout entière. Pareille est la théorie de Scot.

« Duplex principatus vel auctoritas, scilicet paterna et politica, » dit-il, « et politica duplex, scilicet in una persona vel in communitate. Prima, scilicet paterna, justa est ex lege naturæ... Auctoritas vero politica, quæ est supra extraneos, sive in una per-

(269) Voy. également S. Ambrosius, *De Trinitate* et *Serm.*

sona resideat, sive in communitate, potest esse justa ex communi consensu et electione ipsius communitatis. »

Non-seulement ce passage est curieux, parce qu'il atteste que l'idée d'une certaine souveraineté du peuple était admise par toutes les écoles du moyen âge, mais parce qu'il renferme la distinction très-fondamentale, en droit social, de la société domestique et de la société politique.

Je dis l'idée d'une certaine souveraineté du peuple; en effet, la vraie souveraineté est inaliénable; elle se délègue, mais elle ne s'abdique pas; c'est son caractère immanent et inaliénable qui est le principe de la science politique moderne. Or, ce caractère n'est nullement constaté par Scot; mais il ne pourrait guère l'admettre logiquement, puisque, suivant lui, la liberté personnelle, nous le verrons bientôt, n'est point radicalement inaliénable.

A cet égard Scot et saint Thomas sont sur la même ligne. Cependant une discussion intervenait entre ces deux maîtres de la scolastique; mais, comme les précédentes, elle était relative, non à l'état actuel de l'humanité, mais à l'état d'innocence.

Avant la chute, y a-t-il un pouvoir politique distinct du pouvoir paternel? Saint Thomas répondait affirmativement. En effet, le pouvoir, suivant lui, est essentiellement intellectuel; il n'implique pas l'action d'une volonté sur une autre, mais simplement la supériorité d'une intelligence, qui est acceptée ou qui s'impose. Ce point de vue inexact tenait à ses principes les plus fondamentaux sur la nature du droit et sur celle de la raison et de l'âme; en même temps il concluait *à l'impossibilité absolue de toute science politique*, car, tant que l'idée d'autorité ne se résout pas sans celle de la volonté sociale, elle ne se prête à aucune théorie des pouvoirs. Scot repousse la thèse de saint Thomas, qui avait contre elle, du reste, la plupart des Pères de l'Eglise. Saint Augustin avait dit en effet dans la *Cité de Dieu* :

« Hoc naturalis ordo præscribit; ita Deus hominem condidit : nam dominetur, inquit, piscium maris et volatilium cœli et omnium reptilium quæ reptant super terram. (*Gen.* I, 29.) Rationalem ad imaginem suam factum noluit, nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori. » (S. Aug. *De civit. Dei*, lib. XIX, c. 15.)

Saint Grégoire n'est pas moins explicite : « Omnes homines natura æquales genuit: sed variante meritorum ordine, alios aliis dispensatio occulta postponit; ipsa autem diversitas, quæ accessit ex vitio recte est divinis judiciis ordinata... Cum Noe Dominus filiisque ejus diceret : *Crescite et multiplicamini et implete terram*, subdit : *Et terror vester ac tremor sit super cuncta animalia terræ*. (*Gen.* IX, 1, 2.) Homo quippe animalibus irrationalibus, non autem cæteris hominibus natura prælatus est; et idcirco ei dicitur ut ab animalibus, non ab hominibus timeatur. » (S. Gregor., *Moral.*, lib. XX, c. 21.)

Scot, qui suit volontiers les Pères, et qui d'ailleurs n'avait pas les mêmes empêchements que saint Thomas dans une théorie fausse sur la volonté, revient ici à leur tradition. Par là encore, il fait dans la scolastique une tentative heureuse, quoique timide, d'innovation.

Hiquæus mentionne, à propos de ce débat, une école qui voulait que le droit des princes fût un droit naturel, et que par là il existât même avant la chute. Il est probable que cette école était celle des légistes du parti monarchique. Saint Thomas était plus près de leur sentiment que Duns Scot, néanmoins il le repoussait. Du reste, les scoliastes et les commentateurs n'entrent dans aucun détail sur ce point intéressant d'histoire.

Après cette courte excursion sur le domaine de la politique, Scot revient à la propriété et à ses conséquences qui peuvent se résumer en un seul mot : l'échange. Il pose, avec tout le moyen âge et avec tous les Pères de l'Eglise, la règle de l'*égalité* dans les choses échangées. Cette idée a pu être mal appliquée par une époque ignorante des règles de la production, mais elle n'en est pas moins juste en elle-même; elle pose que la valeur des choses doit être considérée en elle-même, et non pas par rapport au besoin *extrême* et extraordinaire que peuvent en avoir les contractants; en d'autres termes, un individu n'a pas le droit de se faire fort, contre un de ses semblables, de la nécessité accidentelle où il est réduit par une détresse passagère, pour exagérer facticement le prix d'un objet.

« Si quis multum, » dit Scot, « indiget re sua et per magnam instantiam inducatur ab alio ut vendat vel permutet pro re alia, cum possit se præservare indemnem, at ex venditione vel permutatione ista multum damnificatur, potest carius vendere quam si alias sine tali damnificatione venderet vel permutaret. Sed si emens magnum damnum consequatur ex illa re sibi vendita, vel permutata, non potest carius vendi vel permutari : nam propter majus commodum ejus, quod consequitur, nec res mea est in se pretiosior nec mihi melior; et ideo non debet mihi majus pretium apportare. Secus autem est, quando damnificor, quia tunc mihi est pretiosior, licet non in se. »

En d'autres termes, on peut vendre un objet plus cher qu'il ne vaut, à cause de la perte qu'on fait soi-même en s'en dépossédant, mais non à cause du gain que l'acquéreur pourrait faire.

Cette maxime est aujourd'hui d'un emploi peu fréquent, parce que les relations économiques s'étant extrêmement multipliées, ordinairement l'individu, en se dépossédant d'un objet qui pourrait rapporter à un autre, se lèse lui-même du bénéfice qu'il concède à cet autre. Il est donc en droit de lui faire payer non-seulement l'objet, mais le bénéfice qui lui est inhérent et dont il se prive. Mais une maxime, pour être d'un emploi assez rare, n'en est pas moins juste; et, du reste, celle-ci n'est peut-

être pas aujourd'hui assez invoquée et assez comprise.

Plusieurs économistes ont prétendu, dans ce siècle, que le principe, en vertu duquel on interdit les intérêts qui dépassent un certain taux, conduirait à proscrire la liberté des échanges. Il n'en est rien : l'échange entre des produits suppose des volontés qui agissent dans la plénitude de leur appréciation; de telle sorte que, lorsqu'un individu est contraint par un incident exceptionnel, et qui ne tient en rien aux lois générales de la production, d'abaisser ou d'élever d'une façon factice le prix d'un produit, ce n'est plus un produit qui est échangé librement contre un autre produit, c'est une espèce de servitude qui pèse sur un des contractants. Par exemple, si je suis dans un désert, à la veille de mourir de soif, un verre d'eau, inutile à celui qui le détient, a pour moi une valeur énorme, puisqu'il peut être ma vie. Néanmoins, il est évident que, si son possesseur en mesure le prix à mon besoin, il commet un acte injuste, d'après la vérité et d'après la règle de Scot et des autres scolastiques. Or la position que je viens d'imaginer n'est pas très-rare dans le monde économique; elle est notamment celle des gens dépourvus de capital, qui en empruntent dans certaines circonstances. La loi peut donc très-légitimement intervenir dans le prêt à intérêt pour déterminer le taux au delà duquel il devient usuraire, et en faisant cela, bien loin de nier la liberté des transactions, elle l'affirme; car, encore une fois, la liberté des transactions n'est posssible que là où l'on compare les produits ensemble, et non pas un produit toujours limité avec une nécessité suprême. C'est en vertu du même principe que les produits de première nécessité peuvent et doivent, dans certaines circonstances, être soumis à une réglementation dans leur prix. Peut-être est-il malheureux que ces circonstances se rencontrent; peut-être est-il malheureux que la rareté des produits de cette nature soit assez grande pour exiger une réglementation qui offre toujours des inconvénients considérables. Mais tant que cette rareté subsiste (nous n'en examinons pas ici les causes, et s'il est possible de leur porter remède), la réglementation n'est nullement une violation de la liberté industrielle. On peut la blâmer économiquement, et comme indice d'un état économique général plus ou moins mauvais, puisque les capitaux et les efforts ne s'y tournent pas assez vers la production la plus indispensable, mais on ne peut la condamner en elle-même et juridiquement. Il y aurait peut-être lieu de voir si, appliquée à certains objets, elle ne devrait pas l'être à quelques autres.

On voit que nous touchons par là à la question si controversée jadis, et aujourd'hui revenue à la mode, du prêt à intérêt.

La solution de Scot renferme à la fois un côté moral et un côté économique. Suivant lui, le principe général dans cette sorte d'échange est de « conserver absolument l'égalité entre ce qui est donné et ce qui est restitué, sauf dans quelques cas ; » *Oportet servare æqualitatem in numero et pondere exceptis quibusdam casibus.*

Pour bien entendre ce principe dans le sens scolastique, il faut se rappeler les motifs logiques sur lesquels les docteurs l'appuyaient. Ces motifs cependant, il importe de le remarquer, variaient un peu avec les écoles. Ainsi, Scot se trouve placé vis-à-vis d'un motif allégué par Richard, le rejette et le remplace par deux autres qui étaient du reste dans la circulation ordinaire. « Celui qui prête, » dit-il, « cède la propriété de la chose ; si donc il reçoit quelque chose de plus que l'équivalent de cette propriété, il se laisse restituer au delà de ce qu'il avait donné. De plus, » ajoute-t-il, « quand l'argent qu'il prête continuerait de lui appartenir, cependant il n'a pas en vertu de la nature des fruits semblables à ceux que peuvent avoir les choses vivantes :

« Pecunia non habet ex natura sua aliquem fructum, sicut habent aliqua alia ex se germinantia, sed tantum provenit aliquis fructus ex industria alterius. Et hæc est ratio quare per oppositum fructus lignorum germinantium computatur in sortem. »

Nous avons dit déjà que cette théorie a un aspect moral et un aspect économique. Comme théorie morale, elle est incontestable; il est très-vrai que nul ne peut se faire *rendre* que ce qu'il a prêté et rien de plus; que si de l'acte en vertu duquel il a prêté, il résulte pour l'emprunteur quelque avantage qui ne soit pas un détriment pour le prêteur, cet *avantage* ne doit pas être payé par le premier; en d'autres termes, ce qui s'échange contre un produit c'est un autre produit et non le besoin qu'en éprouve l'acquéreur.

Quant à l'interprétation économique du principe, elle donne lieu à une question fort délicate.

La distinction du *numéraire* et des autres *richesses—aliqua alia ex se germinantia*—est-elle légitime? Scot et la plupart des scolastiques l'admettent sans discussion ; cette discussion serait au moins nécessaire. L'inertie ou l'infécondité du numéraire ne saurait être élevée à la dignité d'un axiome absolu. Autrement dit, on ne saurait regarder les produits monnayés comme absolument distincts des autres produits ; tous se rencontrent et se classent sous la notion commune de *valeur* et de *richesse*. L'économie politique n'est même une science que parce que cette notion commune est légitime; et son histoire en est l'attestation vivante. En effet, l'économie politique n'a été fondée que le jour où le numéraire a été dépossédé du rôle exceptionnel et à part que lui faisaient les préjugés vulgaires. Les économistes du XVIII[e] siècle, en disant que l'industrie agricole est la seule source des richesses, ont émis une idée erronée ; mais cette idée erronée était la forme vicieuse d'une très-grande vérité, à savoir, que la richesse n'est pas exclusivement dans le

numéraire. C'est à partir de ce jour que la notion de richesse ou de produit s'est formée et en se formant a donné naissance à la science de plus en plus large de la production, de la distribution et de la consommation. A ce point de vue l'opinion des scolastiques, moralement juste, est économiquement fausse.

Cependant un progrès nouveau dans les sciences économiques pourrait bien nous rapprocher un peu de la manière de voir de nos vieux docteurs. Sans aucun doute le numéraire n'est pas plus stérile qu'un champ ou un arbre; il ne produit que par le travail d'autrui, comme un arbre ou un champ ne produisent aussi qu'à cette condition; mais il a une fécondité réelle, en ce sens qu'il est un élément nécessaire dans la production (comme du reste tout capital), et c'est même pour cette raison que le capital est soumis à une loi qui tend, si l'on ne s'y oppose, à le concentrer entre quelques mains. Il est donc juste, dès lors, que celui qui cède avec le numéraire la vertu active qui est en lui et se prive ainsi d'un avantage réel, se rénumère du désavantage auquel il se condamne.

Il est vrai qu'au moyen âge l'activité industrielle n'étant pas ce qu'elle est, la puissance active qui est aujourd'hui inhérente au capital n'existait que faiblement, et voilà pourquoi le précepte des docteurs scolastiques était de mise. Aujourd'hui il faut le laisser de côté en réservant le principe moral qu'il implique.

Voilà ce que l'on peut dire, je crois, avec une certaine apparence de vérité, et nous verrons tout à l'heure que parmi les *exceptions* que Scot reconnaît, il en est *plusieurs* qui se prêtent au système précédent.

Néanmoins, on pourrait observer que la fécondité qui est inhérente et au numéraire et à toute espèce de capital est d'une nature particulière; que le prêt de l'instrument du travail n'est pas un échange assimilable aux autres échanges, du moins dans notre organisation sociale actuelle; que dans les autres échanges on compare un produit et un produit; que dans l'emprunt contracté par celui qui n'a que la puissance du travail et qui cherche un capital comme moyen de la réaliser, on compare au fond un produit avec ce qui est d'un ordre différent, je veux dire, la liberté et même la vie de l'emprunteur. Le principe même qui légitime les lois contre ce que l'on appelle aujourd'hui l'usure dans notre langue légale, semble donc contraindre l'économiste qui raisonne à revenir, en partie du moins, à la distinction des scolastiques. Néanmoins il faut bien avouer que nos vieux docteurs n'entrevoyaient rien de pareil aux observations que nous venons de résumer. Lorsqu'ils parlaient de la stérilité du numéraire, ils partaient d'une notion inexacte de la production ou plutôt de l'absence de toute notion scientifique : voilà tout.

Nous avons dit que Scot prend soin de stipuler les circonstances dans lesquelles l'intérêt de l'argent devient légitime. Il en indique trois, et la troisième surtout est fort curieuse.

La première est celle où l'emprunteur ne rend pas au délai fixe et où ce retard occasionne un préjudice au prêteur. Le prêteur qui le prévoit peut stipuler une sorte de *peine* éventuelle pour le tort éventuel qu'on lui fait subir.

La seconde est celle où le capital engagé court des risques.

La troisième est celle où le numéraire a une utilité réelle pour celui qui le détient et où il s'en sert comme un objet loué.

Cette dernière observation pouvait mener fort loin; car elle tendait à assimiler le prêt du numéraire à la location d'un produit quel qu'il fût. Seulement Scot est loin d'en saisir l'importance; il pense que le numéraire ne peut être loué que pour servir d'*ornement* et qu'alors seulement il a un *usus utilis*.

« Intelligendum etiam, » dit-il, « quod pecunia habet usum utilem ex propria natura, utpote ad videndum, ornandum, vel ostendendum possibilitatem tanquam divitem ; et ad illum finem potest locari, sicut equus vel aliud locabile, et pro usu isto, retento dominio, pecunia recipi.... »

Cette exception introduite permet évidemment à l'individu de tirer un émolument de l'argent qu'il loue pour un service réel, et comme dans notre société il rend des services très-réels, en ce sens qu'il est dans une circulation continuelle, en tant qu'agent de la production, il semble que tout prêteur à intérêt (j'entends à intérêt légal) puisse se retrancher derrière cette clause ainsi que derrière quelques autres dont nous parlerons bientôt.

Il n'en est pas moins remarquable qu'il soit *obligé* de chercher une excuse et qu'il ne puisse la trouver que derrière des raisonnements assez compliqués. Et cette obligation prend une nouvelle importance aux yeux de l'historien, quand on songe à certaines paroles de l'Evangile et à certaines dispositions de la législation mosaïque.

Mais continuons notre examen et voyons quels débats s'élevaient entre les écoles rivales sur le sujet que nous étudions.

Le premier débat roulait sur le motif de l'interdiction du prêt à intérêt. Saint Thomas invoquait ce fait, suivant lui, péremptoire, qu'il n'en est pas de l'argent comme d'une maison dont on peut céder l'usage sans qu'elle se consomme elle-même dans cet usage; le numéraire est inutile, à moins qu'on ne s'en dépossède, parce qu'il n'a qu'une valeur fictive et un rôle d'échanges facilités : ***Proprius et principalis pecuniæ usus est ipsius consumptio sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur.*** (S. Thomas, *Summ.*, 2-2, quæst. 78.) Donc c'est vendre deux fois son argent, ou c'est vendre ce qui n'est pas, que de vendre et la propriété et son usage; et c'est vendre

et la propriété et son usage que d'exiger l'intérêt.

« Accipere usuram pro pecunia mutuata, est secundum se injustum, quia venditur id quod non est.... Si quis seorsum venderet vinum et vellet vendere seorsum usum vini, venderet eamdem rem bis, vel venderet id quod non est.... Unde in talibus rebus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa, sed cuicunque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res, et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. » (*Ibid.*)

Richard tenait à peu près le même langage que saint Thomas.

On voit que l'argumentation des deux théologiens se ramène à ceci, que le numéraire se détruit en l'employant, ou comme on dirait dans notre langage moderne qu'il n'y a pas de *consommation productive* de l'or et de l'argent. Les économistes les plus autorisés, j'allais dire les économistes classiques, n'admettent pas cette assertion. Sous ce rapport, Adam Smith, J.-B. Say, Ricardo, Rossi, Bastiat sont unanimes, et l'on ne pourrait guère citer comme exception que Quesnay et son école. Les économistes plus avancés, qui leur disputent aujourd'hui l'influence, admettent également que dans notre société actuelle, sinon dans une société justement organisée, il y a une consommation du numéraire qui n'est nullement improductive. En d'autres termes, ils acceptent le fait général qui est nié par saint Thomas et affirmé par Smith et Say; seulement ils le regardent comme transitoire, et se rattachant non pas à la nature intime et éternelle des lois de la richesse, mais à un ordre de choses imparfait et essentiellement modifiable.

Duns Scot repousse l'argument de saint Thomas et de Richard; l'usage de l'argent et sa propriété lui paraissent parfaitement séparables; en d'autres termes, le numéraire lui semble pouvoir constituer ce que nous appellerions aujourd'hui un capital. (Scot, 4, dist. 15, quæst. 2 loco jam cit.) Sous ce rapport il a des notions plus exactes et d'un caractère moins stérilement abstrait que saint Thomas. Ce n'est donc pas en vertu de la nature interne ou de l'essence du numéraire qu'il pense que la propriété en est concédée par le prêteur à l'emprunteur; cette concession est pour lui un simple fait qu'il constate et sur lequel il raisonne ensuite avec plus ou moins de justesse.

Après avoir dit que tout intérêt est illégitime, il ajoute en termes explicites :

« Ratio hujus a quodam (scilicet D. Thomas [270]) assignatur talis, quia usus pecuniæ est ejus consumptio : ergo concedens eam mutuo per consequens consumit eam. — Contra hoc objicitur. . . . . — Potest ergo talis ratio assignari, quia in mutui datione transfertur dominium. Hoc enim sonat vocabulum : *mutuo do tibi meum*; ergo qui concedit mutuo, non manet dominus pecuniæ mutuatæ. »

Nous noterons que si Scot avait pour système (comme l'ont prétendu, après Bayle, MM. Rousselot, Hauréau, Rémusat), de se jeter sur toute abstraction, et de la saisir avec joie pour en orner sa doctrine, il aurait gardé et exagéré la thèse de saint Thomas; au contraire, il la rejette. Que les historiens contemporains de la scolastique nous expliquent cela. Mais passons.

Le débat que nous venons de résumer en provoquait un autre. Si l'injustice de tirer un intérêt de l'argent prêté tient à la *nature abstraite* de l'argent, il est évident que toutes les fois qu'il n'y aura pas lésion directe du prêteur, ou risque d'une lésion, le prêt à intérêt restera illégitime. En d'autres termes, l'emprunteur ne pourra faire payer au prêteur son *lucre cessant*. C'est aussi ce qu'affirmaient plusieurs théologiens scolastiques. Parmi eux, Hiquæus, le commentateur de Scot, place saint Thomas, et il cite l'article 2 de la 78ᵉ question de la IIᵉ partie de la *Somme*. (2-2, quæst. 78, art. 2.) Cette citation n'est pas exacte. Du moins dans le passage indiqué, saint Thomas se borne à dire que le prêteur peut *légitimement stipuler avec l'emprunteur une compensation du dommage qui peut lui enlever ce qui lui appartient en propre; car*, ajoute-t-il, *ce n'est pas ici vendre l'usage de l'argent, c'est éviter un dommage.*

« Ille qui mutuum dat potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit, recompensationem domini, quod substrahitur sibi aliquid quod debet habere. Hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare. »

Evidemment ces paroles n'enferment pas une condamnation directe des stipulations fondées sur le lucre cessant. Mais Hiquæus ne commet qu'une légère erreur, et si on retourne, dans la même partie, à la question 62, on trouvera cette condamnation très-explicite que lui attribue le savant commentateur. Le Docteur angélique la fonde sur ce que l'on n'est pas obligé à restituer ce qui n'existait pas en acte, c'est-à-dire, un simple possible. Sotus (*De justitia*, I, act. 3, conc. 4) soutenait la même thèse.

Il est fort remarquable que, défendue au XIIIᵉ siècle par des docteurs éminents, elle ait presque disparu au XIVᵉ. Elle fut attaquée non-seulement par Scot et ses disciples directs, Lychetus, Hiquæus, mais par Cajétan lui-même, par Molina (disput. 315),

(270) Le scoliaste explique *quodam* par Richard et non par saint Thomas; le commentateur (Hiquæus) fait rapporter ce mot à saint Thomas, non moins qu'à Richard. Nous adoptons son avis. En effet, la thèse de saint Thomas est bien celle que combat ici Scot, et bien que Richard l'ait suivie, il est probable que Scot, suivant son habitude, aura voulu attaquer le côté faible, moins de ce dernier théologien, que du grand rival de son ordre.



par Azorius (part. III, lib. V, c. 5), par Conradus (*De contract.*, quæst. 30), par Gabriel, par Lessius (271). Si, disaient-ils, le lucre qu'un individu aurait pu faire, ce lucre virtuel n'est pas une simple indéterminée comme le soutiennent les thomistes purs, c'est une chose appréciable.

« Ratio hujus est, » dit Hiquæus, « quia lucrum cessans ratione mutui est pretio æstimabile, et est quoddam damnum mutuantis: et reipsa commodum saltem in spe, quod æstimabile est, et facit sortem magis valere mutuanti ultra ejus pretium substantiale. » (*Comment. in Scot.*, 4, dist. 15, quæst. 2.)

Nous remarquerons seulement que saint Thomas indique une circonstance où le prêteur peut exiger plus que son capital, circonstance que Duns Scot ne nie point, mais dont il ne parle pas, bien qu'elle soit peut-être implicitement renfermée dans celle qu'il énumère.

Suivant saint Thomas, on peut légitimement tirer intérêt de l'argent prêté à un artisan ou à un marchand, au moins dans certains cas déterminés : Il s'adresse à lui-même, au sujet de l'interdiction de l'intérêt, l'objection suivante :

« Magis a se pecuniam alienat qui eam mutuando dominium transfert, quam qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici, ergo.... »

Voici en quels termes il répond :

« Ille qui mutuat pecuniam transfert dominium pecuniæ in eum cui mutuat. Unde ille, cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenetur eam restituere integre. Unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet ejus : ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur, et ideo sic licite potest partem lucri inde pervenientis expetere tanquam de re sua. »

Evidemment presque tous les cas où l'on prête aujourd'hui du numéraire dans les limites légales, peuvent passer à travers cette clause, comme à travers la clause scotiste et franciscaine, qui est restée plus communément invoquée, du lucre cessant. Seulement elle s'accorde très-difficilement avec la théorie de saint Thomas sur la nature abstraite du numéraire ; si l'usage et la propriété du numéraire étaient identiques, comment le prêteur pourrait-il conserver celui-ci en donnant celui-là au marchand ou à l'artisan ? d'ailleurs ceux-ci peuvent offrir des garanties; et, dès lors, la règle en vertu de laquelle on argumente contre saint Thomas, devrait cesser d'être légitime.

C'est probablement ces raisons qui firent succomber dans la plupart des écoles et jusque dans les livres du fidèle Cajétan la théorie du Docteur angélique.

Dans tous les cas elle restera, ainsi que la théorie du Docteur subtil, comme un témoignage curieux des théologiens à recevoir le prêt à intérêt. Au fond, et grâce à leurs nombreuses exceptions, ils le recevaient, mais ils le recevaient après une longue quarantaine. M. l'abbé Lenoir, qui a fort bien traité cette question (*Dictionnaire des Harmonies*, art. *Sciences sociales*, édit. Migne), pense qu'ils ne l'ont accepté qu'à titre de concession; plusieurs écrivains ont déclaré que la notion morale des théologiens scolastiques pouvait être juste, mais qu'ils l'appliquaient mal, parce qu'ils ignoraient les vrais principes de l'économie politique; d'autres enfin ont remarqué que les différences étaient grandes entre l'état économique du moyen âge et l'état économique des temps modernes, et que ce qui est admis aujourd'hui comme règle générale, parce que le *lucre cessant* est à peu près universel dans les prêts actuels, avait bien pu ne passer qu'à titre d'exception à une époque où la circulation des richesses était moins active et l'emploi du numéraire moins fréquent. Toutes ces opinions ont du vrai, suivant nous; il est vrai que les occasions où aujourd'hui un prêteur ne se prive pas par son prêt d'un avantage considérable sont infiniment rares, et qu'ainsi ce qui était l'anomalie est devenu la règle; il est vrai que saint Thomas raisonne fort mal sur la fonction du numéraire dans la production des richesses et que Scot, quoique plus exact, parce qu'il se rattache moins à Aristote, est loin encore de Smith et de Say; mais je crois aussi que dans cette demi-interdiction du prêt à intérêt il y a le sentiment vague, non encore éclairé par la science économique, mais très-juste, que dans un ordre humain régulier, le travail ne doit pas dépendre du *capital*. J'admets très-bien que saint Thomas et les scolastiques aient eu tort de dire que le numéraire n'est pas assimilable aux autres forces économiques créées par le travail et l'épargne de l'homme; seulement il suit de là peut-être non pas que la maxime est fausse, mais qu'elle n'est pas suffisamment généralisée. Nous l'avons déjà dit, le fond de l'enseignement chrétien, dans la morale des échanges, c'est que l'on doit échanger des choses égales et de même nature, ce qui implique que l'évaluation par les deux contractants n'est admissible et juste que lorsqu'aucune pression, de quelque nature qu'elle soit, n'a été exercée sur l'un d'eux. Par exemple, si Pierre profite de ce que Paul a un besoin *extrême* d'argent pour lui acheter une propriété à un prix minime, il commet une injustice, car ce qui est comparé par Paul dans son échange nécessaire, ce n'est pas un produit et un produit, c'est un *produit* et *sa vie*. De même lorsque le travailleur sans capital s'adresse au capitaliste, il ne contracte pas avec lui

(271) *De justitia et jure*, cap. 20.—Cf. NAVARRUS, in *Manuali*, c. 17; MAJOR, etc.

dans les conditions d'une véritable égalité, à moins qu'il n'y ait une demande exceptionnelle de travail sur le marché. Il a plus besoin du capital que le capital n'a besoin de lui; et c'est ce qui fait que dans notre organisation actuelle les salaires ne tendent pas à s'élever en proportion de la cherté des produits de première nécessité, ce qui revient à dire que les salaires réels tendent à baisser. A un point de vue relatif, il y a certainement des transactions justes entre les travailleurs et les possesseurs des instruments de travail, à condition que les uns et les autres y apportent un véritable esprit de conciliation; mais rigoureusement, il n'y en aurait pas, parce qu'au fond le *travail* ne peut être strictement comparé à *un produit*. D'où il suit que dans une société nominalement équilibrée, dans la société idéale, les mêmes individus doivent à la fois participer au travail et au capital, afin qu'il n'y ait pas d'échanges nécessaires entre des produits radicalement dissemblables. En d'autres termes, la morale chrétienne s'est trouvée placée vis-à-vis d'une organisation politique et économique qui n'était pas à sa hauteur.

Du reste, la rigueur des scolastiques était telle que les monts-de-piété furent regardés comme illégitimes par plusieurs, non à cause des taux usuraires qu'on leur a depuis assignés, mais uniquement parce qu'on faisait payer aux pauvres les frais d'administration. Du moins, telle fut la thèse soutenue par Cajétan (272) et Sotus (273). Les décrétales de Sixte IV, d'Innocent VIII, d'Alexandre VI, de Jules II étaient contraires à cette thèse; le concile de Latran et Léon X la condamnèrent aussi. Néanmoins les plus récalcitrants cherchèrent mille faux-fuyants pour la soutenir encore, au moins en partie.

Il est fort remarquable que les scotistes et les autres Franciscains, en général adversaires du droit absolu de propriété plus encore que les Dominicains, qui se rattachaient davantage aux traditions anciennes, aient manifesté à reconnaître la légitimité de certains prêts à intérêt une tendance plus considérable que leurs rivaux. C'est leur influence qui a adouci, pour ainsi dire, la sévérité de la morale thomiste. Du reste on s'expliquera cette anomalie apparente, si l'on fait attention que saint Thomas part, dans son interdiction du prêt à intérêt, de la définition d'une sorte de propriété absolue et essentielle, tandis que Scot ne la reconnaît pas, du moins à un égal degré. Il s'agit donc surtout pour celui-ci d'examiner sous l'empire de quelles lois morales les transactions favorables à l'intérêt général s'accompliront le mieux. En d'autres termes, il se rapproche de l'esprit, sinon des doctrines, de l'économie politique moderne.

Les règles que nous venons de voir adoptées par la morale des scolastiques présidaient aussi à la question du gain licite dans le commerce. Sur ce chapitre aussi nous trouvons quelque diversité entre les thomistes et les scotistes, et, comme on peut le préjuger par nos dernières lignes, ce sont les scotistes qui vont se montrer ici les plus sévères ou du moins les plus précisément sévères et aussi les plus portés vers les tendances modernes.

Scot fait un grand état du commerce et de ceux qui l'exercent :

« Reipublicæ est utile habere conservatores rerum venalium, ut prompte possint inveniri ab indigentibus, volentibus illas emere. In ulteriori gradu utile est reipublicæ habere afferentes res necessarias, quibus illa patria non abundat; et tamen usus earum ibi est utilis et necessarius. Ex hoc sequitur quod mercator... habet actum utilem reipublicæ.... Si esset bonus legislator in patria indigente, deberet locare pro pretio magno hujusmodi mercatores qui res necessarias afferrent et qui eas allatas servarent : et non tantum eis et familiæ sustentationem necessariam invenire, sed etiam industriam, peritiam et pericula omnia locare. »

Saint Thomas, on le verra bientôt, n'est pas si favorable aux marchands. Fils d'un grand seigneur, il avait gardé sous la bure, malgré son humilité sincère, quelque peu des préjugés de sa caste; d'ailleurs les Dominicains eurent plus rarement que les Franciscains des prédilections plébéiennes. Enfin, Scot est postérieur de deux générations, ou peu s'en faut, à saint Thomas; et ces deux générations sont de celles où le tiers état grandit tellement que Philippe le Bel fut obligé d'appeler les représentants des communes dans les conseils élus de la nation.

Mais si Duns Scot glorifie les marchands, c'est à condition de leur imposer des règles serrées de justice. La première est relative au but moral qu'ils doivent se proposer dans leur négoce. Il n'est légitime, suivant lui, que si le commerçant se propose comme fin dernière l'avantage de la société tout entière, ou, comme on disait alors, de la république.

« Sequitur de commutatione negotiativa, ubi commutans intendit mercari de re quam acquirit, quia emit, non ut utatur, sed ut vendat et hoc charius... De hac ultra regulas prædictas... addo duo. *Primum est quod talis commutatio sit utilis reipublicæ.* »

Saint Thomas est moins exigeant; il lui suffit que le commerçant ait en vue les nécessités de sa famille. Il remarque, toujours d'après Aristote, qu'il y a deux sortes d'échange parmi les hommes; les uns sont les échanges proprement dits, les *trocs*, *mutationes rei ad rem;* ils ont pour but de subvenir au bien, soit de la maison, soit de la cité: ils sont donc *naturels et nécessaires;* on peut

(272) CAJÉTAN., *Opusc.*, t. II. — Cet opuscule est de 1498, c'est-à-dire antérieur de 17 ans au concile de Latran, auquel Cajétan prit part.

(273) SOTUS, *De justitia.*, lib. VI, quæst. 1, art. 6. — Sotus écrivit postérieurement au concile de Latran. — Cf. SILVESTER, verb. *Usura*, quæst. 4.

les appeler politiques ou économiques (274); les autres sont les actes de commerce proprement dits; leur but direct est le gain. Considérés en eux-mêmes et abstraction faite de toute fin qui les relève, ils ont quelque chose de honteux, d'abord parce qu'ils tendent à l'indéterminé et ne sont pas mesurés comme l'est le troc proprement dit, ensuite parce qu'ils n'impliquent aucune notion d'honnêteté et de moralité :

« Deservit cupiditati lucri, quæ terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio, secundum se considerata, quamdam turpitudinem habet, in quantum non importat de se finem honestum vel necessarium. » (S. Thom., *Summ.*, 2-2, quæst. 63, art. 4.)

Ce début est sévère et sent son gentilhomme; mais saint Thomas se hâte d'ajouter que néanmoins l'acte commercial, n'emportant pas de soi la négation de l'honnêteté et d'un service public, devient légitime lorsqu'il est subordonné soit à une fin de bien général et public, soit même lorsqu'il est accompli dans l'intention de subvenir aux nécessités de la famille. Cependant alors même, et précisément parce qu'il n'a pour but que l'entretien d'une famille, le gain doit être modéré; et dans tous les cas le marchand ne doit pas le considérer comme étant le but de ses efforts, mais comme le salaire de son travail.

« Lucrum tamen, quod est finis negotiationis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum... Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum, et sic negotiatio licita redditur. Sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quærit, ordinat ad domus suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus. Vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ patriæ desint, et lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris. »

Ces derniers mots nous rappellent la seconde classe de Duns Scot, qui est plus nette encore et d'un caractère plus moderne que celle du Docteur angélique. Le Philosophe subtil regarde le commerçant comme une sorte de fonctionnaire qui sert le public sans en avoir reçu mandat du gouvernement, et qui doit en conséquence d'abord vivre de son travail, en second lieu avoir une récompense proportionnelle à son talent, à son activité, à sa sollicitude et à ses périls, récompense qu'il se donne à lui-même, comme s'il faisait vis-à-vis de sa propre personne l'office d'un sage et juste législateur.

« Honeste et utiliter servit reipublicæ; ergo oportet eum de suo labore vivere. Nec hoc solum, sed unusquisque potest industriam suam et sollicitudinem juste vendere (275)... Ergo potest (mercator) ultra sustentationem necessariam pro se et familia sua ad istam necessitatem deputata recipere pretium correspondens industriæ suæ; et ultra hoc tertio aliquid correspondens periculis suis... Hæc omnia confirmantur, quia quantum deberet alicui ministro reipublicæ legislator justus et bonus retribuere, tantum potest ipse, si non adsit legislator, de republica, non extorquendo, recipere. »

Scot ne se borne pas à poser un principe abstrait : il en conclut, lui et ses disciples, que les monopoles — ou du moins certains monopoles — ne donnent droit qu'à des profits injustes :

« Hinc quædam monopolia, » dit Hiquæus, « damnabilia sunt, in quibus ultra debitum, usus mercium subtrahitur communitati et necessitatibus ejus, ut mox vendantur non e valore aut æstimatione rerum, sed ex necessitate ementium, quam ipsi subtrahentes copiam mercium causant. Hi tenentur ad restitutionem, quia damnum inferunt reipublicæ (276). »

Scot avait déjà dit : « Aliqui sunt vituperabiles negotiatores, ut scilicet illi, qui nec transferunt, nec conservant, nec eorum industria melioratur res venalis, nec certificatur aliquis alius simplex de valore rei emendæ, sed modo emit, ut statim sine omnibus istis conditionibus vendat, *iste esset exterminandus a republica et exsulandus*, et vocantur tales Gallice *regratiers*, quia prohibent immediatam commutationem volentium emere vel commutare œconomice; et per consequens faciunt quodlibet venale vel usuale carius ementi, quam deberet esse et vilius vendenti; et sic damnificant utramque partem. »

En d'autres termes, il faut bannir de la république et tout à fait *supprimer* quiconque fait un *bénéfice* qui n'est pas le résultat d'un service public, et proportionnel à ce service. Celui qui n'augmente en rien l'*utilité* d'un produit ne peut, sans vol, le vendre à plus haut prix qu'il ne l'a acheté.

O Scot! que diriez-vous de nos joueurs de bourse? O saint Thomas! vous qui n'admettiez comme légitimes que les profits modérés du commerce, que diriez-vous de cette effrayante concentration de capitaux que l'agiotage accumule aujourd'hui entre un nombre de mains de plus en plus minime? De telle sorte qu'on prévoit le temps où la propriété mobilière sera aussi oligarchique que le fut la propriété immobilière, sous le régime ignoble de ces chefs de prétoriens en débauche qu'on appelait les empereurs romains?

A certains égards, Sotus (*De justitia*, lib. VI, quæst. 2, art. 3) et Molina (disput. 348) étaient plus rigoureux encore que Scot : ils trouvaient injuste et périlleux que le mar-

(274) Voy. Aristotel., *Polit.*, lib. I, cap. 1, et 6.

(275) Ici Scot fait valoir le talent actif que doit avoir le commerçant.

(276) Hiquæus, *Comment. in Scot.* 4, dist. 15, art. 2. — Cependant il ajoute : « Quædam tamen monopolia licita sunt, et quando auctoritate reipublicæ instituuntur, et servatur æqualitas in distrahendis mercibus. »

chand se fit lui-même l'appréciateur du gain qui lui revenait pour ses services à la chose publique. Suivant eux, il devait toujours maintenir le prix de ses marchandises dans le cours moyen du marché public. Ils taxaient Scot d'indulgence excessive sur cet article. Les scotistes répondaient humblement là-dessus que leur maître avait sous-entendu dans le passage incriminé la condition exigée par les critiques, et que, du reste, il la reconnaissait dans un autre endroit de ses ouvrages.

Si nous voulions épuiser la matière, nous indiquerions une assez curieuse discussion où les docteurs franciscains prêchaient presque la théorie de l'assurance, du moins en principe: nous nous bornerons aux remarques générales qui précèdent, et nous nous hâterons d'arriver à ce que l'on pourrait appeler le Code pénal de Scot. Il est très-inférieur à sa morale économique.

Scot commence par se demander si la loi du *talion* est juste. Il paraît que quelques théologiens avaient représenté que cette loi, étant *judaïque*, était mauvaise dans les sociétés chrétiennes. Scot répond que les sociétés chrétiennes peuvent l'adopter, non, il est vrai, parce qu'elle est judaïque, mais parce qu'elle leur paraît une sauvegarde juste et nécessaire de leurs intérêts et de leurs droits. « Il y a, » ajoute-t-il, « dans la législation de Moïse, une multitude de dispositions qui sont excellentes pour toute espèce de société; » et il signale les dispositions qui frappaient de mort le blasphémateur, l'adultère et l'idolâtre.

On ne sera pas étonné si quelques théologiens, et en particulier Sotus, reprochaient au Philosophe subtil la dureté excessive de ses principes de droit criminel. Il est, du reste, à remarquer que l'appel fréquent à l'Ancien Testament, qu'il semble préconiser ici, fut une des tendances du siècle suivant, et devint dans le protestantisme une passion frénétique. Il est assez naturel, sans doute, quand on regarde non pas l'Eglise visible et par conséquent *actuelle* comme l'interprète des Livres saints, mais les Livres saints comme le *criterium* de l'Eglise, en d'autres termes quand on ne voit partout que le passé, d'apprécier l'Evangile par la Bible, qui le précède, et de regarder celle-ci comme l'autorité souveraine. Mais il est remarquable que Scot, qui s'éloigne tant des tendances intellectuelles qui produisirent plus tard le protestantisme, y incline au moins dans la question que nous venons de soulever.

Avec la loi du *talion* on va loin. La légitimité de la peine de mort n'est pour Scot qu'une application de ce principe; mais il en tire une autre application plus généreuse. Le meurtrier, dit-il, fait bien, s'il n'est pas puni, d'exposer sa vie, soit pour la république, soit pour l'Eglise. Par là il rentre dans la justice et il satisfait à cette égalité souveraine qui la constitue, à cet équilibre de droits et de devoirs sans lequel elle n'est pas.

Il faut dire, du reste, qu'au XIVe siècle, alors que la violence meurtrière des seigneurs reprenait ses ravages contre le peuple, qui la sentait vivement et qui allait réagir contre elle aux grandes assises parlementaires de 1356 et de 1357, cette sévérité rigoureuse, cette demande de la loi du *talion* contre les *homicides*, étaient dans les tendances plébéiennes. Elles y étaient d'autant plus, que des confesseurs trop nombreux se rencontraient, au témoignage de Scot, qui n'exigeaient pas de *restitution* de l'homicide, et qui le traitaient ainsi moins sévèrement, pour employer les énergiques expressions du Docteur subtil, qu'un canicide ou un bovicide :

« Quidam fatui faciunt qui absolvunt homicidas non eis ostendentes restitutionem necessario incumbentem quasi facilius possit transire homicida quam (ut ita dicam) canicida vel bovicida : quia si occidisset quis bovem vel canem proximi sui, non absolveretur sine restitutione. »

Il y avait une question assez grave, et d'un ordre presque pratique, qui se rattachait à celles que nous venons de parcourir: Est-il permis de tuer pour un simple vol? Le principe du talion, si féroce dans certains cas, était ici une garantie; et Scot se prononce énergiquement pour la négative. Cependant il est remarquable de voir combien les habitudes de la philosophie antique s'étaient maintenues à certains égards au moyen âge, et combien on craignait de passer d'une maxime philosophique de morale à une application légale. On sait que les lois du XIVe siècle punissaient les voleurs par la corde, au moins dans d'assez nombreuses circonstances. Cette disposition était en flagrante contradiction avec le principe des scotistes; et le Philosophe subtil la trouve quelque part bien dure, d'autant plus que Dieu, dit-il, n'a pas regardé le vol comme un cas d'exception au *Non occides*. Cependant ses commentateurs, beaucoup moins hardis, ne condamnent que de la manière la plus indirecte la disposition légale qui aurait dû les révolter; au lieu d'en demander l'abrogation, ils cherchent à la concilier avec la théorie de leur maître. Le simple vol, disent-ils, ne mérite pas la mort : mais quand il devient une menace pour la sécurité de la ville, il change de caractère, il est une sorte de rébellion, et alors il peut mériter le dernier supplice.

C'est un des spectacles les plus curieux, à mon sens, que celui d'une intelligence qui voit le juste, l'aime, et semble pouvoir se passer d'agir pour le réaliser parmi ses semblables. Ce fut pourtant le spectacle que nous offrit toute l'antiquité. Nous avons expliqué ailleurs le *pourquoi* de ce fait capital, qui nous semble aujourd'hui si étrange. Au moyen âge, l'idéal conservateur n'était plus vénéré; cependant il y eut un abîme entre les principes moraux généralement admis et les faits sociaux établis, et peu d'efforts pour combler cet abîme.

DISTINCTION XVI. — La première question qui se présentait dans ce chapitre était pres-



que une question de mots. Les scotistes enseignaient que la contrition, la confession et la satisfaction, bien qu'essentiellement requises pour le sacrement de la pénitence, n'en sont pourtant pas des parties constitutives. Saint Thomas (*Sum.* III part., quæst. 84, art. 2. Cf. quæst. 90) et Suarez (disp. 18, sect. 2 et 3) soutenaient l'avis contraire qui était en harmonie visible avec leur philosophie générale des sacrements. Nous ne reviendrons pas sur ce débat; nous nous bornerons à rappeler que le concile de Trente (sess. 14, c. 3) se sert d'expressions qui donnent gain de cause à Scot. Gabriel, Bascelius, Tartaretus et les cisterciens (dist. 23, quæst. 2, art. 1) se rangeaient à l'avis de ce dernier.

On se demandait ensuite *si la rémission de la faute et l'infusion de la grâce pouvaient être considérées* comme une seule et même *mutation*. Nous employons à dessein ce mot de *mutation* qui avait son sens déterminé dans la langue scolastique et qui ne rend en aucune manière notre expression vague de changement.

L'idée de *mutation* impliquerait l'idée de *forme accidentelle*. Passer de la privation de la forme accidentelle B à cette forme accidentelle, c'était éprouver *unam mutationem*.

La question était donc entre les scolastiques de savoir comment la logique et la terminologie péripatéticiennes pouvaient s'appliquer au dogme chrétien de l'infusion de la grâce considérée dans ses rapports avec la rémission des péchés.

Cette question donna lieu à un immense débat, un des plus compliqués, des plus obscurs, des plus subtils du moyen âge.

D'un côté Scot avec son armée, Lychetus, Hiquæus, Tartaretus, appuyé des nominalistes Ockam, Gabriel, Grégoire, Durand; de l'autre saint Thomas avec ses appuis quand même, comme Cajétan, et ses disciples plus flottants comme Suarez. Puis dans chacun des deux camps des nuances et des subdivisions sans fin; ici Auriol; là Capreolus; plus loin Sotus, saint Bonaventure, Bellarmin; ailleurs Grégoire et Vasquez. On aboutit à comprendre que la *mutation* avait la plus grande peine du monde à cadrer avec la grâce.

Les théologiens qui regardaient la grâce comme une *forme* dont l'âme était la *matière*, ne donnaient à l'âme considérée dans son état naturel qu'une sorte d'existence potentielle. La grâce la déterminait et la réalisait; elle agissait sur ses pouvoirs *inertes*, comme les vertus du premier ciel agissent sur les choses sublunaires. C'était donc elle qui, en apparaissant, opérait par elle-même la rémission des péchés; il n'y avait pas en Dieu deux volontés: 1° remettre les péchés; 2° infuser la grâce; il y en avait une seule. A ce point de vue tout le dogme s'expliquait assez aisément. La forme-grâce apparaissait dans l'âme qui avait les dispositions requises, comme une forme apparaît dans une matière préparée; puis elle agissait *physiquement*, éliminant de l'âme qui la reçoit tout ce qui lui était contraire.

Ce système avait l'avantage d'être simple, précis et net. Mais, quand on le prenait dans un sens trop rigoureux, il avait des conséquences évidemment opposées à l'enseignement catholique. Si l'âme et la grâce se comportent précisément comme la *matière* et la *forme* péripatéticienne, la grâce est toute l'activité de l'âme, et alors que devient la liberté de celle-ci, sans compter que, lorsque l'âme est bien disposée, la grâce est *nécessitée* à descendre en elle, et alors que devient sa gratuité?

La doctrine en question versait donc en même temps du côté du semi-pélagianisme, et du côté de cette autre erreur que Luther, Calvin, et à un moindre degré, Baius et Jansénius devaient plus tard développer.

Que si même on restait à mi-chemin de si fatales conséquences, bien des difficultés restaient néanmoins. Scot disait:

« Idem simpliciter non potest plurificari et non plurificari simul;... sed remissiones peccatorum sunt multæ, quando non est nisi una infusio gratiæ. »

En d'autres termes, il y a plusieurs rémissions de péchés, car chaque péché demande la sienne, et il n'y a qu'une infusion de la grâce. Les théologiens du parti opposé, Cajétan entre autres, répondaient que tous les péchés forment une seule et même réalité générique, à savoir, l'offense contre Dieu, et que c'est cette offense unique que détruit la grâce. Hiquæus réplique à Cajétan, au nom du parti scotiste, que rien n'existe génériquement (277). Qu'on nous permette de relever ici cette nouvelle preuve que le scotisme ne peut pas être défini, un réalisme systématique. D'ailleurs, ajoute le commentateur, la faute qui est remise n'est pas seulement remise comme offense générale à Dieu, dans son entité spéciale et même individuelle. En d'autres termes, le mal moral est mal moral, en tant qu'il détourne de Dieu; mais il est aussi mal moral en lui-même, en tant que chaque action qui détourne de Dieu a une culpabilité particulière en vertu des lois générales de l'être. Il faut que cette culpabilité propre à chaque acte mauvais soit détruite et remise aussi bien que cette culpabilité plus haute qui se trouve dans tous et qui consiste en ce que le coupable s'éloigne de Dieu. Le protestantisme, qui faisait tout rentrer dans l'unité de la grâce, tendait à ne reconnaître que celle-ci, et voilà pourquoi le concile de Trente déclare expressément que le prêtre doit connaître les péchés non-seulement en général, mais encore dans leur espèce et dans leur individualité.

« Constat enim, » dit-il, « sacerdotes judicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque æquitatem quidem illos in

(277) « Nihil est producibile... nisi quod in specie et in *individuo* existit, nisi fingere vellemus. »

pœnis injungendis servare potuisse, si in genere duntaxat et non potius in specie, ac sigillatim sua ipsi peccata declarassent. »

De plus, la grâce est absolument gratuite; elle n'est pas, comme beaucoup se l'imaginent aujourd'hui, une simple raccommodure à l'essence humaine; elle peut être sans la rémission du péché, et là où le péché n'a jamais été. C'est ainsi qu'elle a été dans les anges : *Ita factum est in angelis, qui non peccaverunt.*

Scot ajoute que l'homme, en vertu de la puissance absolue de Dieu, aurait pu être créé, dans un état purement naturel, sans faute et sans grâce; d'où il suit qu'après la chute la faute pourrait, en vertu de la toute-puissance divine, être remise au pécheur sans qu'il y eût nécessairement pour cela infusion de la grâce :

« Similiter potest culpa remitti absque hoc, quod gratia infundatur; potest enim Deus de potentia absoluta hominem creare in puris naturalibus sine culpa et sine gratia : ergo et post lapsum talem reparare et ita remittere culpam sine infusione gratiæ. »

Enfin Scot va plus loin encore et il veut que la grâce et le péché n'aient pas une opposition formelle (*non sunt formaliter opposita*), et la raison qu'il en donne, c'est que si cela n'était pas vrai, l'agent qui a quelque pouvoir sur l'un de ces deux termes, en aurait aussi sur l'autre; la volonté qui exerce sa puissance sur l'être de la *faute* l'exercerait donc aussi sur l'être de la grâce, ce qui est faux.

Nous venons d'exposer sous ses différentes faces l'opinion du Docteur subtil; quand on l'examine au point de vue de la théologie purement positive, on peut remarquer avec Hiquæus que Dieu ne doit pas la grâce à la nature même de l'être fini, et que si elle a une origine, elle ne l'a que dans la miséricorde libre de l'Etre infini. Par conséquent Dieu voulant coordonner les êtres, non-seulement à leur fin naturelle, mais à l'ordre surnaturel, la création et la grâce furent subordonnées à ce plan de la charité absolue; en d'autres termes, l'idée de subordonner la créature à l'ordre surnaturel précède logiquement la création. L'être qui est destiné à l'ordre surnaturel avant de recevoir la grâce en a donc la *négation*, non la *privation*; en d'autres termes, cette absence de la grâce dans un être qu'elle doit élever au-dessus de lui-même ne constitue pas un péché. Donc autre est l'idée du péché, autre l'idée de la privation ou plutôt de l'absence de la grâce, ainsi expliquée. Donc de même que la première infusion de la grâce au sens des anges ne fut pas une rémission de leurs fautes, de même l'infusion de la grâce au sens du pécheur ne constitue pas d'une manière formelle la rémission du péché; la rémission du péché est logiquement liée avec elle par un décret divin, mais autre est celle-ci, autre celle-là.

Les scotistes tiraient de là la confirmation d'une vue très-importante. C'est que la *loi morale*, la loi naturelle est relative à l'acte moyen de l'homme, non à sa fin suprême. Autrement la grâce et la loi se confondant, ainsi que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, l'économie du christianisme serait détruite tout entière.

Toutes ces idées, qu'on peut regarder comme un commentaire de la fameuse Epître de saint Paul, tiennent, nous l'avons dit; à la théologie positive, plus qu'à la théologie scolastique. Seulement elles sont nées primitivement de celle-ci au sein de l'école franciscaine. Les théologiens qui regardent la grâce comme une sorte de *forme substantielle*, ou qui veulent faire passer le dogme à travers les catégories d'Aristote, *inclinent* (je dis *inclinent*, parce qu'ils n'ont en effet qu'une inclination retenue plus ou moins non-seulement par le dogme, mais par la logique du dogme) à ne faire de la grâce et de la loi, comme de l'âme et du corps, que deux points de vue distincts d'une réalité unique. C'est dire qu'ils inclinent à absorber l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel, l'Etat dans l'Eglise, et en même temps à regarder l'ordre surnaturel comme l'ordre naturel élevé à sa plus haute perfection, et à modeler l'Eglise sur l'Etat. De là l'importance énorme qu'ils donnent au dogme de la déchéance qui n'est pas sans doute, comme dans le luthéranisme et dans le jansénisme, la pierre angulaire de l'édifice religieux, mais qui a cependant une certaine primauté sur les autres dogmes. A côté de ce système qui est le système dominicain, tantôt contenu et admirablement pondéré comme dans saint Thomas, tantôt plus téméraire et peut-être plus logique, vient se placer un autre système. La grâce est encore une forme, mais une forme distincte; elle a sans doute des rapports intimes avec l'ordre naturel, mais elle n'est plus l'essence de l'ordre surnaturel, fin suprême de l'être fini ou plutôt moyen divin de le subordonner à sa fin suprême, elle l'ajoute à sa nature sans être, pour ainsi dire, l'âme de cette nature. En vertu de cette idée, les Franciscains rentrent plus aisément que les Dominicains dans les cadres de l'économie chrétienne, des traditions des Pères et des décisions des conciles; la déchéance cesse d'être la première idée que la foi présente à la croyance du genre humain; l'Eglise et l'Etat dénouent les chaînes qui les asservissaient l'un à l'autre; la grâce éclate dans le caractère fondamental qui la constitue, celui de la gratuité; le grand ternaire de saint Paul, la *nature*, la *loi*, la *grâce*, fait briller ses termes splendides sur l'histoire et sur la philosophie religieuse; mais aussi, à côté de ces avantages, de nombreux inconvénients qui tiennent à ce que Scot ne fait qu'une demi-réforme dans la scolastique et qui forcèrent ses successeurs à être plus résolus que lui pour concilier ses belles intuitions avec une correction théologique plus complète. Par exemple, les scotistes arrivaient par leur système à cette double conclusion qui est un peu implicite dans les écrits du maître,

nais qui est développée et défendue par Iiquæus (*Comment. in Scot.*, 4, dist. 16, quæst. 2); par Ockam (quæst. 4); par Gabriel (4, dist. 14); par Richard (3, dist. 31, rt. 1, quæst. 1); par Jean de Médina (*Codex de pœnitentia*); et indirectement par Durand (1, dist. 17, quæst. 10); mais contre laquelle s'élevaient Auriol (1, dist. 17, quæst. 1); Capreolus (1, dist. 17, quæst. 1); Vasquez (1-2, dist. 204, c. 2 et 19); Suarez, *De gratia*, lib. VII, c. 1); et Bellarmin (*De justificatione*, lib. II, c. 16). Cette double conclusion était, 1° que Dieu, en vertu de sa puissance absolue, peut remettre le péché tant originel que personnel habituel, sans infusion de la grâce, ou de quelque forme nouvelle; 2° que la justice ou la charité n'est pas opposée par la nature même de la chose, mais par la disposition divine, au péché mortel habituel: *Justitia seu charitas non ex natura Dei, sed ex divina voluntate et dispositione opponitur* (278). On ne peut se dissimuler, je crois, qu'il y avait au moins quelque difficulté à admettre ces assertions. La dernière surtout était grave. Le concile de Trente avait déclaré que la justice est quelque chose d'intrinsèque à l'homme. Il ne faut pas oublier en effet que, dans la Réforme, un des principes les plus essentiels est que l'homme est sauvé en vertu de quelque chose qui lui est tout extérieur et qui n'a pas de rapport vivant avec lui. Dans les conférences de Ratisbonne, Bucer disait, en parlant des *habitus* qui sont infusés en nous, que *cette justice rudimentaire n'est pas celle par laquelle nous sommes justes aux yeux de Dieu, de telle sorte qu'elle nous vaille la vie éternelle. En effet*, ajoutait-il, *elle est imparfaite, et elle ne satisfait pas à la loi de Dieu, tant que nous vivons ici-bas; il y a donc une autre justice, à savoir celle de Dieu, par laquelle nous nous confions au Christ qui nous confirme dans la confiance de notre salut* (279). Le même théologien revenait à la même idée dans son colloque avec le secrétaire de Charles-Quint, et il prétendait encore que cette justice que la foi, l'espérance et la charité nous confèrent, est trop imparfaite pour satisfaire à la loi de Dieu: Idcirco non possum fateri, justitia inhærente, quam fide, spe et charitate consequimur, nos justificari justosque esse, quia imperfecta est, nec legi Dei satisfacit. »

C'était là le point fondamental du protestantisme, et non pas, comme on l'a trop répété, l'adoration passionnée de la raison humaine (la raison était quelque chose de diabolique aux yeux de Luther). Le concile de Trente avait donc réagi contre l'excès du surnaturalisme de la grande hérésie du XVIe siècle. Il avait insisté sur l'inhérence à l'âme humaine de *quelque chose* qui la justifie aux yeux de Dieu, et sur l'impuissance dans l'œuvre du salut de la simple confiance du pécheur en une perfection qui lui serait tout à fait extérieure. Il déclare que la *cause de notre justification est cette justice par laquelle nous sommes renouvelés intérieurement* (*Conc. Trident.*, sess. 6, cap. 7); il ajoute que *dans la justification de l'impie, la charité est infusée, en vertu des mérites de la Passion, par le Saint-Esprit, au cœur de ceux qui sont justifiés, et leur reste inhérente.*

« Id tamen fit in hac impii justificatione, dum ejusdem Passionis merito per Spiritum sanctum charitas diffunditur in cordibus eorum qui justificantur atque ipsis inhæret. »

Il ajoute que *la simple foi, si l'espérance et la charité ne s'y joignent, ne nous met pas parfaitement avec le Christ et ne nous fait pas membres vivants de son corps;* et enfin il aboutit à cet anathème: *Si quis dixerit homines justificari, vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate quæ in cordibus eorum per Spiritum sanctum diffundatur atque illis inhæreat... anathema sit.* » (*Ibid.*, cap. 11.)

La doctrine du concile de Trente sur ce point est donc explicite et elle est la clef de voûte de ses décisions doctrinales contre la Réforme.

Sans doute, les scotistes acceptaient cette doctrine. Ils se faisaient même fort de plusieurs des décisions qu'elle consacre contre les thomistes. Appuyés sur elles, ils établissaient sans beaucoup de peine qu'il est difficile de regarder la grâce comme la *forme substantielle unique* dont la nature est la matière. Mais aussi les thomistes les invoquaient contre eux avec beaucoup de force; ils disaient que sans doute la grâce pourrait n'être pas *physiquement* opposée au péché mortel habituel, si elle ne consistait dans celui qui la reçoit qu'en une sorte de vague confiance en une perfection extérieure à lui; mais qu'une pareille proposition ayant été condamnée, il était indubitable, au point de vue catholique, que la grâce était dans l'âme une vertu active et féconde expulsant ce qui lui est contraire. N'en déplaise à Hiquæus, qui se fâche à propos de cet argument contre le thomiste Vasquez qui le faisait valoir avec beaucoup d'insistance, l'argument est très-fort. Je sais bien qu'il y répond avec un art assez ingénieux. Il dit: que la vertu propre à la grâce soit le résultat de sa nature ou d'une permission, d'une disposition libre de Dieu, en d'autres termes, qu'elle soit *physique* ou *morale*, qu'importe cette discussion métaphysique à l'économie du dogme positif? La grâce est toujours quelque chose d'inhérent à l'âme, ce n'est pas un *rapport* extrinsèque et infécond entre celle-ci et Dieu; c'est tout ce

(278) Ce sont les termes mêmes d'Hiquæus (*ibid.*)

(279) « Hanc tamen justitiam inchoatam non esse qua justi sumus apud Deum, ita ut propter illam vita æterna nobis debeatur: cum ex parte tantum et imperfecta sit, nec legi Dei satisfaciat, dum hic vivimus, ideo aliam in nobis, nempe Dei justitiam esse, qua Christo confidamus et fiducia salutis confirmemur. »

que le concile de Trente a défini contre Luther. Oui, sans doute, mais si l'on se place au point de vue de la métaphysique péripatéticienne, ou bien la grâce est la *forme* même de l'âme agissant dès lors physiquement dans tout ce qu'elle opère d'une manière interne, et alors il est difficile d'échapper au thomisme et à toutes ses conclusions; ou bien l'action de la grâce, dans la rémission des péchés, ne se rapporte à cette rémission que d'une manière tout extérieure, et Dieu justifie le pécheur par quelque chose qui n'est pas en lui. Et que les scotistes ne disent pas : Si ce *quelque chose* est en lui, ce *quelque chose* est encore lié *moralement* à la grâce; seulement ce quelque chose n'est pas à la grâce ce que l'*opération* est à la *forme substantielle*. Une pareille proposition est inadmissible tant qu'on s'en tient à l'ontologie péripatéticienne de la matière et de la forme.

En résumé, la doctrine de Scot a raison contre la doctrine de saint Thomas, sur un très-grand nombre de points très-importants; mais parce qu'en modifiant l'ontologie péripatéticienne, elle la conserve encore en grande partie, elle s'expose à verser du côté de nombreuses erreurs théologiques, et elle n'a qu'une voie pour y échapper, renoncer aux idées de *forme* et de *matière* pour l'explication du dogme de la grâce.

Il est à remarquer, du reste, que ces idées jouent déjà un rôle bien moins considérable dans l'école de Scot que chez les Dominicains. Quand les grands débats religieux du XVIe siècle furent venus, elles s'effacèrent plus encore, et les théories si diverses auxquelles elles avaient donné lieu, parurent perdre de leur vivacité. Une sorte de vague éclectisme, dont Suarez est le plus haut représentant, s'empara d'une foule d'intelligences. Il y eut des néo-thomistes et une *jeune école scotiste* (*juniores scotistæ*, dit avec rage le vieux Columbus), qui parlèrent de pactiser. Les fidèles mêmes des deux camps ne purent bien se reconnaître dans cette mêlée confuse, compliquée, éparpillée, qui atteste la fin d'une période intellectuelle. Nous en trouvons un exemple curieux dans la série de questions qui nous occupent.

La justice est-elle une forme réellement distincte de la charité? Saint Thomas avait résolu négativement la question (280). Il disait que les vertus naturelles disposent l'homme à sa fin naturelle qui est la possession de la lumière rationnelle, et que de même les vertus surnaturelles le disposent à quelque chose de meilleur, à la possession d'une lumière surnaturelle qui est la grâce. La grâce, dès lors, n'était plus, comme Pierre Lombard (*Sent.*, lib. II, dist. 26) et Alexandre de Halès (III part., quæst. 61, art. 4) l'enseignent, une vertu surnaturelle, mais l'essence d'où découle toute vertu surnaturelle.

(280) 1-2, quæst. 110, art. 3, et non pas comme le dit Iliquæus, quæst. 113.

« Ut Philosophus dicit, in VII *Physic.*, virtus est quædam dispositio perfecti; dico autem perfectum quod est dispositum secundum naturam. Ex quo patet quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexsistentem; quando scilicet unumquodque sic est dispositum secundum quod congruit suæ naturæ. Manifestum est autem quod virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus supra dictum est, sicut dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo et ad altiorem finem, unde etiam oportet, quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur lumen gratiæ : secundum quod dicitur (*II Petr.* I, 4) : *Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per hoc efficiamini divinæ consortes naturæ*; et secundum acceptionem hujusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale, ita etiam ipsum lumen gratiæ quod est participatio divinæ naturæ est aliquid præter virtutes infusas (281)... »

Ce raisonnement sur la grâce est fondé tout entier, on le voit, sur la doctrine péripatéticienne relative à la *nature;* ces sortes d'arguments, qui paraissent singuliers à nos habitudes modernes, sont très-fréquents dans saint Thomas; dans Scot, ils sont beaucoup plus rares; c'est que saint Thomas est le docteur qui a accommodé la théorie de la *matière* et de la *forme* à la théologie. La grâce est donc pour lui une forme, forme accidentelle sans doute quand on la considère en elle-même, mais qui joue le rôle de forme substantielle vis-à-vis des dispositions naturelles de notre âme, à peu près comme certaines vertus émanées des actes, tout en étant accidentelles dans les substances terrestres où on les trouve, jouent cependant en celles-ci le rôle de formes substantielles, dans les théories des alchimistes et des physiciens du moyen âge. Dans la pensée péripatéticienne la vertu est à l'âme, ce que le mouvement est au corps, une tendance, une disposition vers la *forme* ou vers la *nature* de l'être qui est aussi sa fin. Toute la morale antique repose sur cette théorie qui implique l'identification de la *loi* et de la *nature*. Cette morale se retrouva encore au moyen âge, et, ce qu'il y a de plus curieux, on tenta de la faire entrer jusque dans cette haute partie de la théologie qui est relative aux rapports de la grâce et de la charité. Saint Thomas s'appuyant donc sur cette maxime d'Aristote, que la vertu est une disposition à une nature donnée, estime que la charité, en tant que vertu, émane de la grâce, mais n'est pas la grâce, laquelle devient dès lors la *forme* ou l'*essence* à laquelle se rattachent les trois vertus infuses.

(281) Il s'agit des vertus intellectuelles et morales, la *prudence*, la *force*, la *tempérance*, etc.



Cette conclusion n'avait pas seulement contre elle le Lombard et Alexandre de Halès. Elle semblait, au moins, plus malaisée que l'opinion contraire à plier à un grand nombre de passages des Écritures. Celles-ci presque continuellement attribuent à la charité les effets de la grâce. L'Apôtre, dans la Ire *Epître aux Corinthiens* (XIII, 13), préfère la charité à tous les dons et la décrit comme leur source abondante: et ce texte décisif ne semble qu'une paraphrase des passages suivants : *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus ut filii nominemur et simus.* (*I Joan.*, III, 1.) — *Omnis qui diligit ex Deo natus est.* (*I Joan.*, IV, 7.) — *Dimittuntur ei peccata multa, quia multum dilexit* (282). Le langage du concile de Trente, pour ne point parler des Pères (283), que le Lombard et Alexandre de Halès confirment à cet égard, se prête peu, lui aussi, au système thomiste. Presque constamment la charité et la grâce y sont assimilées. Nous avons, plus haut, cité une phrase qui est significative à cet égard.

Après une longue discussion l'école thomiste fut obligée de renoncer à sa position; ou du moins ses adhérents les plus raisonnables la modifièrent. Suarez (*De gratia*, lib. VI, c. 12) déclare explicitement que l'opinion de saint Thomas n'a que des fondements dans la métaphysique naturelle, c'est-à dire dans la métaphysique d'Aristote, et non pas dans la tradition sacrée. Cependant il regarde comme probable que de même que la nature de Dieu est la racine de sa volonté et de son intelligence, de même la grâce, qui est destinée à donner un être divin à l'âme, soit la racine de la charité, de l'espérance et de la foi. On reconnaît dans cette conclusion celle de saint Thomas; mais déjà les prémisses (et en matière de scolastique les prémisses importent beaucoup) ont complétement changé. Richard (2, dist. 26, art. 1, quæst. 4), les nominalistes (284), Marsile (2, quæst. 17), Vega (lib. VII, *in Trid.*, c. 25), Gaspard Cassali (*De quadripartita justitia*, lib. I), Bellarmin (*De gratia et lib. arbitrio*, lib. I, c. 6) sont plus radicaux; en abandonnant les principes du thomisme, ils abandonnent aussi la conséquence et se rallient à l'avis de Duns Scot.

DISTINCTION XVII. — Laissons de côté la discussion qui s'élevait sur la question de savoir si les infidèles étaient obligés vis-à-vis du précepte de la confession, question que Scot, Richard (4, dist. 17, art. 2, quæst. 4) et plusieurs autres (285) résolvaient affirmativement, que Sotus (4, dist. 18, quæst. 1, art. 3), Medina (tract. 2, quæst. 7), Suarez (disput. 35, sect. 5) et Vasquez (in III part., quæst. 90, art. 2, dub. 1) résolvaient négativement. — Laissons de côté également le débat agité entre Alexandre de Halès (part. IV, quæst. 18 in 4, art. 3), Cajétan (1-2, quæst. 7.), Sotus (dist. 18, quæst. 2, art. 2) d'une part; saint Thomas (4, dist. 16, quæst. 3), saint Bonaventure (part. III, dist. 17), Richard (loc. cit.), Almain et Vasquez, de l'autre, sur le problème de savoir si les circonstances aggravantes doivent être confessées. Les premiers résolvaient le problème affirmativement, les seconds négativement. Duns Scot et Gabriel restaient neutres.

POTENTIA, *puissance*; terme de physique et de métaphysique. — L'histoire de ce mot serait presque une histoire suffisante de l'esprit humain au moyen âge. A l'origine, il exprime la puissance considérée comme simple possibilité logique. Mais lorsque les scotistes eurent attribué l'*actualité* ou l'*actu entitatif* à la matière, l'idée de la *puissance* commença à se transformer. On distingua la puissance objective et subjective : la puissance objective est l'état de la chose qui peut recevoir une qualité; la puissance subjective est quelque chose de plus. Suivant Scot ces deux puissances ne sont qu'un double aspect d'une même réalité qui peut se mouvoir elle-même, et qui par conséquent a une activité interne.

PRÆDICAMENTUM, *prédicaments*; terme de logique. — *Voy.* ANTEPRÆDICAMENTA.

PRÉSENCE RÉELLE ET TRANSSUBSTANTIATION ou EUCHARISTIE. — Il y a deux dogmes dans le catholicisme, qui avec celui de l'ordre surnaturel attirent immédiatement l'attention du penseur et même les plus secrètes puissances de l'âme: c'est le dogme eucharistique et le dogme trinitaire. Mais celui-ci s'adresse plus particulièrement à l'esprit vigoureux et réfléchi pour lequel les idées métaphysiques ont un certain attrait. Au contraire le dogme eucharistique est le centre lumineux de la vie pratique du Chrétien et pour ainsi dire l'inspiration la plus haute de son cœur. Peut-être est-ce aller un peu loin que de dire qu'il engendre tous les autres mystères de la foi : il faut craindre de faire au catholicisme une logique artificielle et de le soumettre, même dans l'arrangement méthodique de ses idées constitutives, aux vues humaines de l'esprit de système. Néanmoins la qualification de *dogme* générateur peut être laissée au dogme eucharistique, pourvu qu'on l'entende d'une manière suffisamment compréhensive. Certes le catholicisme attentivement considéré a cette propriété merveilleuse que tous ses articles se tiennent, non pas simplement par un rapport abstrait de principe à conséquence ou de conséquence à principe, mais par un lien vivant et interne qui porte l'esprit de l'un à l'autre, sans qu'il éprouve

(282) *Luc.*, VII, 47. — Cf. *Epist. ad Ephes.*, I, 4 : *Elegit nos in ipso ut essemus sancti et electi in conspectu ejus in charitate.*

(283) *Voy.* S. AUGUST., *De natura et gratia*, c. [illegible]; *De Trinitate*, c. 18, tract. 5 *in Epist. Joannis*; GREGOR., hom. 27; PROSPER, *De vita contemplativa*, c. 13.

(284) Cf. Ockam, Gabriel Biel, et l'école angélique qui se rattache à eux par P. d'Ailly, Gerson et Cusa.

(285) Cf. ANGELUS, *De confessione*, c. 2; ADRIANUS, *ibid.*

je moindre sentiment d'interruption et de discontinuité intellectuelle. Non-seulement les dogmes (et ceci est vrai de tous) ne se contredisent point et se tiennent, mais ils sont tous et chacun le point de vue les uns des autres. Ils présentent dans leurs rapports réciproques ce que j'appellerai une systématisation, une logique *psychologique*, qui n'appartient à aucune science. Et c'est même, pour le dire en passant, ce qui les a rendus éminemment propres à constituer le miroir vivant où l'âme humainea pu se voir elle-même, chercher en elle le secret de l'être ou de la métaphysique, et renouveler ainsi la philosophie, c'est-à-dire, le principe même des sciences et de la civilisation. Ce sera l'ensemble des idées révélées, qui en laissant tomber les voiles qui les couvrent à nos yeux mortels, transportera notre intelligence dans un milieu tout nouveau, le milieu de la vie éternelle, de l'épanouissement intégral de notre être. De là ce caractère particulier de leur enchaînement qui les rend toutes génératrices à l'égard les unes des autres; chaque mot du symbole, je dirai plus chaque mot de l'Evangile est comparable à la manne symbolique qui avait tous les goûts.

Néanmoins parmi les articles de foi, il en est qui frappent plus sensiblement l'âme humaine suivant ses habitudes et ses diverses époques. Au XIIIe siècle et même au XIIe, alors que le goût de la métaphysique et de la métaphysique appliquée à la théologie se fut répandu, le dogme trinitaire fut le grand objet des recherches et des discussions; du moins on s'interrogea pour savoir comment il fallait modifier la métaphysique reçue pour l'accommoder aux nécessités de ce dogme. Aux XIVe et XVe siècles l'idée de la grâce et de l'ordre surnaturel s'ajouta très-visiblement au dogme trinitaire; mais au début du moyen âge l'esprit humain n'était pas suffisamment initié à la vie intellectuelle et surtout à la réflexion méthodique sur ses propres idées pour discerner nettement les nécessités logiques, soit de la grande notion de la grâce, soit même de la notion trinitaire. Aussi ne voyons-nous pas que ces deux notions donnent lieu à aucun débat suivi et qui fasse sensation. Toutes les discussions avortent dans l'indifférence générale jusqu'au moment où le bon sens vulgaire, cette négation de la raison, pose des conclusions systématiques contre le dogme eucharistique et suscite contre lui la raison elle-même qui en défendant ce dogme est contrainte de se chercher, de se formuler et d'aboutir à une certaine philosophie.

Nous montrerons plus loin quels noms et quels systèmes se rattachent à ce mouvement. Ici nous nous proposons simplement de montrer que la philosophie issue d'une pareille discussion devait avoir des destinées très-différentes de celles des doctrines enseignées auparavant dans les écoles monacales épiscopales, ou à la cour, comme un des souvenirs des vieux systèmes du monde gréco-romain disparu.

Elle devait avoir des destinées différentes pour deux raisons.

L'enseignement des écoles ne s'adressait qu'à un petit nombre; et ce petit nombre lui-même, une fois arraché aux nobles préoccupations de ses souvenirs et de ses études, était obligé de faire abstraction de ces idées classiques qui ne pouvaient lui servir que très-indirectement dans la conduite des âmes. Il y eut des écoles très-florissantes au IVe et au Ve siècle, c'est-à-dire au moment où le vieil empire romain, qui n'existait plus que de nom, laissa la Gaule à sa propre initiative; il y en eut de plus florissantes encore au VIIe siècle, alors que les disciples de saint Colomban remuaient l'Austrasie, avec la perspective d'une grande mission à accomplir chez les Barbares d'outre-Rhin. Là vivaient non-seulement la piété ardente et le prosélytisme, mais les études les plus encyclopédiques et les plus littéraires : ces deux mots sont justifiés par des faits et par des textes. Ces saints héroïques, qui luttaient contre les tyrans et se préparaient à parcourir les sombres forêts de la Germanie, avaient d'incroyables raffinements de délicatesse intellectuelle. Ils savaient mourir pour la croix, mais la musique et les vers étaient un besoin pour ces rudes anachorètes qui n'avaient pas toujours du pain. Les études philosophiques n'étaient pas plus dédaignées que les exercices de littérature dans ces monastères où les femmes même imitaient Horace et lisaient Platon. Néanmoins, s'il est sorti de ces camps volants de la civilisation des légions de martyrs poëtes et d'apôtres musiciens, il n'en est pas sorti un seul aperçu philosophique qui se soit popularisé ou même qui ait fait parler de lui et qui ait agité les intelligences. L'école du palais fut encore plus stérile, s'il est possible, à cet égard, et on s'en étonne peu quand on a pu constater, comme nous l'avons fait ailleurs, qu'elle était loin d'égaler celles de saint Colomban et de ses disciples. En vain, quand Charlemagne ne fut plus là, y eut-il une demi-résurrection littéraire. Tout se passa encore entre quelques beaux esprits, et le monde resta indifférent et froid à leurs discussions; il ne se douta pas même de leur existence. M. Cousin a retrouvé des textes de Raban-Maur et d'écrivains antérieurs à Raban, textes très-intéressants sur une des questions vitales que devait reprendre le XIe siècle ou plutôt qu'il devait rendre vitales, sur la question des universaux.

Ces textes prouvent qu'on a pu, au Xe siècle et même auparavant, interpréter Porphyre sans soulever la moindre agitation, et qu'ainsi sa fameuse phrase n'a pas eu l'honneur qu'on lui attribue, dans l'histoire et dans la philosophie officielles, d'avoir été le grand stimulant et, pour ainsi dire, le réveil-matin de la pensée moderne. Ainsi les vieux souvenirs de la philosophie grecque, voire même les souvenirs relatifs au problème des essences et des universaux, furent cultivés et cultivés vainement pendant six cents

s; et rien ne sortit pour l'intelligence blique de cette petite idéologie classique. ux ou trois moines en causaient sur le banc deste de leur jardin et ces savants débats vaient pas d'écho dans le monde. Ce n'est que ces exercices fussent complétement tiles; ils continuaient la chaîne de la lition philosophique, mais cette tradition it pour ainsi dire cristallisée. Si un grand ne s'était produit, si l'esprit philosophi- ne s'était éveillé sous un souffle mysté- ux que nous déterminerons bientôt, tes ces petites interprétations eussent peut-être la joie de quelques solitaires out aurait été dit; la tradition se fût peut- maintenue longtemps encore, mais une ition étroite, morte, improductive, vase ssoire aux germes qui devaient éclore, s incapable de créer ces germes ou ne de les développer par elle-même.

u contraire, supposez qu'un dogme im- tant, un dogme qui touche à la pratique, nié, et par cette négation suscite une phi- phie. Cette philosophie, évidemment, ne plus une simple curiosité pour quelques its désireux de se délasser de l'apostolat l'étude; elle correspondra à un besoin al, elle préoccupera les âmes, elle sera tée; au lieu de constituer un fait indi- el, elle constituera un fait social; en es termes, la pensée humaine entrera une phase nouvelle, la philosophie ra sa place dans les besoins généraux mps, elle deviendra un des éléments civilisation.

utez que le dogme eucharistique est ceux du catholicisme celui qui ren- le plus de mystères, et par consé- d'une part il soulève le plus facile- les doutes de ce grossier bon sens rête si souvent l'esprit humain aux res apparences de vérité, et qui l'em- d'arriver soit à la foi, soit à la philo- ; d'autre part, il se rattache par des vivants à toute l'économie du catholi- , de telle sorte que plus on le sonde, les nécessités logiques emportent loin lligence dans la voie philosophique où st entrée, et plus aussi les nécessités es des autres dogmes, en rapport avec montrent l'une après l'autre, empê- la philosophie une fois créée d'en r à sa forme première, et la poussant ours en avant de système en système. donc lui qui par sa complexité même, ar ses rapports avec l'ensemble des mys- s de la foi, est le plus capable d'avoir né à la pensée moderne cette impulsion ale qu'elle n'aurait pu trouver dans cinq es de grec relatives à un problème si trait, que jamais le moyen âge ne les comprises dans leur véritable sens.

La première idée, l'idée instinctive que omme se fait tout d'abord de l'être en néral est celle d'une unité logique et in- omposable. Cette idée est à la fois essen- lement opposée au dogme eucharistique toute philosophie. Elle est opposée au gme eucharistique, puisque, si l'être est une unité mathématique, la substance et les accidents deviennent, même divinement, inséparables, et que dès lors la disposition de la substance du pain et du vin dans la per- manence de leurs accidents implique contra- diction. Elle est opposée à toute philosophie, parce que la philosophie est la science de l'être, et que s'il n'y a rien à dire de l'être, si- non qu'il est je ne sais quelle unité abstraite et logique, la philosophie ou du moins la métaphysique est achevée en un seul mot et ne peut devenir une science complète, c'est-à-dire un ensemble de théories.

Non-seulement cette conception de l'être ne permet pas une culture véritablement philosophique, mais elle ne conclut qu'à une science tout empirique, recueil d'observa- tions faites au hasard; en effet elle ne donne lieu à aucune grande hypothèse que l'ex- périence soit appelée à justifier ou à dé- mentir.

En d'autres termes, la période intellec- tuelle qui conçoit l'être comme une unité logique est pour l'individu, comme pour l'humanité, ce que l'on pourrait appeler la période du *bon sens* ou du sens commun, en tant que le bon sens ou le sens commun se distingue de toute étude vraiment philoso- phique et scientifique.

La philosophie n'est donc pas, comme on l'a trop souvent répété, le simple développe- ment du sens commun; partout au contraire elle apparaît, ainsi que la science, comme s'opposant, par une rupture plus ou moins violente, aux premières lueurs qui le cons- tituent.

L'économie politique, pour prendre un exemple, s'est constituée presque sous nos yeux; du moins elle date du XVIIIe siècle. S'est-elle constituée par le simple recueil de quelques observations auparavant détachées des financiers et des hommes d'Etat? Nulle- ment: elle a marqué sa naissance par une idée qui au premier abord choque toutes les idées ordinaires, tous les préjugés reçus, à savoir que le numéraire est un *produit* qui n'a ni plus ni moins de valeur que les autres. Le *sens commun* concluait au système de la balance du commerce; la science nia radicalement ce système, et elle arriva suc- cessivement à l'idée de *produit*, puis à celle de *valeur*, en élargissant d'école en école sa négation.

Ce que nous disons, l'histoire à la main, de l'économie politique, est vrai de toute science et plus encore de la philosophie.

L'homme n'est pas placé *naturellement* à un point de vue philosophique et scientifi- que; il lui faut une révolution intérieure pour y arriver.

C'est là une vérité de *fait* que les théories doctrinaires sur le progrès continu, en subs- tituant partout l'idée d'*évolution* à celle de révolution, ont couvertes d'une ombre épaisse, mais qui n'en est pas moins at- testée par tous les documents.

Il y a donc toujours lieu à se demander sous l'empire de quelles circonstances s'ac- complit le passage de l'état de sens commun

à l'état philosophique, soit dans l'intelligence d'un individu, soit dans l'intelligence d'une nation. Et c'est précisément ici qu'intervient, lorsqu'on se pose cette question pour l'histoire de la pensée humaine au moyen âge, la grande discussion qui le remua si profondément au XIe siècle sur les accidents eucharistiques.

L'hérésie de Scot Erigène n'avait produit quelque sensation que dans ces écoles que favorisait Charles le Chauve; elle n'eut que la valeur et les effets d'un phénomène individuel. C'est qu'elle n'était que l'application au dogme catholique d'une doctrine qui existait purement et simplement dans la tradition des savants et des lettrés. L'hérésie néo-platonicienne du docte bel-esprit qui était l'oracle d'une cour à moitié barbare, passa comme un météore et ne souleva que quelques réfutations qui n'eurent pas de suite.

Il n'en fut pas de même de l'hérésie de Bérenger de Tours. On l'a comparée à celle de Scot Erigène, et cette comparaison est assez naturelle, quoique peu exacte au point de vue de la théologie positive. Théologiquement toutes les hérésies se tiennent et se ressemblent : leur résultat commun est de briser l'unité de l'Eglise; et de plus, comme nous l'avons déjà dit, il y a une harmonie plus que logique, une solidarité vivante et psychologique entre toutes les parties du dogme révélé. Qui l'entame sur un point est déjà hors de son enceinte. Sous ce rapport, on peut donc rapprocher, sans trop choquer les vraisemblances, l'hérésie de Bérenger de celle de Scot Erigène, comme on peut la rapprocher de celles des diverses sectes protestantes.

Mais, philosophiquement, ces assimilations sont complétement fausses. Autre fut le point de vue de Scot Erigène, autre celui de Luther et de Calvin, lorsqu'ils violèrent la vérité catholique sur le grand sacrement.

Luther et Calvin invoquaient une raison religieuse; ils partaient de la négation de l'ordre naturel vis-à-vis de l'ordre surnaturel et de la grâce. Ils niaient la présence réelle en vertu du principe qui leur faisait nier l'efficacité des indulgences, et en général de toute action humaine.

Scot Erigène aboutit à sa demi-négation timide et embarrassée, à travers les données néo-platoniciennes. Il réduit la présence surnaturelle du corps sacré sous les espèces à l'omni-présence de Dieu dans le monde. Il fait tellement de celle-ci je ne sais quelle substance de tout être, que la *présence réelle* n'a en quelque sorte plus de place assignable; en d'autres termes, sa thèse est pour ainsi dire la thèse de Luther renversée.

Bérenger, répétons-le encore, refuse de croire à la transsubstantiation, parce que l'être lui apparaissant comme une unité strictement logique, les accidents lui semblent essentiellement inséparables de la substance, de telle sorte que tant que les accidents du pain et du vin demeurent, la substance du pain et du vin subsiste nécessairement avec eux. Sans doute, il en appelle à l'autorité de Scot Erigène et même de Platon; surtout il invoque saint Ambroise et saint Augustin; mais il ne voit dans tous ces écrivains qu'une raison.... qui n'y est pas et qu'il résume lui-même en ces termes, après l'avoir présentée sous les formes les plus différentes : *Eis qui vecordes non sunt omnino, est perceptibile nulla ratione colorem videri, nisi contingat etiam coloratum videri.*

C'est même ce qui explique comment il se fait que plusieurs historiens ont cru que Bérenger s'est borné à nier la *transsubstantiation* en respectant la *présence réelle*. En effet, il ne nie celle-ci qu'en quelques endroits et comme vaincu par la logique d'une négation antérieure qui s'attaque à celle-là. Plusieurs de ses disciples, au témoignage de Guitmond, respectaient la présence réelle et ils s'arrêtèrent à cette curieuse hérésie que l'on connaît sous le nom de système de l'impanation.

Du reste, ce principe que l'être est constitué par une unité abstraitement logique, et dès lors mathématiquement indécomposable, n'est pas encore dans Bérenger un nominalisme systématique et réfléchi. Il l'est si peu, que le dur théologien n'invoque presque jamais les philosophes, et que lorsqu'il les invoque il se déclare, non pas péripatéticien, mais partisan de Scot Erigène et de Platon. Son système n'est pas cependant très-éloigné du nominalisme de Roscelin, mais c'est un nominalisme tout instinctif.

L'hérésie de Bérenger souleva contre lui une immense réaction. Des conciles s'assemblèrent; la passion populaire s'en mêla; tous les théologiens du temps, et non pas seulement les beaux esprits, mais les esprits apostoliques, entrèrent dans la lice. Lanfranc, Adelmanne, Hugues de Breteuil, Guitmond, Durand de Troam, c'est-à-dire toutes les célébrités du temps, écrivent contre l'hérésiarque. En général, ils le suivent sur le terrain qui est celui de la théologie posi-tive et des autorités; mais déjà un des di-ciples les plus illustres de l'abbaye du remarque que la source des erreurs de renger est son peu de philosophie : *Sed c per se attingere philosophiæ secreta non p-set*, dit-il en termes explicites. Quant à La-franc, vis-à-vis de cette affirmation brutal que la substance et les accidents sont mathématiquement inséparables, il pose une affirmation contraire : à savoir, que cela serait vrai, si l'*être* était une unité abstraite, mais qu'il y a en lui duplicité d'éléments. Cette affirmation est vague encore sans doute, mais elle prendra un corps et une souveraine importance dans le plus illustre des disciples de Lanfranc; je veux parler de saint Anselme. Saint Anselme reprend contre les successeurs de Bérenger, portant les principes de leur maître sur le terrain du dogme trinitaire, l'exemple même qu'invoque le célèbre écolâtre de Tours. Celui-ci avait dit que la *couleur* ne peut être vue si

l'on ne voit du même coup l'*objet coloré* : *Nulla ratione colorem videri, nisi contingat coloratum videri.* Saint Anselme dit : *Ces dialecticiens de notre temps, bien plus, ces raisonneurs hérétiques pour qui les universaux ne sont que des mots,* LA COULEUR QU'UN CORPS COLORÉ.... *doivent être entièrement bannis de tous les débats sur les questions spirituelles.* (S. ANSELM., *De fide Trinitatis.*)

On voit donc que c'est le dogme eucharistique qui a jeté l'esprit humain du terrain immobile du *sens commun* sur le terrain *des spéculations philosophiques ; mais une fois* engagé sur ce terrain, il ne l'a pas abandonné, et nous allons en trouver la preuve dans les discussions entre les thomistes et les scotistes qui remplirent le XIV° et le XV° siècle.

Trois questions étaient surtout débattues entre les thomistes et les scotistes :

1° Comment le corps de Jésus-Christ peut-il être sous les espèces sensibles?

2° Comment peut se faire la transsubstantiation ?

3° Comment les espèces peuvent-elles être sans sujet?

1re question. (SCOT, dist. 10, lib. IV.) — 1° Saint Thomas soutenait que le corps du Christ ne change en aucune manière lorsque le pain est transformé en sa substance :

« Substantia corporis Christi secundum suum esse hic, non est terminus hujus conversionis, sed sola substantia corporis Christi, cui accidit esse hic. »

Scot rejette cette opinion de saint Thomas qui tendrait, suivant lui, à nier ou à altérer, en le rendant tout à fait inintelligible, le dogme de la présence réelle.

Et il est mené par là à une formule presque cartésienne, à savoir que sans l'introduction d'aucune forme absolue dans le corps impassible du Christ, il y a cependant en lui une sorte de mutation :

« Sed dato quod ista mutatio sit in corpore Christi, quid est illud novum in eo, per quod modus est hic sub speciebus, ubi prius non fuit? Respondeo quod non est aliqua forma absoluta, sed tantum respectus extrinsecus adveniens contingenter consequens extrema posita in esse. » (Lib. IV, dist. 10, quæst. 1.)

Ainsi il y a changement sans forme qui intervienne. Et Scot en donne lui-même un exemple : « Posito enim ligno et igne, sine aliquo alio in ligno vel in igne, facta approximatione debita per mutationem vel motum ad ubi, sequitur contingenter calefactio....... »

2° Duns Scot soutient avec saint Thomas contre Henri de Gand que le corps de Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel a bien réellement de la quantité, mais que cette quantité est sans le prédicament de la position ; c'est-à-dire qu'elle se trouve sans les rapports extrinsèques qui existent naturellement entre un corps et ceux qui le contiennent. « (Deus) facere potest quod aliquod corpus in partibus ejus non habeat ordinem ad partes loci, etsi natura hoc non possit. » (Lib. IV, dist. 10, quæst. 1.)

Ainsi la *position* tombait, comme prédicament, de son rôle absolu : rôle qu'elle joue dans le système de Ptolémée, où le *lieu* semble être considéré comme tenant à l'essence même des choses et n'étant point une simple relation.

3° C'est par cette même considération que se résout un autre problème et que s'explique une des discussions que l'école scotiste soutenait contre les thomistes. Le corps du Christ en particulier et en général un corps peut-il être en plusieurs lieux par la puissance divine (286)?

Les thomistes répondaient : quantitativement, non ! Les scotistes disaient avec Hugues (*De sacr.*, lib. II, part. II, cap. 8) : « Qui fecit unum corpus esse in uno loco, fecit sicut voluit, et si aliter voluisset, aliter fecisse potuisset. »

Mais d'où cette divergence d'opinions? Les scotistes remarquaient que leur sentiment était plus près du dogme, sinon plus orthodoxe. Ainsi au témoignage du commentateur Cavellus, il était devenu le sentiment communément adopté par l'école (287). D'après saint Augustin et Lyran, le corps de Jésus-Christ, le même qui est au ciel, avait apparu quantitativement ; donc la possibilité de sa puissance, non pas définitive et sacramentelle, mais réelle et corporelle, était de foi. Les scotistes regardaient les thomistes comme n'adoptant la présence réelle que sous l'impulsion du dogme et à travers une contradiction philosophique : la pluralité dans l'existence *définitive* et sacramentelle étant tout aussi difficile à admettre que la pluralité dans l'existence corporelle et quantitative.

L'argument philosophique des scotistes était celui-ci : Le *lieu* est une relation tout extrinsèque, et qui n'emporte point avec lui une forme absolue résidant dans la substance qui est par lui mesurée. Donc il n'y a pas contradiction absolue aux yeux de la raison (et le témoignage des sens et de l'imagination doit être ici compté pour peu de chose) à ce que le même corps soit présent à des lieux différents. La multiplicité des lieux pour un seul corps n'est pas plus impossible que la

(286) L'opinion scotiste paraît avoir triomphé ; car Cavellus dit : « Solvit argumenta D. Thomæ, Egidii et aliorum, contra replicationem unius corporis in diversis ubi dimensive. Solutiones sunt claræ, singulares, quas communis schola in hac materia sequitur. »

Pour l'appuyer, Scot fait remarquer qu'un agent agit à distance, ce que ses adversaires niaient; de cette négation ils concluaient que le même corps pouvait subir divers phénomènes en différents lieux.

(287) C'était noter l'opinion d'Ockam, d'Alexandre de Halès, de Mayronis, de Parisicus et des nominalistes. Saint Bonaventure, sur cette question, était thomiste. Le sentiment de Scot était ici l'extrême contraire de celui de Luther et de Calvin.

multiplicité des perceptions qui réfléchissent un même objet (288).

En un mot, le lieu est quelque chose de tout relatif et qui, ne ressortant point d'une forme absolue des substances, peut varier sans que celles-ci varient et se multiplier sans que celles-ci se multiplient.

Le dogme de l'Eucharistie tend donc à confirmer Scot dans cette opinion contestée par les thomistes, qu'il faut distinguer entre les relations intrinsèques et les relations extrinsèques (289).

Or l'admission des relations extrinsèques n'est-elle point une négation implicite de la métaphysique péripatéticienne?

Ces relations ne se fondent sur rien d'essentiel dans l'être qu'elles dénomment, ni sur sa forme, ni sur sa matière. Elles tiennent, comme le disent expressément les scotistes, à ses principes individuels, c'est-à-dire à une entité qu'Aristote n'avait pas admise et ne pouvait admettre.

Les six derniers prédicaments, ce que Gilbert avait appelé les six principes, constituaient, suivant Scot, ces relations extrinsèques. De là les aphorismes scotistes : « Actio, de genere actionis, est relatio extrinsecus adveniens transmutantis ad transmutatum. » (Les scotistes qui disaient qu'avant eux la théorie de l'action avait été très-incomplète, *nec ipsam satis perspectam*, distinguaient avec soin l'action proprement dite de l'opération immanente qui est à proprement parler une propriété.)

« Passio est respectus extrinsecus adveniens transmutati ad transmutans.

« Ubi est respectus extrinsecus adveniens corporis contenti ad locum continentem. »

Grandes difficultés sur cet article. Comment distinguer le *situs* et l'*ubi?* Plusieurs scotistes, surtout les *deux nouveaux*, et de plus Suarez, proposaient de les assimiler. Columbus dit avec Bonet (*ingeniosus scotista*) :

« Differentiam ubi et situs in eo esse positam quod ubi est præsentia rei præscindens a quovis modo se habendi in ipso loco : situs autem est modus determinativus præsentiæ ubicalis, sive modificatio coexsistentiæ, nedum partis ad partem, verum etiam coexsistentiæ totius locati ad latum locum, ut sessio, statio, etc..... ubi sejungi potest ab omni situ, ut patet de ubi corporis Christi in Eucharistia, quod omni situ spoliatur (290). » (Columb., *Logic.*, lib. III, quæst 8, art. 5.)

Le *quando* comme l'*ubi*... ce n'est pas une simple dénomination extrinsèque qui se rattache à la forme du temps :

« Habitus est relatio extrinsecus adveniens indumenti aut ornati ad indutum et ornatum. » (Une sorte de milieu entre la chose qui est possédée et celui qui la possède, comme l'action est un milieu entre l'agent et le patient.)

Les thomistes pensaient que la relation était spécifiée par ce qui la fonde. Car, suivant eux, donner l'être et donner la forme ou la spécification, c'était tout un. Il n'y avait jamais qu'une relation, quels que fussent les termes, dans un même fondement. Ainsi une seule paternité, quel que fût le nombre des fils.

A ce sujet les thomistes distinguaient l'être et la forme. (Scot, lib. IV, dist. 12.) Une chose peut recevoir son être d'une autre sans recevoir au même titre sa spécification interne (291).

4° D'autres questions moins graves étaient encore soulevées. Notons celle-ci : L'œil glorifié peut-il voir le corps du Christ dans le sacrement de l'autel? Les scotistes disaient non; les thomistes, oui. On comprend d'ailleurs *a priori* comment les scotistes prouvaient que le corps contenu sous les espèces avait les propriétés de ce même corps résidant au ciel. L'*ubi* étant une relation extrinsèque ne détruisait point l'identité interne et radicale de ces deux corps qui n'en étaient qu'un. En même temps ils essayaient de prouver que la démonstration thomiste de la même vérité de foi n'était pas admissible. Le principe de cette démonstration était que le mode sacramentel et le mode naturel sont semblables de toute nécessité. Ce principe n'était pas admis par les scotistes.

II° question (dist. 11). — La transsubstantiation est-elle possible? Non, pouvait-on dire au nom du péripatétisme : car la transsubstantiation est une mutation, et toute mutation demande un terme commun dont l'absence est impliquée dans l'idée même de transsubstantiation.

Scot répond fort bien que la transsubstantiation n'est pas une mutation; et que l'idée de transsubstantiation n'entre pas et ne pouvait entrer dans l'esprit d'un philosophe qui, en affirmant l'éternité de la matière, niait la possibilité de la création.

Cependant il y avait plusieurs scolastiques qui avaient tenté de se rapprocher, dans l'explication de ce fait surnaturel, de la

(288) La formule des scotistes, à ce sujet, était celle-ci : « Quantitatem esse rationem occupandi locum, non proximam et formalem, sed remotam et fundamentalem : in uno autem fundamento fundari queunt plures relationes, ut in qua potentia generandi activa plures relationes paternitatis ad plures filios ab eodem patre genitos. » (Columb., lib. V *Phys.*, quæst. 29, art. 4.)

(289) Cette opinion, du reste, s'appuyait encore, dans son principe, sur des faits surnaturels. On citait l'exemple des jeunes Hébreux mis dans la fournaise. L'action du feu paraissait une relation extrinsèque, puisqu'elle ne résultait pas nécessairement de la double existence des termes absolus qu'elle ne rapprochait que d'une manière contingente. (Columbus.)

(290) On objectait; mais alors le *situs* est un mode et non une relation. Mode relatif, répliquaient les scotistes. Il faut remarquer que Descartes n'admet que de pareils modes. Le scotisme, dans cette partie de ses théories, est donc un pas fait vers le cartésianisme.

(291) Toute cette doctrine de la présence corporelle et quantitative du corps de Jésus-Christ était fort à cœur aux scotistes : ils la déclaraient présentée par son auteur *ea facilitate et dexteritate... ut nihil videatur superesse.* (Cavellus, *Schol.*, p. 613; report. Paris.)

donnée péripatéticienne et de défendre sa réalité par les dogmes d'Aristote.

Saint Thomas disait, contre ceux qui prétendaient que le pain persistait substantiellement après la consécration ou qu'il se résolvait dans la matière première, tellement qu'il y avait véritable annihilation de ce pain :

1° Que la première opinion, outre qu'elle donnait à adorer du culte de latrie des objets créés et sensibles, renfermait une impossibilité radicale : car une chose ne peut être là où elle n'était pas, sans qu'elle change ou qu'une autre chose change par rapport à elle ; mais ce n'est pas, le corps du Christ qui change, car il faudrait qu'il se mût, dans cette hypothèse, en sens contraire ; donc... etc...

2° Que la seconde opinion est tout aussi fausse : car le pain ne peut se résoudre ni en la matière première qui n'a point d'existence actuelle en dehors de toute forme, ni dans une matière élémentaire, car alors cette matière élémentaire serait déplacée sur le corps du Christ, et ce mouvement qu'elle subirait se manifesterait de quelque manière.

Scot rejette cette double argumentation. Il admet, on le voit, une mutation réelle dans le corps du Christ, bien que cette mutation ne soit pas interne, mais s'effectue dans la relation extrinsèque de l'*ubi*.

En second lieu, il n'admet pas l'impossibilité de l'existence de la matière première. La foi seule nous assure de la transsubstantiation : « Hoc principaliter teneo propter auctoritatem Ecclesiæ, quæ non errat. » (Lib. IV, dist. 11, quæst. 3.)

Le système d'Ægidius, plus péripatéticien encore que celui de saint Thomas, était que la *forme* seule changeait dans la transsubstantiation : car la matière est de soi indistincte. Scot répond que la matière de telle substance n'est pas celle de telle autre et qu'elle en diffère non-seulement *specie*, mais encore *numero*.

Maintenant quel est le terme même de la transsubstantiation?

Sous ce rapport le dogme même de l'Eucharistie contenait une vérification importante de la métaphysique de D. Scot. Et Scot le remarque lui-même :

« Q[illegible]tum ad tertium principale, quis scilic[illegible] sit præcisus et formalis terminus trans[illegible]stantiationis, non possunt leviter assigna[illegible] ponentes unam formam in homine, quia [illegible] possunt assignare animam terminum form[illegible]am illius transsubstantiationis, quia secu[illegible]um eos et omnes, anima non est ibi sub [illegible]eciebus post consecrationem, nisi tantum [illegible]omitanter ; nec potest dici panis conve[illegible] in materiam nudam, quia materia nuda [illegible] est corpus, nec in accidentia, quia tunc [illegible] esset transsubstantiatio, sed aliqua mu[illegible] accidentalis. »

[illegible] était difficile aux thomistes et à Ægi[illegible] de se tirer de là. Ægidius dit que le terme de la transsubstantiation est la matière revêtue de la quantité : opinion facile à combattre. Saint Thomas, plus subtil, dit que c'est le composé de la matière et de l'âme intellectuelle, en tant que l'âme donne au corps son être corporel : *compositum ex materia et anima intellectiva... ut vero anima dat esse corporeum*.

Mais, outre que cela est contradictoire, on peut dire : « In triduo mortis anima non dabat aliquod esse materiæ corporis Christi, quia fuit separata... Sed in triduo si species fuissent consecratæ, fuisset vera Eucharistia. » (Dist. 11, quæst. 3.)

Peut-on dire que, dans la conversion du pain au corps de Jésus-Christ, il y ait annihilation du pain? Ægidius soutenait, au nom des principes péripatéticiens, qu'il n'y avait pas annihilation du pain, parce que la matière du pain était identique à celle du corps divin. On sait déjà que Scot rejette cette opinion. Il fait remarquer qu'elle impliquerait que Dieu ne peut, en aucun cas, annihiler un corps. Cavellus avoue que, sur cette question de purs termes, à son avis, Scot s'est contredit. Car, tantôt il veut que le terme d'annihilation soit inexact, car le *terminus ad quem* de la transsubstantiation n'est pas le pur néant ; tantôt il semble déclarer que ce terme n'est pas conforme à la foi et à la vérité (292). (Lib. IV, dist. 11, quæst. 4.)

III° question (dist. 12). — Comment les accidents eucharistiques peuvent-ils subsister sans sujet?

Ce problème théologique donne lieu à des innovations fort curieuses dans la métaphysique.

« L'accident peut-il exister sans sujet ? »

Si l'accident n'est que le simple mode de l'essence, il y a impossibilité absolue, et, en mettant toute la réalité de l'être dans la forme, comme le fait Aristote, on arrive à cette conclusion, que l'accident, séparé du sujet, ne saurait se concevoir.

Le dogme de l'Eucharistie, envisagé sous ce rapport, tendait donc à faire considérer l'accident comme n'étant pas un simple mode de l'essence ou de la forme, et, par conséquent, à établir une distinction entre l'*acte* et ces modes ; en d'autres termes, il introduisait dans la philosophie la notion vraie de l'activité ou de la force.

C'est cette conséquence féconde du dogme que D. Scot dégagea et entrevit.

Suivant lui, et en cela il se sépare de saint Thomas, l'inhérence de l'accident au sujet n'est point comprise dans l'essence même de l'accident ; en d'autres termes on ne peut considérer l'être de l'accident comme la simple conséquence de l'être de la substance, comme un de ses points de vue. Du moins cette inhérence essentielle, vraie des accidents relatifs, ne l'est pas des accidents absolus. Scot en conclut (conclusion un peu exagérée) que l'inhérence de l'accident au sujet n'est qu'un rapport extrinsèque.

(292) Cette dernière opinion était celle de la plupart des scotistes et de tous les nominalistes. Lychetus, Tataretus, Ockam, Gabriel, Albert, l'avaient aussi soutenue.



« Dicunt quidam (sanctus Thomas) quod cum unius compositi sit tantum unum *esse* quod est *esse* totius; sic quando aliquod accidens ponitur in subjecto, dum est in subjecto, non habet *esse* aliud; quam *esse* totius, quando vero separatur a subjecto Deus dat illi novum *esse* ut sit per se. »

On voit par là combien le dogme catholique devait être embarrassé du dogme péripatéticien. (Henri de Gand avait vainement essayé une solution.) Aussi Scot dit :

« Istud non capio, sicut enim unumquodque habet essentiam, ita et *esse* quia omnis essentia est actus, ut prius probatum est igitur (accidens) habet *esse* distinctum (293)... »

On objectait à Scot : « Nihil potest esse sine eo quod pertinet ad ejus definitionem. » A quoi il répondait que l'accident n'impliquait la notion de substance dans la définition que comme la notion de la cause prochaine, et que par conséquent il n'était point un mode logique de cette substance.

« Definiens vel est de essentia definiti, ut animal et rationale de essentia hominis, et ita est propositio vera necessario, quia nihil potest esse sine eo quod cadit in definitione ejus : sed hoc contingit dupliciter, vel ut additum necessario requisitum ad intellectum ejus et sic necessario coexigitur... ; vel illud additum ponitur in definitione alicujus ut causa ejus propinqua et extrinseca et sic potest definitum esse sine definiente tali et accidens sine subjecto, quia causalitatem omnis causæ extrinsecæ proximæ potest Deus eminenter supplere. » (SCOT, lib. IV, dist. 12, quæst. 1.)

Remarquons que le dogme de l'Eucharistie avait fait penser à quelques scolastiques et notamment à Ægidius Romanus que tous les accidents, dans l'Eucharistie, avaient pour fondement la quantité. C'était là du cartésianisme anticipé. Les nominalistes soutenaient que cela était vrai, mais que la quantité elle-même n'était pas un accident, sujet commun d'autres accidents, identique à la substance. Cartésianisme tout pur. Scot répond, en vrai leibnitzien: « La quantité ne peut être ni le sujet de tous les accidents, ni encore moins substance, car elle n'est pas active : *Nulla quantitas est de se activa...* » (*Ibid.*, quæst. 2.)

La discussion que nous avons déjà vue soulevée entre Scot et saint Thomas, au sujet de la notion d'activité, se poursuivait encore dans les autres problèmes particuliers qui se rattachent à la question si délicate de l'existence des accidents en dehors de tout sujet.

Comment agissent-ils et comment se manifestent-ils, eux qui sont en dehors de toute substance?

La réponse était fort simple pour les thomistes qui, confondant les notions de cause et de principe, plaçaient, non point dans la substance, mais dans la forme, le foyer de toute activité.

Elle se compliquait pour les scotistes qui regardaient la substance comme immédiatement active. De là des efforts nombreux pour résoudre la difficulté.

Scot distingue trois sortes d'actions : *Una quæ est sensibilis ad sensum, alia in contrarium corrumpendum, tertia in virtute substantiæ, generare substantiam.*

Il accorde aux accidents séparés les deux premières de ces actions qu'ils accomplissent en vertu de leur être formel; il leur refuse la troisième qu'ils n'effectuent qu'en vertu de la substance à laquelle ils sont attachés.

Il faut remarquer ici la distinction dont plus tard on a fait un si grand usage entre l'action formelle et l'action intentionnelle. Cette distinction était niée au nom de ce principe, que l'agent naturel n'avait qu'un mode d'action. Scot nie et la conséquence et le principe. Pour l'agent imparfait, dit-il, vous avez raison; non pour l'agent parfait qui se manifeste par les actions les plus multiples. Néanmoins il semble ailleurs (et c'est ainsi que l'entend Cavellus) n'attribuer cette diversité d'action qu'à la diversité des matières.

Remarquons néanmoins que, pour prouver la fécondité (en sens multiples) de l'agent, il s'appuie sur la fécondité inhérente au souverain Etre. Or, ici, cette multiplicité dans les actes ne peut, au point de vue chrétien, s'expliquer par les différences de la matière qui reçoit l'action. Voilà encore par où le dogme catholique transformait le dogme péripatéticien.

En résumé, soit au XIe siècle, soit aux XIVe et XVe, la notion de la présence réelle et de la transsubstantiation agit sur l'esprit humain, d'abord, en le forçant d'aboutir à une série de questions vraiment philosophiques; ensuite, en décomposant la solution péripatéticienne de ces questions, de manière à en faire sortir les principes ontologiques et théologiques de la philosophie et de la science modernes.

PRIVATIO, *privation;* terme de la physique ancienne et scolastique. On la définissait : *Terminus a quo generationis*, le terme d'où part la génération. — La forme soit accidentelle soit substantielle s'ajoutant à la matière, l'être n'est que puissance passive et nue, en possibilité logique vis-à-vis de ses états. C'est ce qu'on voulait dire en rangeant la *privation* parmi les principes des choses naturelles. Port-Royal et les cartésiens ont beaucoup raillé cette pauvre entité négative; elle n'est en effet d'aucun usage dans la vraie science des choses naturelles; mais elle était la conséquence parfaitement logique de la conception des anciens sur l'être en général.

PSYCHOLOGIE. — L'article sur la *Physique* et notre Préface nous dispensent d'entrer ici dans de grand détails. La psychologie au moyen âge n'a pas le rang premier que lui assigne la philosophie mo-

(293) Il résulte de ce mode d'argumentation une nouvelle preuve de l'existence actuelle de la matière. — Le dogme de l'Eucharistie conduisait donc encore par ce chemin au scotisme.



erme. Elle n'est qu'un chapitre de la *physique* parce que l'âme n'apparaît alors que comme l'*acte du corps* ou la *forme du corps humain*. Nous avons dû en conséquence rencontrer dans la physique même la plupart des questions que traitent nos psychologues contemporains, et nous connaissons déjà l'avis des docteurs sur ces questions.

Nous nous bornerons donc ici à résumer leurs idées principales à propos d'un problème fréquemment soulevé par eux et que nous poserons en ces termes :

De l'état de l'âme après la mort.

Si l'on a bien compris les différences de la doctrine thomiste et de la doctrine scotiste, on doit s'attendre à en trouver des traces nombreuses et importantes dans cette question.

Il paraît que quelques docteurs avaient affirmé que l'âme séparée ne peut pas même comprendre les *quiddités* qu'elle connaissait avant l'état de séparation. Car Scot traite fort au long cette question : *Utrum anima separata possit intelligere quidditates sibi ante separationem notas.* (Lib. IV *Sentent.*, dist. 45, quæst. 1.) Il est vrai, tous les docteurs orthodoxes étaient du même avis, notamment saint Thomas (*Summ.*, part. I, quæst. 89, art. 5; *Sent.*, lib. IV, dist. 5, quæst. 1) et Henri de Gand (294). Mais probablement quelques péripatéticiens outrés, allant dans la voie de saint Thomas bien au delà de saint Thomas lui-même, avaient enseigné que le *phantasma* étant absolument indispensable à la production de l'idée, toute idée même des objets déjà connus dans l'existence terrestre est *impossible* à l'âme séparée. Il semblerait au premier abord qu'on dût répondre, même en se plaçant au point de vue des faits péripatéticiens : Sans doute, toute espèce intelligible nouvelle est impossible dans l'état de l'âme séparée, mais n'oubliez pas que l'âme séparée ayant déjà fourni une carrière, et une carrière qui lui fournissait les *phantasma* et par conséquent le germe premier des *espèces*, a conservé ces espèces dans son intellect, lequel dès lors peut connaître, du moins dans les limites étroites qu'elles assignent à la compréhension. Rien de plus judicieux en apparence que cette réponse, et elle était celle des thomistes ; cependant, en y réfléchissant un peu, on trouve qu'elle est en contradiction avec l'ensemble du système. Il ne faut pas oublier en effet, que dans ce système où tout se lie étroitement, les intermédiaires sont absolument indispensables entre l'objet qui est connu et le sujet qui connaît, parce que l'intellect est une pure *puissance* qui a *besoin* d'être *mue* ou d'être poussée à l'*acte* par un moteur extérieur. Voilà pourquoi les *espèces* sont nécessaires, mais les espèces elles-mêmes peuvent n'être dans l'intellect qu'à l'état de *puissance;* en effet, je connais actuellement un corps ou, pour parler avec plus d'exactitude, j'y pense actuellement. La scolastique conclut qu'il y a en moi l'*espèce intelligible* qui me permet d'y penser, et qu'elle est en moi *actuellement;* mais je cesse d'y penser, je n'anéantis point par cette cessation l'entité qui existait tout à l'heure ; seulement elle n'est plus qu'en puissance. De là nécessité du *phantasma* pour la faire repasser à l'existence ou à l'actualité. En d'autres termes, le premier intermédiaire de l'espèce étant exigé, parce que l'idée est en nous tantôt actuelle, tantôt possible, la même alternative d'*actualité* et de *possibilité* qui se trouve dans les espèces, demande pour elles-mêmes un second intermédiaire. Une entité fictive conduit à une autre, par un enchaînement merveilleux, et pourtant naturel et logique. Exemple curieux des créations arbitraires des scolastiques : ils ne s'y sont pas jetés, on le voit, pour le plaisir de réaliser des abstractions et parce qu'ils s'imaginaient que tout ce que l'esprit peut concevoir, définir, supposer, rêver, existe dans la nature tel que l'esprit l'a rêvé, supposé, défini, conçu. Du moins cette erreur étrange fut extrêmement rare. Mais une métaphysique empruntée au spectacle des objets extérieurs conduisait tout d'abord à une première réalisation d'un concept abstrait, celui de la *puissance pure* ou de la *matière*. Cette réalisation n'était pas volontaire; il faut y voir le résultat forcé d'un point de vue inexact ; mais une fois entrée dans les intelligences, elle les conduisait par une voie fatale à une longue série de créations où elles ne voyaient que des postulats d'une inéluctable logique.

Quoi qu'il en soit, nous trouvons dans Scot une mention très-nette, quoique très-courte (Scot ne présente jamais ses adversaires que de profil), de l'argumentation que nous venons de résumer.

Après avoir posé la question, il ajoute au nom de l'école péripatéticienne pure qu'il va combattre :

« Quod non de anima *phantasmata se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum.* Sed sensus non potest aliquam sensationem habere, nisi moveatur a sensibili : ergo nec intellectus aliquam intellectionem, nisi moveatur a sensibili, sed tunc non movebitur a phantasmate. » (Scot, loc. cit.)

Et un peu plus loin, après avoir posé sa propre opinion qu'il appuie (chose notable) beaucoup moins sur une citation d'Aristote, que sur un texte de Boëce et un verset de l'Écriture, il dit :

« Contra hoc videntur aliquæ dubitationes. Primo quia si multæ species intelligibiles sint conservatæ in intellectu, aut quælibet movebit ad intellectionem, vel ad considerandum objectum repræsentatum per ipsam, vel nulla. Primum est inconveniens, quia non convenit intelligere multa distincte :

(294) Henric., quodlib. 4, quæst. 7. — Cf. Godefr. quodlib. 9, quæst. 9; Occ., lib. IV, quæst. 2, 3, art. 1; — Bellarm., lib. II De purgat.)

ergo relinquitur secundum quod nihil continget intelligere. »

En d'autres termes, si l'espèce intelligible, conservée dans l'entendement, suffisait pour expliquer à elle seule la connaissance actuelle, nous aurions à la fois une multitude de connaissances *actuelles* : nous saurions distinctement et à la fois une multitude de choses, ce que l'expérience dément. Donc les espèces intelligibles ne sont conservées que dans un état tout potentiel qui réclame une cause extérieure pour passer à l'acte.

Scot répond faiblement à cette objection au point de vue des données péripatéticiennes, ou plutôt il sort de ces données et il en sort complétement pour répondre ; il déclare, en effet, que l'objection n'en est pas une, car, dit-il, elle se représenterait aussi, si elle était fondée, dans la question de la connaissance actuelle de l'âme jointe à un corps. N'arrive-t-il pas souvent que l'âme dans cette vie est sollicitée par plusieurs *phantasma?* Elle choisit pourtant. Pourquoi ? parce qu'il y a en elle une *force* ou une *inclination* interne. C'est cette *force*, cette *vertu*, cette *inclination* interne qui expliquent son opération intellectuelle ; elles l'expliquent pareillement dans l'état de séparation.

Citons les paroles même du Docteur subtil : « Dico quod objecta præsentia habitualiter vel sunt æque motiva intellectus, vel aliquod ut efficacius motivum ejus quam alia. Si primo modo, et cum *hoc poneretur æqualis inclinatio intellectus* ad quodlibet illorum, nullum illorum prius intelligeretur quam aliud : sed hypothesis est impossibilis. Si autem aliquod efficacius motivum, oblata inclinatione majori ad unum objectum quam ad aliud, quod est efficacius motivum prius movebit et prius intelligetur. Pensatis ergo hinc et inde virtute motiva et inclinatione apparet quod prius intelligetur. » (Scot, loc. cit.)

Cette argumentation suppose évidemment que Scot admet dans l'intellect humain non-seulement une réceptivité, mais une activité réelle et même une activité déterminée, qu'on l'entende bien, une activité qui, au lieu de recevoir d'ailleurs le principe de sa direction, le trouve en elle-même ; et c'est ainsi en ce sens que l'interprète son commentateur Hiquæus : « Ex vi talis inclinationis, » dit-il, « ab intrinseco determinatur (intellectus) ad actum » (295).

Seulement, Scot et Hiquæus se placent involontairement par cette théorie en dehors du cadre officiel de l'idéologie péripatéticienne. Celle-ci n'admet qu'une intelligence *mera potentia*, qui reçoit du dehors, *ab extrinseco*, toutes ses déterminations. Mais bientôt nous allons trouver nos docteurs franciscains bien autrement infidèles à la pensée du maître qu'ils invoquent en le détrônant à leur insu.

Il s'agit de savoir maintenant *si l'âme séparée peut acquérir la connaissance d'un objet qu'elle ne connaissait pas auparavant.*

Ici nous trouvons toute l'école en emoi, partis contre partis, écoles contre écoles, et quelquefois même les disciples contre les maîtres.

D'un côté Alexandre de Hales (*Summ.*, part. II, quæst. 26), saint Bonaventure (2, dist. 3, art 2, quæst. 1), Richard (art 6, quæst. 2). Scot (4, dist. 43. quæst. 2), Ockam (4, quæst. 12, art. 2), Gabriel (in can., lect. 31), Grégoire (2, dist. 7, quæst. 1, art. 1), Le Chaire, Lychetus, Molina (part. I, quæst. 55, art. 2). De l'autre Henri de Gand (quodlib. 10), saint Thomas (*Summ.*, part. I, quæst. 89, art. 1) et ses disciples les plus fidèles, entre autres Cajétan. Les coïmbrois (tract. *De anima separata*, disput. 3, art. 5) n'avaient pas voulu le suivre sur un terrain qu'ils jugeaient difficile et périlleux.

Suarez (296), à son habitude, prenait une position intermédiaire et tendait à tous les camps des mains plus conciliantes que logiques.

Remarquons en passant que la doctrine de saint Thomas s'éloignait, au moins dans sa direction générale, de celle des Pères et qu'elle avait contre elle les termes explicites de saint Jean Damascène.

En quoi consistait-elle et quel est son caractère?

Par une rencontre qui est moins rare qu'on ne pense ce caractère est à la fois semi-mystique et semi-sensualiste.

Le point de départ de l'opinion du Docteur angélique est la fameuse phrase d'Aristote sur la nécessité du *phantasma*, c'est une théorie semi-sensualiste, du moins très-opposée à la doctrine qui est l'antithèse du sensualisme.

Puisque, suivant Aristote, le *phantasma* sensible est absolument nécessaire dans l'élaboration des idées, il s'ensuit que l'intellect humain manque, dans l'état séparé, d'une de ces conditions indispensables d'action.

Scot se tire d'affaire en rompant avec Aristote et en admettant que la nécessité dont il parle n'est que relative et contingente.

Saint Thomas s'en tire d'une autre manière et par un appel à une vue mystique qu'il emprunte au Pseudo-Denys l'Aréopagite. Suivant lui toutes les intelligences s'échelonnent en une vaste pyramide depuis les plus pures, celles des archanges et des séraphins jusqu'à celles des hommes les plus grossiers et les plus enfoncés dans la matière. Des plus hauts degrés de cette pyramide tombe une cascade de lumière dont chaque espèce angélique est un réservoir splendide et qu'elle distribue à son tour à l'espèce inférieure. Seulement ce système sublime de lumière et d'espèces intelligibles qui se versent d'âme à âme est interrompu

(295) *Voy.* le *Comment.* d'Hiquæus, Scoti Opera, t. X.

(296) Suarez, *De anima separata*, lib. VI, c. 6. — Cf. Mayronis et Capreolus (bien entendu, Capreolus suit saint Thomas, et Mayronis Duns Scot).

ır le caractère imparfait et terrestre de l'huıanité. L'homme assujetti à un corps est ondamné à tout recevoir de lui. Mais quand s liens physiques ont été brisés par la ort, il est reçu dans la société des anges, t dès lors il participe aux *espèces* que Dieu ıfuse aux anges supérieurs pour que ceuxi à leur tour les infusent aux anges inféieurs, toujours divisées à mesure qu'elles ımbent d'un degré sous la hiérarchie, comıe l'eau qui se brise à mesure qu'elle se récipite. On sait que saint Thomas regarait la théologie comme une sorte d'émanaon indirecte de la science angélique, et faiıit ainsi de ce qui constitue l'ordre surnaırel pour l'homme, l'ordre même de la ıture pour les pures intelligences. Vue trèsgénieuse, splendide même à quelques ;ards, mais d'une audace assez grande et ıi a été peu défendue, même au sein de sa opre école. L'âme une fois séparée du corps ıtrait, suivant lui, et entrait complétement ıns cet ordre merveilleux qui ici-bas ne se ıvélait qu'en opposition avec le cours ordiıire des choses. Privée de *fantômes* et sans ssort interne, elle était naturellement dans ıe région de ténèbres : aucune notion clai: et actuelle ne pouvait éclairer son ennd ment, parce que, puissance toute pasve de comprendre, elle n'était amenée par ıcune cause à l'acte intellectuel proprement it. Mais la force qui ne lui vient pas d'en as et des corps lui vient de Dieu indirecteıent, directement des anges. Les ombres aturelles sont transpercées à d'inouïes proondeurs par l'illumination surnaturelle. Cette sublime et inénarrable intuition par laquelle la pensée divine saisit ensemble et *d'un* coup unique l'infinie variété des possi*les* et des réels, arrive jusqu'à l'âme sépaée, elle arrive en fragments et, pour ainsi ire, tamisée par chaque pas qu'elle fait à avers la série descendante des esprits, ais enfin elle arrive, et c'est ainsi que la onnaissance nous est encore permise, ême quand le corps nous est ravi avec les *ntômes*, cet intermédiaire indispensable ıtre l'intellect humain et ses objets.

Nous avons dit que cette théorie thomiste un double caractère, et son point de départ t une proposition presque sensualiste, tans que son point d'arrivée est une propositon presque mystique.

Bien entendu, lorsque nous parlons de ensualisme à propos d'un théologien du oyen âge ou d'un philosophe de l'antiqui-, ce sensualisme doit être considéré comme : soutenant que des rapports très-lointains ec la doctrine de Condillac et de Destutt de racy. La question idéologique étant posée ut autrement, les solutions, en apparence mblables, représentent au fond les diversités s plus radicales d'idées. Nous voudrions onc que le lecteur prît soin d'atténuer luiême, autant que possible, ce que notre exession peut avoir d'inexact ; mais si l'on us interdisait complétement le mot de nsualisme, nous ne saurions comment mmer une doctrine qui fait d'une donnée sensible, non pas, il est vrai, le principe unique, mais le point de départ et la mesure de toute connaissance humaine.

Il est vrai que les thomistes ne décident pas que toute idée est purement et simplement une sensation qui se transforme. La sensation, dans leur système, se transforme, mais ne se transforme pas toute seule ; et l'intellect, bien loin d'être le résultat de cette transformation, est la puissance qui l'opère, pourvu qu'il soit mis en acte. Encore une fois cette différence est grande. Mais il n'en est pas moins vrai que l'idéologie thomiste engage plus peut-être l'âme humaine dans les liens de la matière que ne le fait l'idéologie condillacienne. En effet, dans celle-ci, la sensation est le germe unique de l'entendement, mais c'est un fait tout psychologique, tout spirituel ; il peut se produire à l'occasion de tel ou tel phénomène corporel, si tant est que l'on puisse démontrer et même accepter l'existence des corps dans le système que nous examinons. C'est donc bien à tort que l'on confond le système sensualiste et le système matérialiste : au fond et bien analysé le système sensualiste ne conduit pas au matérialisme, pas plus qu'au spiritualisme ; il aboutit à conclure que nous ne pouvons rien affirmer, *ni pour ni contre*, quand il s'agit de la nature des substances.

L'idéologie thomiste, au contraire, place son point de départ dans les corps dont elle affirme, pour ainsi dire, l'existence à titre d'axiome : puis elle prétend que ce point de départ non-seulement est nécessaire à l'esprit humain, *Primum intellectum est compositum materiale*, mais encore le limite et l'enchaîne dans tout son développement ultérieur. En effet, l'intellect étant une puissance passive, et pouvant tout devenir, n'est rien par lui-même, et toutes ses déterminations lui viennent nécessairement du dehors. Encore une fois, telle est l'idéologie thomiste ; et il est difficile de nier que, dans sa direction générale, elle favorise médiocrement le spiritualisme, et s'éloigne singulièrement des traditions augustiniennes.

Non-seulement son caractère, quand on la considère en elle-même, est incontestable, mais encore ce caractère se retrouve dans toutes les théories particulières de la science thomiste. Ainsi la donnée sensible étant la mesure de toute connaissance ultérieure, toute idée qui choque les sens doit évidemment être considérée comme fausse. C'est au nom de ce principe logique que les thomistes du XVIe siècle argumentèrent contre les disciples de Copernic : Votre astronomie offense l'expérience sensible, s'écriaient-ils, cela suffit, elle est condamnée, car si nous nions cette expérience, quelle sera notre certitude ? De plus, si la donnée sensible est la mesure de la connaissance humaine, les propriétés sensibles des corps peuvent être considérées comme l'expression de leur nature intime. Voilà pourquoi les sensations du froid et du chaud, du sec et de l'humide, devinrent l'origine des qua-

tre fameux éléments. On n'en finirait pas, si l'on voulait énumérer toutes les circonstances logiques, où l'antiquité et la scolastique, enchaînées par le double lien d'une idéologie fausse et d'une métaphysique inexacte, ont réalisé, non pas des idées abstraites, mais des définitions créées sur de pures sensations.

Il est difficile de nier le caractère mystique de l'idée dernière qui constitue la conclusion de saint Thomas. Bien plus, ce n'est pas assez de dire *caractère mystique*. Le mysticisme dont il s'agit ici, c'est le mysticisme propre à l'antiquité. Parce que les anciens se représentaient Dieu comme une pure essence, ils plaçaient toujours entre la substance immobile et les substances contingentes, et, pour ainsi dire, inertes, qui nous entourent, une entité intermédiaire, formée, en quelque sorte, avec tous les principes d'activité soustraits à Dieu et au monde par leur métaphysique imparfaite. Mais comment concevoir cette entité intermédiaire. Ici apparaissait quelque division. Tous ceux qui voulaient la définir, et y placer la série logique des idées, ou plutôt qui prenaient cette série logique comme l'intermédiaire admis et cherché, devaient logiquement soutenir que l'être supérieur produisait immédiatement un être qui lui était presque semblable, quoique un peu inférieur, et que celui-ci, à son tour, descendait d'un degré dans la génération d'un nouvel être inférieur encore, jusqu'à ce qu'on arrivât, d'échelon en échelon, aux existences les plus humbles.

On reconnaît sans doute dans cette conception le sentiment obscur et défiguré de cette grande harmonie, profondément hiérarchique, qui unit tous les êtres les uns avec les autres dans l'ordre universel. Seulement cette hiérarchie harmonique se représentait aux anciens sous un aspect qui en faisait l'antithèse de l'idée moderne. Nous nous représentons tous les êtres comme aspirant au parfait, et immédiatement gouvernés par Dieu; l'ordre, c'est pour nous l'univers à côté de l'action directe de la Providence. Chez les anciens, au contraire, l'ordre c'est l'universalité de l'action directe et exclusive de l'être supérieur sur l'être qui lui est immédiatement inférieur. Dieu n'arrivait ainsi aux substances les plus imparfaites qu'à travers une longue série de milieux, qui dépouillaient successivement son influence de ce qu'elle avait de plus relevé et, pour ainsi dire, de plus divin.

Les péripatéticiens avaient surtout cherché à voir la réalisation de cette théorie dans le monde des corps, dans les astres; les platoniciens l'avaient surtout poursuivie dans le monde spirituel, dans l'univers des dieux. De là leurs longues études sur la hiérarchie païenne.

Les Pères de l'Eglise réagirent pour la plupart avec une extrême vivacité contre la conception fondamentale que nous venons de résumer.

Cependant ils ouvrirent la porte à une idée fort différente de la leur, lorsqu'ils tendirent à regarder les dieux connus du paganisme comme n'étant autre chose que les anges déchus, dont l'influence diabolique avait obtenu l'adoration humaine. Il est très-vrai que la grande différence entre le christianisme et le paganisme n'est pas en ce que celui-ci nie le Dieu unique et absolu, mais en ce qu'il le reconnaît sans l'adorer, arrêtant ses hommages à la grande série des entités intermédiaires en laquelle il fait résider toute puissance, toute vérité, toute action providentielle. Sous ce rapport, il serait très-heureux pour l'histoire de la philosophie, qu'on fît revivre les traditions souvent si profondes des Pères de l'Eglise; mais si ces hommes prodigieux comprirent admirablement l'erreur religieuse des anciens, ils n'étaient pas assez dégagés du milieu ontologique où l'on était alors placé, pour comprendre aussi bien leur erreur métaphysique. L'idée d'une série où les anges supérieurs jouaient le rôle de Providence et de lumière vis-à-vis des anges inférieurs s'empara de quelques intelligences chrétiennes et passa ainsi des néo-platoniciens à leurs adversaires. C'est ainsi que se produisit une sorte de doctrine intermédiaire entre la théorie des mystiques anciens sur l'ordre universel et la théorie des modernes. Cette doctrine intermédiaire se retrouve principalement dans les livres du Pseudo-Denys, et, par une rencontre curieuse, saint Thomas l'adopte comme un moyen de concilier le demi-matérialisme de la philosophie péripatéticienne avec les sublimités du spiritualisme catholique.

Ainsi, quand saint Thomas veut rendre compte de la différence des anges et des hommes, il l'explique par la différence qui existe, suivant Aristote, entre les astres et les êtres sublunaires. De même que dans le système péripatéticien les astres ont une sorte de divinité par leur éternelle jeunesse, par leur nature inaltérable, par la puissance qu'ils ont de contenir en eux le germe de toute vertu et de toute action, de même les anges, suivant saint Thomas, forment un univers à part, qui n'a presque rien de commun avec l'humanité, sinon qu'ils la meuvent, l'éclairent, la gouvernent. Quelques thomistes, outre-passant la pensée de leur maître, mais non peut-être la logique de ses principes, allèrent jusqu'à soutenir que les anges étaient nécessairement supérieurs par nature à la Vierge Marie. Et non-seulement les anges constituent ainsi une sorte de moyenne proportionnelle métaphysique entre Dieu et les hommes, mais encore ils sont groupés les uns vis-à-vis des autres, à peu près comme les néo-platoniciens groupaient leurs démons. Une seule différence est à signaler ici : c'est que, dans le système néo-platonicien, l'être supérieur produit l'être inférieur, qui n'est que son émanation, j'allais dire son corollaire substantiel. Il n'en est pas ainsi, bien entendu (le dogme catholique ne le permettait pas), dans le système thomiste.



Mais si Dieu crée immédiatement tous les anges, ils s'illuminent les uns les autres en faisant passer la splendeur de la lumière intellectuelle par la même série de divisions, d'émanations et de dégradations successives que les néo-platoniciens avaient supposée dans la série de l'existence. Nous ne résumerons pas ici de nouveau cette singulière théorie sur laquelle nous nous sommes suffisamment expliqués. Qu'il nous suffise de dire qu'une des proportions qui la composent essentiellement, à savoir, la constitution de chaque espèce angélique par un seul ange, souleva des tempêtes dans les âmes et au sein de l'Université de Paris. Un synode illustre la condamna; et toute la théorie à laquelle elle se rattache fut ébranlée quand l'Université de Paris se prononça pour l'Immaculée Conception, c'est-à-dire pour l'absolue primauté d'une femme au sein de la création.

Nous ne citerons pas les autres propositions de la théorie thomiste sur les anges, qui effrayèrent (nous ne voulons pas dire scandalisèrent) les esprits qui tenaient moins que le Docteur angélique à christianiser Aristote. Seulement nous remarquerons que l'application de cette théorie à l'âme séparée présentait de nombreux inconvénients au point de vue théologique.

Au premier abord le thomisme ne semble pas rabaisser beaucoup l'âme séparée, au contraire il la revêt d'une dignité surhumaine, il la fait participante de cette existence immuable et quasi-divine dont l'école dominicaine empruntait l'idée à l'astronomie thomiste péripatéticienne pour en revêtir les anges. Mais il ne faut pas oublier que le christianisme distingue sévèrement l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et que cette distinction méconnue seulement par le protestantisme ou par les théologiens d'une orthodoxie peu éclairée est même le principe fondamental et premier de ses diverses doctrines. Or, une fois cette distinction admise, il faut bien admettre aussi que l'âme, séparée ou unie, doit avoir sa perfection et son caractère non-seulement à cause de ses priviléges surnaturels, mais même dans sa nature propre. Et pour le dire en passant, il est à remarquer que c'est pour cette cause que rien n'était plus propre à relever la raison à ses yeux et à la libérer que la notion de l'ordre surnaturel. C'est elle, en grande partie, qui devait arracher et effectivement a arraché la pensée aux conditions d'asservissement qui pesaient sur elle dans les temps antiques.

Mais que l'on considère la théorie de l'origine des idées dans saint Thomas et son école, l'on s'apercevra bien vite avec le docte abbé Maret, que cette théorie laisse beaucoup à désirer, et soumet l'âme à ses *phantasmata*. Et qu'on le remarque bien, elle ne la soumet pas aux *phantasmata* à cause de sa chute, mais en vertu de sa nature propre, de sa nature première et fondamentale. C'est le corps qui singularise et détermine ces puissances; c'est lui qui est la limite de son horizon. Idée bien arbitraire et que ni saint Augustin, ni Bossuet n'admettent l idée non-seulement étroite en psychologie, mais qui devait arrêter le progrès des sciences physiques et physiologiques en expliquant les phénomènes corporels par la présence de l'âme sensitive ou nutritive, comme on expliquait aussi les phénomènes spirituels par la présence des *phantasmata*. Depuis Descartes, répétons-le encore, nous avons creusé trop avant l'abîme qui sépare ces deux ordres de phénomènes, mais il est certain que la scolastique les confondait. Scot a commencé à les démêler timidement, pour obéir aux nécessités du dogme. Ockam a poussé plus loin cette réforme, mais son scepticisme nominaliste l'arrêtait encore en chemin. Le mysticisme de Gerson et de Cusa la poussa plus avant, mais la compromettait encore. Mais enfin quand la fièvre du mysticisme fut un peu tombée, par suite de la défaite du protestantime dans les intelligences (cette défaite coïncide avec la demi-victoire dans la diplomatie européenne), l'idée nouvelle délivrée de tous les obstacles s'épanouit dans Descartes, puis dans Leibnitz, et la psychologie moderne fut fondée.

PUISSANCE ACTIVE ou FORCE.—L'idée exprimée par ce mot est, à beaucoup d'égards, toute moderne. Sans doute à toutes les époques, la raison humaine a conçu que sous tout phénomène il y a une cause qui le produit; mais entre cette notion vague d'une cause quelconque, condition nécessaire, mais indéterminée, des phénomènes, et la notion précise de force, telle qu'elle vit depuis Leibnitz dans la pensée et dans la science modernes, il y a (du moins nous espérons le prouver) un abîme.

Prouver que cette notion est dans son caractère actuel une des bases fondamentales de nos théories et de ses découvertes; établir qu'elle est restée étrangère à la métaphysique ancienne; montrer sous quelle influence elle a commencé à se distinguer au milieu des débats de la théologie scolastique, et comment, après avoir fait irruption pendant la Renaissance, elle a fini par se préciser dans le système de la monadologie, tel serait le but de cet article, si nous pouvions suffisamment le développer. Nous tâcherons du moins de battre en brèche un préjugé regrettable. Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'importance, au point de vue de la vérité religieuse, de cette simple réfutation; il suffira, pour la reconnaître, de se rappeler la théorie générale que nous avons exposée dans notre introduction.

Entre ce que nous appelons un acte et ce que nous appelons une force, nous concevons une relation d'un ordre tout particulier. La cause, telle que la définissaient la philosophie ancienne, et, à sa suite, la philosophie scolastique, n'était en aucune façon la force de Leibnitz; elle était regardée comme essentiellement étrangère à son effet, qui dès lors n'était point et ne pouvait être son développement interne. Voilà pourquoi l'accident pouvait parfaitement être conçu

à titre de cause dans les théorèmes métaphysiques du moyen âge. C'était même une question agitée entre les diverses écoles, si la causalité pouvait être attribuée directement à ce qui était substance, et les scotistes paraissaient sortir un peu des traditions généralement reçues, lorsqu'ils disaient que l'accident agit ou est cause en vertu de son rapport avec la substance qui le soutient. Or, s'il y a entre la cause et l'effet, d'après la définition antique, un rapport tout extérieur, c'est-à-dire si l'effet n'est point le développement interne de la cause, il s'ensuit que la force de Leibnitz, la monade, diffère profondément de la cause. En effet, que veut démontrer Leibnitz, lorsqu'il crée la théorie de la force? Il veut démontrer, contre l'école de Malebranche et celle de Spinoza, que dans les êtres, il y a une série d'actes qui ne peuvent émaner que de ces êtres eux-mêmes et qui restent incapables de s'en détacher. Malebranche représentait, pour ainsi dire, toute substance comme une coupe vide et qu'emplissaient jusqu'aux bords les effluves divines; Leibnitz retourne cette coupe et suppose qu'elle ne présente au monde extérieur que ses parois impénétrables. Rien ne sort d'elle, rien ne vient d'elle; tout ce que l'on y voit n'a qu'une origine, à savoir elle-même. C'est à ce titre qu'elle est une substance indivisible, douée d'une sorte d'impénétrabilité métaphysique, résistant à tout ce qui l'entoure, se développant dans un effort tout intérieur, qui actualise les possibles qui sont en elle; en d'autres termes c'est à ce titre qu'elle est une force, une monade, une entéléchie.

Il suffit de réfléchir un instant pour s'apercevoir à combien de titres cette conception entre dans nos théories scientifiques.

On ne peut nier que les sciences physiques dépendent complétement de la connaissance plus ou moins approfondie des lois du mouvement, et ces lois elles-mêmes ne sauraient se concevoir si l'on n'admet cette proposition générale qu'un corps soumis à une force unique se meut en ligne droite. Mais à quel titre acceptons-nous si facilement cette proposition? D'Alembert dans l'*Encyclopédie* a examiné avec soin cette question et il nous semble qu'après avoir lu sa belle dissertation on reconnaîtra qu'il n'y a pas de preuve physique ou mathématique, c'est-à-dire purement scientifique de ce principe général qui domine toutes les doctrines modernes sur le monde matériel. Est-ce à dire qu'il faille le regarder comme un axiome absolument supérieur à toute démonstration? Nous serions tentés de le croire, s'il n'était facile de constater, l'histoire à la main, que cet axiome prétendu se montre à une date fixe dans les annales des sciences humaines. Il nous paraît évident aujourd'hui; au XVe siècle on préconisait des théories qui en impliquaient la négation radicale. Que conclure de là et quel est ce mystère? quoi! un principe que la science ne peut démontrer et qui n'a pas été reçu de tout temps! Cette apparente contradiction s'explique facilement, si l'on considère qu'un principe parfaitement clair et évident, à la lumière de telle ou telle notion métaphysique, peut devenir parfaitement obscur en l'absence de cette lumière. Les principes de cette nature et qui jouent un rôle souverain dans les sciences sont en quelque manière des *axiomes conditionnels*, des axiomes, en ce sens qu'à tel moment donné ils sont regardés comme évidents par tous les esprits; conditionnels, en ce sens que cette évidence résulte de certaines notions et n'apparaît qu'avec elles.

Ainsi au moyen âge et dans l'antiquité on admettait qu'une force unique pouvait imprimer à un corps un mouvement, soit rectiligne, soit curviligne : c'est que la *force* étant confondue avec l'*essence* sous la notion complexe de *forme*, et la forme étant elle-même considérée comme étant une partie constituante de l'être corporel, la force agissait intérieurement sur le corps, ou plutôt c'était elle qui déterminait son essence: elle était dans ce corps comme l'âme est dans le corps humain. Il résultait de là que si telle force, en vertu de son essence identique à elle-même, déterminait un mouvement rectiligne, rien n'empêchait et même tout demandait qu'une force différente, en vertu d'une essence opposée, déterminât un mouvement curviligne. Au contraire, dans les idées modernes, la force est considérée comme agissant du dehors sur le corps qui ne la contient pas, puisqu'il est inerte. C'est en vertu de cette inertie des corps qu'ils sont conçus comme ne pouvant altérer en rien l'impulsion qu'ils reçoivent; et c'est l'absence ou l'impossibilité de cette altération qui est affirmée dans l'axiome conditionnel dont il s'agit d'expliquer l'origine. Cet axiome suppose donc pour être admis que l'acte de l'agent physique reste inhérent à cet agent ou que la matière (nous prenons ici ce mot dans le sens moderne) est inerte; en d'autres termes il suppose que la notion de force s'est constituée, nette et distincte, dans l'esprit, et que pour la laisser apparaître dans sa précision, celle de forme s'est décomposée. Voilà pourquoi, tant que la conception de la forme substantielle dominait la métaphysique, l'axiome fondamental des sciences physiques, loin de paraître évident, devait paraître inadmissible; et ces sciences, étouffées par une ontologie inexacte, demeuraient fatalement vouées à l'impuissance.

Le dégagement de la notion de force d'abord impliquée dans celle de forme est encore d'autres avantages incontestables au point de vue scientifique. Mais il nous suffit d'avoir indiqué ici les causes diverses qui ont fait croire que la notion de *force* est aussi vieille que la philosophie.



QUODLIBETA. — Titre de très-nombreux ouvrages sous le règne de la scolastique. Cavellus nous rapporte que c'était une ancienne coutume de l'Université de Paris et de quelques autres encore de proposer aux candidats qui sollicitaient des grades universitaires une série de questions qui étaient discutées dans un débat solennel. Ce débat, parce qu'il portait sur des sujets très-variés, s'appelait *disputatio quodlibetica*. Plusieurs docteurs publièrent les solutions qu'ils avaient cru devoir adopter et les arguments qui appuyaient, à leurs yeux, ces solutions. Parmi eux, citons surtout saint Thomas, Henri de Gand, Ægidius, Richard et Scot. Il est à croire que l'habitude se généralisa bientôt d'ajouter aux questions qu'on avait proposées au milieu de la joute oratoire quelques problèmes qui étaient du cru même des auteurs.

Nous analysons ici les *Quodlibeta* de Scot, ou plutôt nous donnons quelques fragments d'une analyse que nous avons faite et qui est trop étendue pour prendre place dans cet ouvrage.

I. La première question traitée par Scot dans les *quodlibeta* est celle des rapports des *essentialia* et des *notionalia* avec l'essence divine. On entendait par essentiel, dans la philosophie péripatéticienne, ce qui était opposé à l'accidentel; c'était ce qui est contenu en soi dans l'essence; par exemple la *matière* et la *forme* sont des parties essentielles du composé réel, le genre et la différence des parties essentielles du composé de raison ou de la chose définie. Mais en théologie (et les scotistes en faisaient justement la remarque), le sens du mot *essentiel* changeait complétement, ce qui revient à dire que les catégories péripatéticiennes ne s'appliquaient qu'incomplétement au dogme. Les théologiens remarquent qu'en Dieu l'essence se dit des trois personnes et de chaque personne, puisque chaque personne est Dieu et que les trois personnes sont Dieu; et que de même, il y a des attributs qui s'affirment des trois personnes et de chacune d'elles : par exemple la sagesse. Par suite, le *notionale* est ce qui ne convient pas aux trois personnes, mais se rattache à la connaissance de la distinction des personnes (*quod pertinet ad notitiam distinctionis personarum*). Saint Augustin avait déjà dit : « In rebus creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur : In Deo autem nihil secundum accidens dicitur, nec tamen secundum substantiam dicitur, dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium et filius ad patrem. » Quand l'on considère toutes ces profondeurs que recèle le dogme de la sainte Trinité, on se rend compte de l'observation de Scot et de son école. Dans l'antiquité, le grand point de vue étant celui de l'*essence*, la distinction logique fondamentale est celle de l'*essence* et de l'accident; tout ce qui n'est pas essence est accident et réciproquement. Toute la métaphysique et toute la logique des anciens roulent là-dessus. Au point de vue du dogme trinitaire, ce n'est plus l'accident qui est mis en face de l'essence, c'est la *personne*; et en même temps ce qui constitue la doctrine théologique, ce n'est ni la simple affirmation d'une substance mathématiquement une et réduite à l'acte pur, ni la détermination d'accidents quelconques incompatibles avec la nature divine, c'est l'étude des rapports internes que suppose la distinction des personnes de la sainte Trinité. Ces rapports ou ces relations ne sont point l'expression mathématique de l'essence divine; ce n'est pas la logique qui les détermine, c'est la foi qui nous les fait admettre. Encore une fois, la métaphysique péripatéticienne est ici complétement éliminée; il faut que le théologien se place au point de vue d'une conception toute nouvelle de l'être; qu'il envisage dans la substance non son essence en tant qu'elle se révèle dans ses accidents, mais son côté personnel en tant qu'il se détache de ce qu'il y a en elle de substantiel et les rapports *ad intra* ou *ad extra* qui constituent sa vie. C'est ainsi que le dogme trinitaire tendait à conduire l'esprit humain du point de vue antique à un point de vue tout nouveau sur l'être et sur la science. — Mais revenons aux *quodlibeta*.

Henri de Gand, qui tendait à confondre les personnes divines avec les attributs divins et qui d'ailleurs pensait que le rapport de Dieu et du monde pouvait être en Dieu quelque chose d'essentiel et de nécessaire, enseignait naturellement que les *notionalia* peuvent être plus immédiats à l'essence divine que les *essentialia*.

Il faut bien remarquer que cette opinion favorise singulièrement le panthéisme. En effet le panthéisme suppose par sa nature même que l'infini étant la substance du fini, le rapport de ces deux termes est aussi nécessaire au premier que la manière d'être en général est nécessaire à l'être.

Quelle position prend Scot vis-à-vis d'Henri de Gand?

S'il eût été, comme on le prétend, un réaliste effréné, et si de plus le réalisme équivalait au panthéisme, il eût applaudi le docteur solennel; au contraire il se prononce contre lui.

Il est curieux de voir quelle est l'attitude d'Ockam dans ce débat; elle est caractéristique. Il avoue que si les notions d'essence, de puissance et d'action étaient autre chose que des concepts arbitraires de l'esprit, l'opinion de Scot serait vraie (297); mais il

(297) Scot dit en effet : « Essentiæ immediatior est potentia quam actio realiter productiva secundum il-

ajoute que ces idées étant des créations toutes logiques, leur ordre n'influe en rien sur l'ordre des réalités qu'elles sont censées représenter.

Ce qui revient à dire que la logique et la métaphysique péripatéticiennes doivent être entièrement bannies des questions théologiques.

Scot l'avait déjà dit timidement comme nous l'avons vu; Ockam et ses disciples le crient sur les toits et c'est ainsi qu'ils appellent la Renaissance.

II. Il s'agissait de savoir s'il peut y avoir en Dieu plusieurs productions de même nature, ou, pour prendre la formule latine qui est beaucoup plus explicite : *Utrum in Deo possunt esse plures productiones ejusdem rationis?* On comprend sans peine que tous les théologiens orthodoxes résolvaient la question de la même manière; car s'il pouvait y avoir en Dieu plusieurs *générations* ou plusieurs *spirations*, il y aurait nécessairement plus de trois personnes divines. Mais les écoles se partageaient sur les raisons qu'on devait invoquer à l'appui de la vérité généralement admise.

Saint Thomas appliquait au problème la métaphysique et la logique péripatéticiennes. Il prétendait le résoudre par l'analyse des notions de *matière* et de *forme* (S. THOM., I p., quæst. 2, art. 1, quæst. 42, art. 6; et quæst. 30, art. 2.) La forme, disait-il, ne peut être multipliée que par la matière; *forma ejusdem rationis non multiplicatur nisi per materiam.* Donc l'absence de toute matière, au sein de Dieu qui est acte pur, demande qu'il n'y ait en lui qu'une production de même nature.

Scot entreprend de prouver que cette argumentation est vicieuse. La proposition de saint Thomas, dit-il, est équivoque, ou bien elle signifie que dans les êtres sans matière le principe spécifique est en même temps principe d'individualité, c'est-à-dire que tous les êtres immatériels sont individuels par leur nature, de même que Dieu est individuel par sa divinité, de telle sorte qu'il y aurait contradiction à concevoir que Dieu n'est pas individuel; ou bien la formule en question signifie que, bien que la forme immatérielle ne soit pas individuelle par sa quiddité même ou par sa nature, cependant, en fait, elle renferme en soi intensivement ou extensivement toute l'entité de la forme : celle-ci s'épuise donc dans un seul être, comme, par exemple, la perfection de la nature solaire s'épuise en un seul soleil.

« Illa enim propositio major, scilicet quod forma ejusdem rationis non multiplicatur nisi secundum materiam quæ secundum eas æque haberet locum de angelo, sicut de Deo, aut intelligitur sic, quod forma quæcunque immaterialis sit de se hæc, sive ex ratione suæ quidditatis, sicut Deus deitate est hic, ita quod nihil aliud intelligendo nisi deitatem, est contradictio formalis, Deum non esse hunc. Aut intelligitur sic, quod quamvis forma immaterialis aliqua non sit hæc formaliter sua quidditate, tamen ipsa in re multiplicari non potest, quia unica forma talis singularis et signata habet in se totam entitatem illius formæ et intensive et extensive, ut patet de sole. »

Or, ajoute Duns Scot, si l'on prend la formule thomiste dans le second sens, elle n'implique nullement qu'il y ait contradiction de soi à ce que la forme se plurifie : la non-plurification est un simple fait. Donc, ainsi entendue, la majeure qu'invoque l'Ange de l'école ne prouve pas en Dieu l'impossibilité de plusieurs productions de même nature.

Il faut donc la prendre dans son premier sens. Mais ici se dressent des objections formidables et quelques-unes qui sont empruntées sinon aux décisions expresses de l'Eglise, du moins aux autorités les plus graves et aux traditions les plus respectables.

En effet, dans l'hypothèse où nous sommes placés maintenant, la notion même de l'ange implique une répugnance, bien plus une contradiction flagrante à ce que la nature angélique se plurifie; et ainsi, de même que l'idée d'homme ne permet pas qu'on le conçoive comme irraisonnable, la notion de l'espèce angélique ne permettrait pas qu'on la conçût comme participée par plusieurs anges. D'où il suit que quiconque se représente plusieurs anges de même espèce a dans son esprit une conception contradictoire. Voici du reste les expressions mêmes de Scot :

« Si intelligitur primo modo, sequitur quod ratio formæ specificæ in angelis includit repugnantiam, imo contradictionem ad plurificari realiter, et, ita, sicut non stat cum conceptu hominis quod concipiatur irrationalis, vel cum conceptu Dei quod concipiatur tanquam indifferens ad plures dii, ita non stat cum conceptu talis speciei, quod concipiatur plurificabilis; et per consequens quicunque posuerunt speciem angelicam posse plurificari, habuerunt in intellectu suo conceptus formaliter repugnantes, quia conceptum talis speciei et plurificabilis; et per consequens quicunque conceperunt eam esse rationem universalis simpliciter, scilicet dicibilis de pluribus, imo concipiendo naturam in tali universalitate, includitur in illo repugnantia formalis inter objectum intellectum et modum concipiendi. »

Mais cette dernière proposition, à savoir l'impossibilité de plusieurs anges au sein d'une même espèce angélique, n'est-elle pas

lam potentiam. Omne autem notionale est actio productiva secundum aliquam potentiam in natura divina, vel supponens illam, quia est productio alicujus suppositi, vel supponens productionem : omnis autem talis actio est alicuius potentiæ, quæ habet rationem essentialis, vel quia est ipsius intellectus, vel quia est ipsius voluntatis, ergo... » (*Voir sur cette question* HENRICUS, *Sum.*, art. 27, quæst. 6, 7; IDEM, quodlib. 3, quæst. 3; SCOTUS I, dist. 2 et dist. 8 quæst. 4; GOFFRED., quodlib. 7, quæst. 1; D. THOM.



au moins, téméraire en bonne théologie. Les Pères, et notamment Damascène, n'ont-ils pas exprimé ou sous-entendu presque constamment la proposition contraire?

Enfin, Scot s'appuyait sur trois articles de Paris. Nous avons eu déjà l'occasion de rapporter la grande condamnation que porta le célèbre synode de Paris, présidé par l'évêque Etienne. Parmi les propositions qui furent frappées à cette époque, nous trouvons les trois suivantes qui sont explicites contre les thomistes :

Quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset ejusdem speciei facere plures, error.

Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia, error.

Formæ non recipiunt divisionem nisi secundum divisionem materiæ, error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiæ.

Il est assez curieux que Scot, en citant ces trois propositions condamnées, ne parle point de celle qui, dans le célèbre synode, fut expressément désapprouvée *contra fratrem Thomam*. Cette réserve tient peut-être à son parti pris manifeste de ne citer aucun docteur dans sa polémique et de faire de simples allusions à leurs théories.

Dans tous les cas, il aurait pu s'appuyer non-seulement sur le synode de Paris, mais sur celui d'Oxford : les deux grandes universités du moyen âge se sont également prononcées contre la méthode thomiste d'entendre les rapports de la *matière* et de la forme.

Mais si le Philosophe subtil n'invoqua pas toutes les autorités qu'il aurait pu invoquer, il invoque des dogmes capitaux. L'âme intellective, dit-il, est un terme de la création, donc elle a son individualité, et elle l'a avant d'être jetée dans le corps. Donc ce n'est pas la matière qui l'individualise.

Il serait peut-être curieux de montrer quelles sont les raisons philosophiques que Scot substitue à celles de saint Thomas; il nous suffira de dire qu'il en emprunte le germe à saint Augustin et qu'elles sont étrangères aux données de la métaphysique péripatéticienne.

Nous ne terminerons pas toutefois sans une remarque.

Saint Thomas à son argument principal en ajoutait un autre. Il disait qu'en Dieu il y a un acte intellectuel unique et que par conséquent il y a un seul Verbe possible : *Si unicum est intelligere, unicum est dicere.* — Cette argumentation repose sur une méthode favorite des scolastiques, qui consiste à admettre un seul effet formel comme résultat d'une forme. Il ne faut pas oublier que les anciens, ordinairement si rigoureux, pensaient que l'être le plus parfait crée un seul être, lequel en produit un autre, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à cette région basse où la pluralité commence. C'est qu'à leurs yeux la production était le développement logique de l'essence, et que de même que l'attribut d'une figure géométrique ne conclut immédiatement qu'à un autre attribut, lequel conclut à un troisième, puis successivement à toute la série, de même l'être se reproduisait dans une génération unipare. C'est donc en vertu de la même conception générale de l'être qu'ils n'admettaient qu'un être unique immédiatement produit par Dieu et un mouvement naturel unique au sein des corps. Saint Thomas se reprend à cette vieille logique pour établir sa thèse de l'impossibilité des productions de même nature au sein de Dieu. Scot lui répond : « Licet in uno non sit nisi una forma absoluta ejusdem rationis, ipsum tamen potest plures habere productiones activas plurium terminorum. »

III. Se peut-il que la relation, comparée à ce qui est le contraire d'elle-même, existe réellement, et que, comparée à l'essence, elle ne soit que nominalement? *Utrum ista duo simul possint simul stare, quod relatio, ut comparata ad oppositum sit res, et ut comparata ad essentiam sit ratio tantum?* — Ce problème se rattachait à ce qu'il y a de plus fondamental dans la théorie de Scot et dans celle de saint Thomas.....

R

RAYMOND LULLE fut le contemporain de Duns Scot, et ces deux esprits puissants, singuliers et novateurs, se complètent l'un l'autre. Ils représentent le double état de la pensée scientifique du XIIIᵉ siècle vis-à-vis de la synthèse thomiste. Scot est le réformateur modéré, timide même, qui essaye de modifier cette synthèse dans un certain sens. Il a peut-être assez de notions générales, assez de notions principes opposées au système de son prédécesseur pour le briser par leur application directe et énergique; mais il se sauve de ses propres conséquences par une multitude de subtilités. Toutefois, les principes qu'il pose avec tant de retenue s'infiltrent dans les âmes, s'y élargissent peu à peu; un de ses disciples, disciple très-original, leur fait subir une grande transformation, et cette transformation les rapproche encore de l'état définitif où ils détermineront une immense explosion intellectuelle, d'où sortira le glorieux ensemble des découvertes scientifiques du XVᵉ et du XVIᵉ siècle. Raymond Lulle goûte moins encore la synthèse dominicaine que le Docteur subtil; il ne veut pas même y prendre pied; et cependant, malgré lui, il raisonne sur des données qui lui sont communes avec le thomisme, peut-être même l'ébranle-t-il moins fortement que Scot. Mais ce qui le distingue de l'école officielle, c'est la fougue et l'originalité du sentiment, lequel le conduit, à tra-

vers un labyrinthe d'extravagances, à une idée très-juste, très-neuve, très-féconde, bien que son auteur même n'en voie pas la fécondité. Cette idée, qui a son analogue dans le scotisme, mais qui est moins gênée dans l'*Ars magna* de Lulle, passera à ses disciples; ils la développeront, la dégageront, la mettront en pleine lumière; puis, lorsque les liens qui la retiennent captive dans Scot auront été un peu brisés par Ockam, lorsque les excentricités qui la compromettent le plus auront été un peu adoucies par le temps, elle réunira les deux écoles des arrière-disciples du Docteur subtil et des arrière-disciples du Docteur illuminé en une seule grande école, qui sera celle de Cusa et de Van Helmont, c'est-à-dire des promoteurs de la double réforme des sciences physiques et des sciences naturelles.

Entrons maintenant dans quelques détails. Ces détails seront nécessairement assez peu étendus; car Raymond Lulle est déjà un docteur de la Renaissance, non par la date sans doute, mais par l'esprit et la vie : il entre donc dans notre cadre d'une manière moins stricte que les saint Anselme et les Abélard, les saint Thomas et les Duns Scot.

Nous venons de dire que par sa vie même Raymond Lulle est déjà un homme de la Renaissance. Cette vie est en effet toute en agitations et en aspirations; nulle existence ne fut moins assise en une régularité méthodique que celle de ce fougueux Espagnol, que l'on pourrait aussi appeler un fougueux Africain, car il naquit entre ces deux parties du monde, à Palma, dans l'île de Majorque. Son ardente volonté ne se plia pas tout d'abord, comme celle d'un saint Thomas ou d'un Scot, à la discipline rigoureuse du cloître. Il vécut en jeune seigneur spirituel et licencieux, à la cour de Catalogne. La galanterie (et la galanterie du moyen âge ne ressemble en rien à celle de l'hôtel Rambouillet) était sa grande passion et sa muse habituelle. L'amour qui le perdait devait le sauver. Tout le monde sait qu'un jour, étant à cheval, il vit passer une dame de Majorque qu'il trouvait à sa convenance; il la poursuit, elle entre à l'église : ni les bienséances, ni la sainteté du lieu ne purent arrêter le bouillant jeune homme, qui pénétra, sur sa monture, jusqu'au pied de l'autel, tandis que la foule ébahie contemplait son audace sans la réprimer. Il paraît que la belle fugitive était vertueuse, car la légende rapporte qu'elle força son téméraire poursuivant à renoncer à elle pour ne songer qu'à de meilleures amours. La transformation était peut-être trop subite pour qu'elle atteignît le fond même de l'âme. Raymond sembla aimer Dieu à peu près comme il avait aimé le monde, avec la même irréflexion, et aussi, il faut le dire, avec la même fougue toute-puissante. A cette époque, quand on devenait pieux, on pensait être tenu de devenir docte. Raymond, après avoir vécu dans la solitude avec une austérité surprenante, vint s'asseoir sur les bancs de l'université de Paris. Il avait quarante ans, et probablement son esprit s'était déjà formé dans les aspirations silencieuses de la vie solitaire qu'il avait menée. On lui attribue même un livre sous le titre de *Méditations de l'hermite de Blaquerne*. Du reste, sa préoccupation la plus pressante était de voir l'Orient et de le convertir. Il se mit donc à apprendre l'arabe avec ardeur; et pour y parvenir plus aisément, il prit à son service un infidèle qui savait cette langue, sa langue natale. Mais celui-ci pénétra les desseins de son maître, et, les croyant dangereux pour la foi de ses compatriotes, tenta de l'assassiner. Raymond Lulle échappa blessé à cette tentative; mais il ne renonça pas, pour un tel individu, à son grand projet; il prétendait y intéresser toute la chrétienté, et comptait particulièrement sur l'appui d'Honorius IV. Malheureusement, au moment où il arrivait à Rome, le Souverain Pontife venait de mourir. Son successeur lui fut peu favorable. Fallait-il désespérer pour cela? Non : ce qu'il voulait faire avec l'appui du monde catholique, il le fera seul; et le voilà embarqué pour l'Afrique. Les mystiques sont subtils et quelquefois habiles. Raymond, arrivé à Tunis, se plaça d'abord sur le seul terrain de la philosophie péripatéticienne, et se borna à attaquer Averroès. Son succès fut considérable; mais dès qu'il voulut l'exploiter au profit de ses croyances religieuses, il se vit arrêté et condamné à mort. Un savant du pays obtint à grand'peine la grâce du captif, qui dut quitter bien vite la ville en grand émoi : elle voulait le lapider. Quelque temps après, nous trouvons notre philosophe à Naples, où il enseigne ce qu'il avait déjà enseigné à Paris : l'*Ars magna*. Il y aurait vécu en paix, si la paix eût été compatible avec sa nature. Mais après avoir constaté que le Souverain Pontificat n'acceptait pas ses services comme missionnaire, il voulut voir si la monarchie française l'accueillerait mieux. Philippe le Bel, esprit peu aventureux, ne devait pas lui être très-favorable; et son attitude fut telle, que Raymond se hâta d'aller en Chypre. Il y avait là des hérétiques, il voulut les convertir. Ils essayèrent de l'empoisonner. Il y avait là de quoi être dégoûté ou du moins effrayé de l'état de missionnaire; mais notre Espagnol était lancé dans une voie qu'il suivait pour ainsi dire fatalement, sans regarder ni à droite ni à gauche. A peine échappé au poison, il retourna dans la contrée qui avait failli lui être fatale, en Afrique; seulement, au lieu d'aller à Tunis, il se rendit dans la province de Bougie. Il ne tarda pas d'y être jeté en prison. Son sort ne paraissait pas douteux; mais les savants africains, qui aimaient à discuter avec lui sur Aristote, firent d'abord ajourner son supplice, si bien que la prison et la vie du prisonnier se prolongeaient de jour en jour, de mois en mois, au milieu des débats les plus subtils. Singulière position que celle de ce pieux enthousiaste, attendant derrière les verrous un bourreau ou un dialecticien, et perpétuellement suspendu entre le dernier supplice et

in argument victorieux! Quand on a conféré endant un mois avec un homme sur l'être t le non-être, on ne peut décemment lui onper le cou. Raymond fut chassé tout simlement du territoire africain. Il fut chassé, ais il brûlait d'y revenir une troisième fois ncore; seulement, il aurait voulu y revenir nt soit peu accompagné. Il parcourut l'Ite pour obtenir un certain concours; quelnes personnes de Gênes et do Pise s'intéessèrent à ses desseins, mais le Pape refusa 'y entrer. Alors notre docteur, qui accusait verroës de tout le mal, prit la plume contre ii, et proposa qu'on jetât au feu tous ses uvrages et tous ceux des autres philosohes arabes. Tout ce qu'il obtint, à l'occaion du concile de 1311 et à la suite de son vre *De natali pueri*, ce fut que le concile tablit des chaires d'hébreu et d'arabe en rance, à Rome, en Italie, en Angleterre et n Espagne. Cela fait, il repartit, avec son udace accoutumée, pour la ville de Tunis, ui l'avait banni sous peine de mort; et, our comble d'imprudence, il débarqua à ougie. Un habitant le reconnut et ameuta i ville . le pauvre philosophe, poursuivi isqu'au bord de la mer par une population natique, y fut tué à coups de pierres.

Encore une fois, pas de rapports entre ette existence et celle des grands docteurs u XIII° siècle : toutes les vertus et toutes es folies l'agitent; elle se poursuit à travers es lieux les plus divers, les travaux les plus ariés, et elle a outit au martyre. Raymond ulle n'est pas do la trempe d'un Albert ou d'un saint Thomas : il est de la famille des fous sublimes qui précèdent les sages et prudents organisateurs; il est de la race de ceux qui, entrevoyant de loin le pays de la vérité et de l'idéal, y poussant les peuples avec un courage surhumain, meurent à la peine avant d'y entrer.

Il y a trois hommes à considérer dans Raymond Lulle : l'apôtre des sciences occules, cabale et alchimie, l'auteur d'une logique particulière, et enfin le défenseur d'une ontologie assez originale.

Nous ne dirons rien de l'alchimie de Lulle. e philosophe est sans doute une immense utorité aux yeux des transmutateurs de étaux de la fin du moyen âge et de la enaissance; mais les grandes découvertes chimiques du temps, celle des trois acides ulfurique, muriatique et nitrique, et les remiers essais de distillation, qui ont bouti à l'alcool, resteront la gloire impéissable d'Arnaud de Villeneuve. Raymond ulle spécula beaucoup, il ne produisit rien e pareil. Quant aux principes cabalistiues, ils dominent toutes ses théories; mais e qu'il y a de particulier, c'est qu'ils le onduisent à quelques idées qui n'étaient as dans la tradition de la cabale proprement dite, c'est-à-dire à une ontologie pariculière. C'est donc sur cette ontologie que ous insisterons.

On n'ignore pas les rapports intimes de la abale et du néo-platonisme. A vrai dire, a cabale n'est guère que le néo-platonisme juif; peut-être est-elle antérieure à l'école d'Alexandrie, mais l'école d'Alexandrie mit en œuvre les doctrines orientales, et les doctrines orientales sont bien antérieures à l'école d'Alexandrie. Or qu'y a-t-il de plus saillant, de plus caractéristique dans ces doctrines et dans le néo-platonisme luimême? Sans aucun doute, le système des émanations. A notre avis, on est très-loin de spécifier suffisamment ce système, lorsqu'on l'appelle purement et simplement du nom vulgaire de panthéisme. Sans doute, il le mérite, mais quoique tous les panthéismes se ressemblent sous certains rapports et renferment une certaine série d'idées parfaitement communes, néanmoins il y a panthéisme et panthéisme. Celui des Eléates, celui des Alexandrins, celui de Spinoza et celui de Kégel reposent sur les idées primordiales les plus différentes. Ce serait donc une étude très-intéressante et peut-être très-nécessaire pour les historiens de la philosophie que de ne pas se contenter d'une vague épithète et de caractériser par son intimité même le système des émanations. Dans tous les cas le caractère panthéistique de ce système n'est pas contestable. Seulement il faut ajouter que son caractère n'est pas seulement panthéistique, mais mystique.

Or, tout panthéisme est obligé logiquement de proclamer que l'Etre absolu tire de lui toute la série des êtres. Il est vrai qu'il ne suit pas de là que l'Etre absolu se développe dans le monde comme une force se développe dans ses effets : son mode de développement peut être celui d'une essence logique, qui se manifeste par des attributs qui sont des substances apparentes ou mieux des collections de phénomènes. Telle est notamment la conception de Spinoza. Mais la cabale n'est pas spinoziste à l'avance, elle est mystique. De là le caractère spécial de son panthéisme.

Le mysticisme est nécessairement un système d'assimilation des principes spécifiques, car c'est le système de l'unité universelle. Sans doute, tout panthéisme réclame l'unité substantielle, mais le mysticisme réclame de plus l'unité essentielle : j'entends par là que, suivant lui, l'*inférieur* et le *supérieur* ou les divers degrés *spécifiques*, considérés à un certain point de vue, rentrent les uns dans les autres. Dès lors le système des émanations se modifie en ce sens que chaque chose assimilée à la chose qui lui est supérieure réagit sur elle et qu'ainsi chaque effet est cause et réciproquement.

On a vu (art. NICOLAS DE CUSA) que la théorie mystique de l'assimilation des réalités en apparence les plus différentes n'a pas été inutile à faire considérer Dieu comme un être vivant, à la fois formel et potentiel, *Possest* fécond d'où tout émane par une sorte de rayonnement parfaitement distinct de la force logique qui fait sortir l'attribut de l'essence et la conséquence du principe. C'est ensuite cette idée du *Possest* qui, appliquée non-seulement à Dieu, mais à toute substance, a renversé complètement

l'ontologie péripatéticienne qui constitue tout être par la réunion de deux éléments substantiels, l'élément *potentiel* et l'élément *actuel*.

Raymond Lulle, à la fois panthéiste et mystique, parce qu'il est cabaliste, est beaucoup moins avancé que Cusa. Cusa, nous l'avons dit déjà, a reçu la double influence de Scot et d'Ockam à travers Pierre d'Ailly et les universités allemandes. Raymond Lulle, génie sans discipline et sans autre tradition précise que celle de la cabale et les vagues enseignements de l'université de Paris recueillis à un âge avancé, Raymond Lulle ne discerne pas encore très-nettement en quoi la théorie métaphysique d'Aristote, qu'il connaît peu, diffère de la théorie métaphysique des cabalistes, qui est surtout une vaste synthèse d'explication mystique et panthéistique de l'ensemble des êtres et des phénomènes. Interrogez-le sur les grands problèmes qui s'agitaient de son temps à Paris, à Oxford, à Cologne; il ne répond pas ou répond de la manière la plus vague. Ce n'était guère le moyen d'entamer d'une façon un peu vigoureuse la scolastique. Il en est du gouvernement intellectuel comme de tout autre gouvernement : on ne le brise que lorsqu'on peut entrer à un degré quelconque dans ses rouages. On ne renverse pas ce qu'on ne touche pas; et Raymond Lulle se tenant à l'écart de la scolastique ne put la détrôner. Non-seulement il ne pouvait la détrôner, mais, tout en sentant d'une manière vague qu'elle ne répondait point à tous ses instincts de vérité, il ne savait pas le point précis où résidait son erreur capitale. Il ne s'était pas mesuré avec elle, comme Jacob avec l'ange mystérieux, il n'avait donc pas de *force* vis-à-vis d'elle; il ignorait son secret et par conséquent ne savait pas le secret de la philosophie à venir.

Toutefois il fut conduit par la force même des choses, je veux dire par la force des idées, à demander une très-grande modification dans l'idée capitale de la scolastique. On vient de voir comment le Dieu du panthéisme mystique ou de la cabale se développe, non pas comme le Dieu d'Aristote, qui, à vrai dire, ne se développe et ne vit d'aucune manière, ou, dans tous les cas, qui ne vit que comme une pure essence logique, mais comme un principe rayonnant qui fulgure autour de lui toutes les choses qui reviennent se perdre en lui, par une série d'anneaux dont chaque chaînon est une action et une réaction. Le Dieu dont nous venons de parler serait presque une *force*, en prenant ce mot dans son véritable sens, si, passant par la série des êtres conçus chacun comme une essence, il ne se sériait par une lente dégradation qui le fait passer successivement et lentement du plus parfait au moins parfait. Aussi dans les théories néo-platoniciennes, deux esprits différents se combattent et s'étouffent réciproquement, l'esprit de l'unité absolue et l'esprit de la sériation logique des essences, l'esprit oriental et l'esprit grec. Quand le néo-platonisme devint juif et surtout quand il devint chrétien, l'élément panthéistique fut nécessairement restreint : le christianisme a une Eglise qui définit le dogme, et il est difficile de rester dans son sens ou de croire y rester quand on ne tient que peu de compte du dogme de la création. Les cabalistes orthodoxes, ceux du moins qui voulurent l'être, mirent donc dans la substance divine considérée en elle-même, dans ce que Spinoza appelle la *nature naturante*, ce principe à la fois potentiel et formel que les cabalistes juifs et leurs ancêtres les néo-platoniciens d'Alexandrie ou de la Syrie mettaient dans le Grand Tout, dans l'ensemble de la *nature naturante* et de la *nature naturée*. En Dieu furent réunis les contraires identifiés d'une certaine façon mystérieuse, et il fut la source vivante, l'acte-puissance de tout ce qui est. Ce point de vue, très-enveloppé dans les néo-platoniciens et les cabalistes purs, se développa au contraire avec un grand éclat dans les Chrétiens qui s'inspirèrent de leurs travaux.

Nous ne serons donc pas étonnés si Raymond Lulle place en Dieu lui-même l'*essence* après l'*activité*.

Cette vue très-hardie ne se révéla peut être pas à lui dans toute son originalité et dans toute sa puissance; il ignorait quel rapport elle pouvait avoir avec toute l'économie de la scolastique et quelles promesses de régénération philosophique et mystique elle renfermait dans les mystères impénétrés de ses profondeurs logiques. Mais les conséquences d'un principe se développent en dépit de celui qui le pose, les yeux fermés et poussé par les courants de doctrines.

RECHERCHES, NOTES ET FRAGMENTS DIVERS. — Nous réunissons, sous ce titre, un assez grand nombre de renseignements de détail, de preuves, de courtes dissertations auxquelles nous renvoyons dans le courant de l'ouvrage et qui seront peut-être utiles aux lecteurs. Chacune de ces courtes notes aurait pu donner lieu à un travail considérable : et plusieurs sont des livres réduits à quelques pages.

I.

L'idée la plus funeste qui ait présidé aux travaux sur l'histoire de la philosophie et des sciences du moyen âge est celle-ci : que cette époque fut inférieure à celle qui suivit, parce que dans son élan de métaphysique et de mysticisme elle dédaignait les faits et l'observation. Cette idée qui est très-différente de celle de Galilée, de Képler, de Bacon, de Descartes et de Leibnitz, remonte à la polémique des newtoniens contre les cartésiens. Elle s'est donc produite, après que la scolastique, battue par la science nouvelle, eut disparu de la zone du monde pour se réfugier dans les ténèbres de quelques écoles, et quand déjà on ne pouvait plus la voir nettement en face pour bien discerner ses vices et ses qualités. Elle se répandit peu à peu de 1730 à 1750. De nos jours elle a été reprise contre le système

purement analytique de Condillac et comme arme de guerre par les disciples français de l'école écossaise et par M. Cousin. M. Jouffroy surtout l'a développée avec une clarté méthodique qui tient lieu de talent parmi nous à certaines époques. Aujourd'hui elle règne sur toute la ligne; et elle donne une autorité considérable aux assertions d'ailleurs si connues de l'école positiviste. M. de Blainville a essayé de la concilier avec un système chrétien de philosophie historique. A nos yeux il n'a nullement réussi.

Voici en quels termes l'idée dont nous parlons et que nous croyons devoir combattre a été résumée tout récemment par un écrivain très-sérieux et très-distingué, que l'on peut regarder comme un de ceux qui continuent dans cette génération les traditions déjà un peu vieillies, mais pas encore remplacées de Reid et de Kant. Nous voulons parler de M. Cournot.

« Il importe de bien se pénétrer de la différence qui existe entre les principes réels des choses et les généralités purement logiques. Les anciens n'ont pas fait cette distinction, et les modernes l'ont souvent méconnue. Il y a dans les idées très-générales une grandeur et une simplicité qui séduisent. Le désir de connaître et l'orgueil dogmatique sont singulièrement flattés dans les hommes qui se persuadent qu'avec quelques formules ils rendront compte de toute chose. De là provient cette tendance à croire que les généralités purement logiques contiennent les éléments essentiels des choses dont elles n'expriment cependant que des relations idéales. C'est ainsi qu'ont été érigées en principes substantiels les idées platoniciennes, les entités scolastiques, et l'unité absolue des éléates, des spinosistes et des hégéliens. Ces généralités ayant été posées *a priori* et considérées comme les sources non-seulement de toute connaissance, mais de toute existence, le dogmatisme s'est efforcé, à l'aide de déductions impératives et de manœuvres subtiles, d'y rattacher et d'y ajouter les êtres et les faits réels. De ces conceptions transcendantes, appuyées sur une dialectique artificielle, s'est formée une certaine science qu'on a appelée ontologie ou métaphysique, et qui, après avoir été enrichie par les philosophes grecs des inventions les plus ingénieuses, a régné stérilement durant tout le moyen âge et même au delà, jusqu'à l'époque de la réforme scientifique inaugurée par Copernic, Galilée et Bacon.

« Il est à remarquer que l'ontologie s'allie naturellement à l'empirisme. Négligeant d'étudier les faits, rebutant toutes ces investigations, ces discussions et ces coordinations à travers lesquelles l'expérience rationnelle marche vers la vérité, l'ontologie se trouve réduite à recueillir des notions de premier jet, vulgaires, brutes et empiriques, qu'elle se réserve ensuite de façonner et de contourner, pour les faire entrer de force dans les cadres de ces conceptions *a priori*. Aussi est-elle impropre à avancer la science, témoin le moyen âge dont la stérilité ne peut être comparée qu'à la dépense énorme qu'il fit d'argumentation dialectique. Le peu de découvertes que l'on doit à cette époque se sont faites hors des écoles et des errements des doctrines officielles.

« Les vues grossières de l'empirisme, les spéculations mystiques de l'ontologie et les fictions abusives de la dialectique qui ont arrêté ou gêné, pendant une longue suite de siècles, la marche de la science, sont, ainsi que nous l'avons vu, des fruits impurs, mais spontanés, de l'intelligence humaine, et l'on doit s'attendre, même dans les temps éclairés, à ce que les mêmes vices se renouvellent. Les vices résultant de notre constitution intellectuelle ont dû affecter et ont affecté en effet tous les genres de science. La physique et la physiologie n'ont pas été plus épargnées que la psychologie. Sans remonter jusqu'à l'antiquité qui justifierait cette assertion par tant d'exemples, ne voyons-nous pas au moyen âge la chimie travestie en alchimie se consumer à la poursuite de la pierre philosophale et de transmutations chimériques, l'astronomie réduite à une topographie du ciel ou perdue dans les rêveries astrologiques, la physique et la physiologie méconnues ou emprisonnées dans des formules purement verbales? Et même au XVIe siècle, les astres n'étaient-ils pas considérés comme des êtres animés qui régissaient les destinées humaines; les arts magiques n'étaient-ils pas cultivés par de nombreux adeptes, et les savants ne demandaient-ils pas les secrets de la nature à des puissances occultes et à des principes transcendentaux? En vain les nominalistes avaient fait entendre leurs sages conseils, une recrudescence du néo-platonicisme avait accompagné la renaissance des lettres, et ce ne fut qu'au XVIIe siècle que les sciences physiques, secouant le joug d'un dogmatisme stérile, entreprirent des travaux solides et fructueux.

« Cette réforme s'accomplit, grâce à l'adoption d'une méthode aussi nouvelle que simple, et qui s'attachant immédiatement aux faits, les observe, les compare, les coordonne et en induit des principes qui correspondent exactement à la réalité. Aujourd'hui la méthode expérimentale a démontré sa véracité et son efficacité dans le domaine de la philosophie naturelle, par des succès si nombreux et si éclatants que toute autre démonstration devient superflue. Or, les sciences morales ayant autrefois erré par les mêmes causes que les sciences physiques, n'y a-t-il pas lieu de croire que le même remède dût être applicable aux premières comme aux secondes, et que la méthode expérimentale dût ramener les uns et les autres dans le chemin de la vérité. C'est en effet cette méthode qui, depuis deux siècles et demi, a suggéré à la philosophie morale toutes les notions sérieuses et solides qu'elle a acquises, et dont nous sommes

aujourd'hui en possession. » (COURNOT, *De l'âme*, ch. 1er.)

Il y a là bien des erreurs que notre Dictionnaire a eu souvent l'occasion de relever; mais ce sont des erreurs régnantes, il ne faut pas se le dissimuler.

II.

Des espèces intelligibles, dans saint Thomas, et de la manière dont elles ont été appréciées par M. l'abbé Maret.

Nous avons eu quelquefois occasion de nous plaindre du peu d'études intelligentes et sérieuses que les écrivains catholiques ont donné à la *scolastique*. Nous avons déjà fait pourtant une exception en l'honneur de Frédéric Ozanam : nous devons en faire une autre en l'honneur d'un ami de cet illustre érudit; nous voulons parler de M. l'abbé Maret qui a consacré dans son dernier ouvrage (*Philosophie et religion*) un chapitre plein de science et d'intérêt à l'idéologie de saint Thomas.

Nous ne pouvons néanmoins être du même avis que le judicieux auteur.

Toutefois nous exposerons textuellement son opinion, sauf à la réfuter.

§ Ier. — *Extrait du livre de M. l'abbé Maret.*

« Saint Thomas reste fidèle au drapeau d'Aristote et part du principe péripatéticien : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*. Ce principe il le répète fréquemment comme une maxime fondamentale; il l'inculque, autant qu'il est en lui, dans l'esprit de ses lecteurs. Il admet avec Aristote qu'il n'y a pas de pensée sans images et que l'intelligence est d'abord comme une table sur laquelle il n'y a rien d'écrit. Les sens et la sensation ne sont pas simplement, pour saint Thomas, les conditions, les causes occasionnelles de nos connaissances spirituelles. Il s'en explique de la manière la plus formelle dans le quatrième article de la question 84e de la *Somme*. *Si on dit que notre âme a besoin des sens pour comprendre, et qu'ils sont des excitateurs qui la portent à diriger son attention vers les objets dont elle a reçu les espèces intelligibles par le moyen des principes séparés, ce n'est pas attribuer aux sens une action suffisante..... Si on dit encore*, ajoute-t-il un peu plus bas, *que les sens sont nécessaires à l'âme, parce qu'ils l'excitent à se tourner vers l'intelligence active dont elle reçoit les espèces, cette hypothèse est encore insuffisante*. . . . .

« Voici donc, selon saint Thomas, la première génération de nos connaissances intellectuelles. Nos sens reçoivent l'impression des objets; ces impressions sont des images des objets que saint Thomas, avec toute la philosophie du moyen âge, appelle *espèces sensibles*. Ces images, ces formes sensibles, sont transmises par les sens extérieurs au sens interne et commun, qui les accueille et les réunit dans une certaine unité. La fantaisie ou l'imagination sert à retenir ces formes sensibles; la mémoire, à les conserver. Ces facultés communiquent ensuite les formes au jugement, qui, en établissant entre elles des comparaisons, apprécie leurs *intentions* ou qualités. (Part. I, quæst. 78, art. 4.)

« Ces diverses facultés, le sens commun ou interne qui recueille dans l'unité d'impression la diversité des sensations, l'imagination qui les retient, la mémoire qui les conserve, le jugement qui les compare, appartiennent à l'intelligence passive. Le grand docteur remarque, en effet, que penser étant éprouver ou souffrir quelque chose, c'est avec raison qu'on considère l'intelligence comme passive; *cum intelligere sit quoddam pati, intellectus est potentia passiva*.

« Mais cette intelligence passive ne nous donnerait que des connaissances secondaires; par elle seule, nous serions entièrement incapables de nous élever à la vraie science. Il y a dans l'âme une bien autre puissance que cette passiveté. Il s'y trouve une activité essentielle qui devient la source de toutes nos connaissances intellectuelles. Saint Thomas reproduit encore ici la doctrine d'Aristote. Nous avons vu le Stagirite distinguer profondément l'intelligence active de l'intelligence passive, et attribuer à la première le rôle principal dans la formation de nos connaissances.

« Comment cette intelligence active va-t-elle procéder pour dégager les *espèces intelligibles* des *espèces sensibles*, ou, en d'autres termes, les idées des sensations?

« Mais, avant d'entrer dans cette nouvelle question, rendons-nous compte de la nature de ces espèces sensibles. . . . . . .

« Les corpuscules émanés des objets extérieurs étant condamnés par saint Thomas, les espèces sensibles ne semblent être pour lui que des similitudes, des copies, des images, des objets naturels imprimés dans l'âme. Il définit la sensation, *receptio per animam sensitivam speciei sensibilium*. Ces espèces sont, en quelque sorte, spiritualisées dans l'âme : *La forme sensible existe d'une manière dans la chose extérieure à l'âme, et d'une autre manière dans le sens interne, qui reçoit les formes sensibles sans matière, ainsi la couleur de l'or sans l'or lui-même*. (Part. I, quæst. 84, art. 1.)

« Il y aurait plusieurs réflexions à faire sur cette psychologie; on pourrait sans doute chercher la raison de ces intermédiaires d'un autre genre, et démontrer l'inanité de cette hypothèse. Mais je me hâte vers le but que nous poursuivons.

« Voilà donc la matière sur laquelle va s'exercer l'activité de l'âme; voilà la matière d'où elle va extraire ses connaissances spirituelles, des images sensibles, en quelque sorte dégagées de matière. L'intelligence active va s'appliquer à ces images; elle les rendra intelligibles; *facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia*; et, par elles, dans un objet particulier, elle apercevra la nature universelle : *Necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum*

proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari exsistendam (Part. I, quæst. 84, art. 7.)

« L'objet propre de l'intelligence, c'est l'universel, le nécessaire, l'absolu, l'immuable, le parfait. Saint Thomas tient ici le langage de saint Augustin, d'Aristote, de Platon. Sans nier et sans exclure la science des choses physiques, il reconnaît que la science supérieure a pour objet l'universel et le nécessaire. Mais cet universel et ce nécessaire, il veut le trouver, comme Aristote et à sa suite, dans le particulier et le contingent. Pour extraire cet universel du particulier, ce nécessaire du contingent, le procédé qu'il emploie est encore celui d'Aristote, l'abstraction et la généralisation (298), l'abstraction qui retranche des objets sensibles tous leurs caractères particuliers pour ne laisser subsister que les caractères communs, la généralisation qui réunit tous ces caractères communs dans une idée générale. Au moyen âge, il semble qu'on a entendu principalement sous ce nom d'universel les idées de genre, d'espèce, de propre et d'accident. L'idée de genre, par exemple, est celle d'animal; l'homme, dans ce genre animal, représente l'idée d'espèce; l'individu homme, celle du propre; et l'individu avec telle ou telle qualité, celle de l'accident. Il est certain que les éternelles disputes du moyen âge sur les universaux ont roulé sur ces quatre choses. Mais, au sens d'Aristote, l'universel a une bien autre compréhension, il embrasse toutes les idées et tous les premiers principes qui sont la source de nos sciences. Ces idées, ces principes, d'après Aristote, se forment aussi par l'abstraction et la généralisation, qui sont les fondements de l'induction; nous l'avons vu dans l'avant-dernière leçon; et le moyen âge et saint Thomas, pour être conséquents avec eux-mêmes, ne pouvaient pas avoir, à cet égard, une autre opinion que celle de leur maître. Du reste, le saint docteur s'en est expliqué dans son livre *De magistro*. Parlant de l'acquisition de la science, « il faut admettre, dit-il, comme préexistant en nous, certains germes des sciences, qui sont les *notions premières que l'intelligence se forme tout de suite par les images qu'elle tire des choses sensibles* (299). »

Ainsi, d'après la philosophie péripatéticienne du moyen âge, toutes les idées universelles, tous les premiers principes qui sont dans l'intelligence, proviennent des sensations et du travail de l'intelligence sur les sensations. Quoiqu'elle en fournisse la matière, la sensation seule ne donnerait pas les connaissances spirituelles; l'action de l'intelligence est nécessaire pour dégager des sensations les connaissances. Et l'espèce de transformation qui s'opère est telle, que l'*intelligence connaît les corps d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire. Car*, ajoute saint Thomas, *le mode de l'action est toujours selon le mode de l'agent.* (Part. I, quæst. 84, art. 1.) Toute cette doctrine est résumée dans cette proposition fondamentale que nous avons déjà transcrite, mais que nous comprendrons mieux maintenant : *Intellectiva cognitio fit a sensibili, non sicut a perfecta et totali causa, sed potius sicut a materia causæ.*

« Cette intelligence active, qui possède une lumière en elle-même, et remplit un si grand rôle dans l'acquisition de nos connaissances, est bien noble et bien grande aux yeux du saint docteur. Elle avait paru aussi très-excellente à son maître, qui, à l'encontre des principes et de l'esprit d'une théologie séparant entièrement Dieu du monde, en avait fait quelque chose de divin, une sorte d'émanation divine. Le docteur chrétien ne pouvait pas rester au-dessous du philosophe païen. De même que la théologie de saint Thomas est infiniment supérieure à celle d'Aristote, sa philosophie doit élever plus haut encore la dignité de l'intelligence. Qu'est-ce donc que cette intelligence active à laquelle il attribue une puissance qui paraît impossible et contradictoire, celle de tirer le nécessaire du contingent, l'universel du particulier, l'absolu du relatif, le parfait de l'imparfait? *La puissance intellectuelle de la créature n'étant pas l'essence de Dieu, elle ne peut être qu'une participation de ressemblance avec lui, qui est l'intelligence suprême. C'est pour ce motif que la puissance intellectuelle de la créature est appelée une certaine lumière spirituelle, partie, pour ainsi dire, de la lumière incréée, soit qu'on l'entende de la puissance naturelle, soit qu'on le comprenne de quelque perfection surnaturelle de grâce ou de gloire.* (Part. I, quæst. 12, art. 2.)

« Voilà une noble et grande idée de l'intelligence humaine, et cependant, selon le saint docteur, cette intelligence est d'abord comme une table sur laquelle il n'y a rien d'écrit; cette intelligence n'a point d'idées sans images; tout ce qui est en elle idée a été d'abord sensation, et la sensation est la matière première des connaissances spirituelles. Comment concilier la grandeur de cette intelligence, rayon échappé de l'éter-

(298) « Intellectus noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem a materia (individuali); quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. » (p. I, q. 86, art. 1.) « Facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cujusdam. » (Q. 84, art. 6.) « Oportet dicere quod in ipsa (anima) sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. » (Q. 79, art. 4.) « Intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. » (*Ibid.*, art. 5.)

(299) « Dicendum est de scientiæ acquisitione, quod præexsistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptionis intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas. » (*De magistro*, art. 1.)

nelle lumière, avec la bassesse de ces origines?

« Aussi cette noblesse divine de l'intelligence lui sert bien peu, puisqu'elle n'arrive pas à la vraie connaissance des êtres spirituels. *Elle ne connaît les choses incorporelles dont il n'y a pas d'images, que par une sorte d'analogie, en les comparant aux corps sensibles dont les images sont en nous. Ainsi nous comprenons la vérité en considérant la chose qui la fait naître en nous. Nous connaissons Dieu comme cause : nous savons qu'il est au-dessus de tout et qu'il est infiniment éloigné de tous les autres êtres. Pour les autres substances spirituelles, nous ne pouvons les connaître ici-bas qu'en les éloignant ou en les rapprochant des choses corporelles.* (Part. I, quæst. 84, art. 7.) Faut-il conclure de ce passage qu'il n'y a pas dans notre connaissance naturelle une seule idée purement spirituelle, pas même celle de la justice, pas même celle de la vérité? Refuserons-nous le caractère de simplicité parfaite à l'idée de la perfection infinie, à l'idée même de Dieu? Certes, voilà des doutes bien pénibles et de tristes questions, qui sortent nécessairement de la doctrine péripatéticienne. D'un autre côté, nous avons vu que saint Thomas met dans l'intelligence une connaissance immatérielle, nécessaire et universelle des objets matériels; et pour le saint docteur, la connaissance des choses invisibles ne peut pas être d'un ordre inférieur. Mais il est difficile de bien se rendre compte de cette doctrine qui s'éloigne, il faut en convenir, de celle de saint Augustin. L'avons-nous bien comprise? Examinons encore; peut-être trouverons-nous plus de lumière dans la théorie des idées.

« *On doit nécessairement admettre des idées en Dieu*, dit le saint docteur. *Le mot* « idée » *vient du grec* ἰδέα, *et signifie en latin* «forma». *On entend donc par idées les formes des choses qui existent en dehors des choses elles-mêmes. Or la forme ainsi conçue peut être considérée sous un double rapport. On peut l'envisager ou comme l'exemplaire, le type de la chose même, ou comme le principe de la connaissance qu'on en a, parce qu'on ne connaît un objet qu'autant qu'on en a la forme dans l'esprit. Selon cette double acception du mot, nous allons démontrer qu'en Dieu il y a des idées. En effet, dans tout ce qui n'est pas l'œuvre du hasard, il faut nécessairement admettre une forme qui soit la fin de la création de chaque être. Ainsi un agent ne peut faire une chose qu'autant qu'il en a la forme ou l'image en lui-même. Et il peut posséder cette forme ou cette ressemblance de deux manières : 1° dans la constitution matérielle même de son être, comme tous les êtres qui agissent d'après les lois de la nature physique : c'est ainsi que l'homme engendre l'homme, et que le feu produit le feu; 2° dans sa constitution intellectuelle, comme dans les êtres qui agissent par l'intelligence : c'est ainsi que l'image d'une maison préexiste dans l'esprit de celui qui l'a construite. Et on peut dire que cette image est l'idée de la maison, parce que l'architecte a eu l'intention de faire une maison d'après un dessin qu'il a conçu. Or, le monde n'étant pas l'effet du hasard, mais l'œuvre d'une cause intelligente, qui est Dieu, il faut donc reconnaître que la forme qui a servi de modèle au monde créé existe dans l'entendement divin, et qu'en Dieu il y a des idées, puisque c'est dans cette forme que la nature de l'idée consiste.* (Part. I, quæst. 15, art. 1.) Le saint docteur démontre ensuite qu'en Dieu il y a plusieurs idées, parce qu'il ne pourrait avoir l'idée de l'ensemble du monde, sans posséder en même temps la raison propre de toutes les parties qui le constituent. S'il y en a plusieurs, il y en a une infinité, et cette multitude infinie des choses contenues dans l'intelligence divine ne nuit en rien à sa simplicité. *Ceci qu'on peut rendre ainsi sensible : Dieu connaît parfaitement son essence, et il la connaît par conséquent de toutes les manières dont elle peut être connue. Or, elle peut être connue non-seulement en elle-même, mais encore dans les divers degrés de ressemblance et de participation qu'elle accorde aux créatures. Chaque créature tenant sa nature, son existence propre de la manière dont elle participe à quelque ressemblance de l'essence divine, il s'ensuit que Dieu, en connaissant son essence comme pouvant avoir sa ressemblance dans telle créature, connaît en même temps la nature propre de cette créature et en possède l'idée. Il est donc manifeste que Dieu a plusieurs idées, puisqu'il connaît chaque chose dans sa nature propre.* (*Ibid.*, quæst. 15, art. 2.)

« Vous reconnaissez ici, Messieurs, la haute doctrine de saint Augustin, qui a corrigé et complété celle de Platon. Dans saint Augustin, comme dans Platon, la doctrine des idées a la connexion la plus étroite avec la théorie de la connaissance humaine; elle en est la suprême explication. Pour Platon et pour saint Augustin, les idées sont l'objet le plus élevé de la connaissance humaine, et la vraie lumière de l'esprit, et saint Augustin, dépassant Platon, nous montre, au sein de nos âmes, dans cette lumière des idées, la lumière divine elle-même, par laquelle nous apercevons toutes les vérités nécessaires, universelles et immuables. Les sens et les sensations ne sont donc qu'une condition nécessaire de l'exercice de l'intelligence, et non pas la matière de toutes les connaissances

« Saint Thomas ne peut pas faire la même application de la doctrine des idées. C'est un dogme de sa théologie qui n'a pas une souveraine importance dans sa théorie de la connaissance naturelle. Il la rapporte tout entière à l'activité de l'intelligence, qui, par sa puissance d'abstraction et de généralisation, transforme les sensations en connaissances spirituelles. Est-il besoin alors de recourir aux idées divines, aux raisons éternelles? Le saint docteur refuse à l'âme l'intuition des idées et des raisons éternelles, parce que cette intuition im[illegible]

querait, dit-il, celle de l'essence divine, don sublime qui appartient à l'ordre surnaturel. Mais saint Augustin, comme saint Thomas et tous les théologiens catholiques, réserve à la grâce et à la vie future la vue intuitive de l'essence divine telle qu'elle est en elle-même, et il ne croit pas s'écarter de cette doctrine nécessaire en admettant la participation de l'intelligence aux idées, aux raisons éternelles. En effet, cette participation n'implique pas du tout la vue de l'essence divine en elle-même; nous le prouverons plus tard. La vision en Dieu des vérités nécessaires est, suivant le grand évêque d'Hippone, la loi de la connaissance spirituelle : et saint Thomas ne nous paraît pas rendre avec une entière exactitude la pensée de saint Augustin, lorsqu'il réserve cette vision aux âmes sanctifiées. Mais il est pleinement d'accord avec saint Augustin, comme avec la raison elle-même, lorsqu'il établit que nous ne voyons pas toutes choses en Dieu, et, en particulier, les faits contingents.

« Saint Thomas s'est à peine écarté de saint Augustin sur la question principale qu'il s'en rapproche aussitôt. Après avoir nié, dans la vie présente, la vision objective des raisons éternelles, il la rétablit en un sens. *Une chose étant connue dans une autre, quand elle est connue dans le principe même de cette connaissance. . . . en ce sens, il est nécessaire de dire que l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles; car c'est à leur participation que nous devons toutes nos connaissances. En effet, la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien autre chose qu'une participation par ressemblance de la lumière incréée qui renferme les raisons éternelles.* (*Ibid.*, quæst. 84, art. 5.)

« Saint Thomas nous ramène donc à l'intelligence active, qui est, en effet, tout le pivot de sa théorie de la raison. Mais c'est ici précisément que la doctrine du saint docteur ne nous paraît ni entièrement claire, ni entièrement conséquente. Que faut-il entendre par cette *lumière intellectuelle* que saint Thomas place dans la raison? Est-elle créée? Le saint docteur ne l'affirme pas. Si elle n'est pas créée, est-elle une vraie participation à la lumière divine et incréée? Alors comment refuser d'admettre la vision des vérités nécessaires et des raisons éternelles selon le sens de saint Augustin? Les raisons éternelles sont-elles différentes de la lumière éternelle? Et pourquoi le docteur du XIIIe siècle se séparait-il de celui du Ve?

« Faut-il entendre, par cette *ressemblance de la lumière incréée*, une puissance créatrice, en quelque sorte, donnée à l'intelligence humaine, et qui la rendrait apte à tirer d'elle-même et des sensations, à l'imitation de l'éternelle génération des idées en Dieu, les vérités nécessaires, absolues, immuables et universelles? Mais, si ces vérités sont une production de la pensée humaine, l'effet est plus grand que la cause; il la dépasse; il est meilleur qu'elle; nous créons le nécessaire, l'universel, et les notions les plus claires de la raison se trouvent renversées. L'intelligence peut apercevoir les vérités nécessaires; les créer ou les produire, même à l'aide de l'abstraction et de la généralisation, jamais!

« Les principes de saint Thomas sur la connaissance humaine paraissent donc difficiles à saisir et à concilier entre eux. Essayons de nous rendre compte de cette difficulté.

« Saint Thomas est disciple d'Aristote; il emprunte à ce maître sa théorie de la connaissance qui fait tout dériver de la sensation par le travail de l'intelligence humaine sur les données sensibles; et ce travail consiste dans l'abstraction, la généralisation, l'induction. Au moyen de ces procédés, Aristote arrive à l'universel, qui, selon lui, est contenu dans le particulier, dont il est inséparable. Cette opinion de la présence de l'universel dans le particulier pouvait sembler plausible à un philosophe qui ne reconnaissait ni la création ni un Dieu créateur, à un philosophe qui admettait l'éternité de la matière et de la forme toujours unies, toujours inséparables. Et cependant c'est là, c'est dans cette fusion de l'universel et du particulier qu'échoue le génie d'Aristote; car le nécessaire n'est pas le contingent, l'absolu n'est pas le relatif, le parfait n'est pas l'imparfait, l'infini n'est pas le fini. On ne peut les confondre sans aboutir à l'identité universelle, c'est-à-dire, au chaos et au néant. Saint Thomas a suivi Aristote jusqu'à ce point d'admettre que l'universel existe dans le particulier, puisqu'il veut l'en tirer par le procédé de l'abstraction et de la généralisation. Et peu importe que l'universel soit supposé exister ou dans l'objet externe, ou dans le sujet lui-même. Dans l'un et l'autre cas, on rencontre toujours la même impossibilité de les unir et de les fondre ensemble.

« Disciple d'Aristote, saint Thomas est, en même temps, disciple de saint Augustin et sublime théologien. A ce double titre, saint Thomas admet l'existence de l'universel en Dieu, où il est les raisons éternelles de toutes les choses créées et possibles. A ce double titre encore, il reconnaît une certaine participation de l'intelligence humaine à la lumière de l'éternelle vérité, sans donner peut-être une explication suffisante de ce qu'il entend par cette participation. Mais, si l'intelligence humaine participe d'une manière quelconque à la lumière de la raison incréée et infinie, c'est cette lumière qui éclaire véritablement notre intelligence; c'est en elle que l'homme aperçoit les vérités nécessaires, absolues, immuables, ces vérités qu'il n'a pas faites, mais qu'il voit, ces vérités qui s'imposent à sa raison avec une autorité souveraine. J'aurais en moi une lumière divine, et je chercherais l'origine de mes connaissances spirituelles dans quelques obscures et fugitives sensations! Elles peuvent être les

conditions du développement de l'intelligence; sa cause, jamais! L'expérience peut donner des faits : des vérités nécessaires et universelles, jamais! Mais alors le système d'Aristote succombe, et la partie purement péripatéticienne de la théorie de saint Thomas périt avec le système dont elle n'est que la reproduction! » . . . .

§ II. — *Examen de l'opinion de M. Maret sur l'idéologie de saint Thomas.*

L'étude qu'on vient de lire est assurément une des meilleures pages que nous ayons sur la scolastique; et sur beaucoup de points nous sommes heureux que l'avis d'un juge aussi excellent que M. l'abbé Maret vienne confirmer le nôtre. D'une manière générale, on peut dire, avec ce savant théologien, que saint Thomas a trop déféré dans sa psychologie à la tradition péripatéticienne; on peut aussi ajouter qu'il y a dans cette psychologie un mélange singulier et souvent contradictoire des idées d'Aristote et de celles de saint Augustin. Ce n'est pas là seulement l'avis de M. Maret, c'était celui de Bossuet, de Fénelon, des Bénédictins de Saint-Maur, et, on peut le dire, de tout le XVIIe siècle. Nous ne voulons rien dire contre de si graves autorités, bien que nous pensions, pour ce qui nous regarde, d'un côté, qu'il y a beaucoup moins d'éléments augustiniens dans la *philosophie* (300) de saint Thomas qu'on ne se l'imagine souvent; d'un autre côté, que saint Augustin lui-même est un peu moins platonicien qu'on veut bien le dire.

C'est seulement sur l'appréciation de l'idéologie thomiste que nous voudrions en appeler de M. Maret à M. Maret lui-même.

Cette idéologie nous paraît moins qu'à lui contradictoire. Sans doute si l'on sort de la question spéciale qui le constitue, si l'on s'élève jusqu'à la métaphysique et à la théodicée, il y a une contradiction dans les doctrines thomistes; c'est moins la contradiction de la pensée d'Aristote et de celle de Platon, survivant tous deux dans le grand théologien du XIIIe siècle, que la contradiction de la métaphysique ancienne tout entière et de la foi chrétienne; mais enfin quel que soit son caractère, quelle que soit son origine, elle existe, elle est incontestable. Seulement, nous ne la trouvons pas dans la question de l'origine des idées. Cette théorie platonicienne que M. Maret voit dans la *Somme* se mêler, en dépit de la logique, à l'idéologie du Stagirite, ne nous semble briller dans ce grand monument de saint Thomas que par son absence complète.

Avant d'établir cette vérité — ou ce qui nous paraît tel, — que M. l'abbé Maret me permette de suivre le procédé habituel des scolastiques et de jeter à l'avant-garde de mon argumentation principale quelques courtes remarques qui me semblent nécessaires.

Il me semble que le savant écrivain a trop voulu juger la thèse de saint Thomas avec les idées de notre métaphysique moderne; la préoccupation de ces idées me semble visible jusque dans les erreurs de détail que M. Maret a commises en l'expliquant ainsi :

1° Le sens commun, l'imagination, la mémoire, le jugement, ou ce que les scolastiques appelaient *sensus communis, imaginatio, æstimativa* (*vis*), *memorativa*, n'appartiennent point, comme M. Maret le suppose, à l'intellect passif; saint Thomas les rapporte expressément à la *sensibilité*, sauf pourtant la mémoire, ou plutôt une espèce de mémoire, celle qui conserve les espèces intelligibles. Voici les propres paroles de saint Thomas :

« Recipit et conservat animal species sensibiles, et intentiones quasdam non percipit sensus exterior : necesse est igitur ponere *tantum quatuor vires interiores sensitivæ partis dictis officiis distinctas, sensum communem, imaginationem, æstimativam et memorativum.* » (*Summ.* I part., quæst. 78, art 4.)

2° M. Maret semble dire, conformément à l'erreur où il vient de se laisser entraîner par la terminologie moderne, que l'*intellect passif* (c'est-à-dire, le *sens commun*, l'*imagination*, le *jugement*, la *mémoire*) est le premier en jeu; et qu'ensuite arrive la fonction plus haute de l'*intellect actif* qui nous fournirait les notions universelles et nécessaires. Cette thèse serait assez conforme à celle des psychologues modernes, mais elle n'est nullement celle de saint Thomas. Suivant saint Thomas, l'*intellect actif* a au contraire pour fonction de rendre possibles les idées que reçoit l'*intellect passif*; c'est donc celui-ci qui est le dernier en exercice.

3° M. Maret commet encore une légère erreur et qui tient à son interprétation générale, lorsqu'il dit que c'est l'intellect actif qui perçoit l'universel; il le *fait*, ou plutôt il le dégage; mais il ne le perçoit point, du moins dans le système de saint Thomas qui est très-explicite et qui place, entre l'objet de la pensée humaine et l'intelligence passive qui reçoit les *espèces* spiritualisées, l'intellect actif qui les spiritualise, la sensibilité qui les reçoit à l'état d'espèces sensibles ou impresses, et enfin ces espèces sensibles elles-mêmes.

4° La formule que cite le savant théologien et qui est effectivement dans la *Somme*: *intellectus est potentia passiva*, ne s'applique point, comme il le dit, à la partie inférieure de la connaissance humaine, mais à toute la connaissance humaine; et du reste, nous le verrons bientôt, cette distinction de deux ordres de facultés *intellectuelles* s'appliquant l'une à l'absolu, l'autre au relatif, est en contradiction flagrante avec le texte d'Aristote, et avec l'esprit général de sa métaphysique.

5° Le mot *intentio* ne signifie pas *qualité*, dans la stricte rigueur des termes.

6° M. Maret s'est mépris complétement sur la théorie des cinq universaux dans Aristote et dans les scolastiques. Le *propre* n'est nullement l'idée de l'*individu*; l'*acci-*

(300) Nous ne disons pas dans la *théologie*.

dent n'est pas non plus, à vraiment parler, l'idée de l'*individu* avec telle ou telle qualité. Il suffit d'ouvrir une logique du moyen âge pour s'en assurer. Le savant théologien s'appuie sur ces fausses définitions pour établir ce principe inexact, suivant nous, que les *universaux* d'Aristote sont différents des *universaux* du moyen âge. Il est très-vrai qu'Aristote faisait rentrer toutes les idées générales dans les universaux, sauf l'idée d'*être;* mais il est très-vrai que saint Thomas et les scolastiques ont absolument pensé comme lui sur ce sujet.

On a pu s'apercevoir par ces diverses erreurs de détail que M. l'abbé Maret essaye perpétuellement de faire rentrer la théorie des *espèces sensibles* dans le cadre de nos théories modernes sur l'origine des idées. C'est ce qui l'a trompé, à notre avis, sur son caractère général.

Le savant auteur connaissait trop bien Aristote pour assimiler au sensualisme vulgaire la formule célèbre de ses disciples scolastiques : ***Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*** Tout le monde sait aujourd'hui que Condillac entendait par ces mots que la sensation se transforme en idée par sa seule force, tandis que les scolastiques attribuent cette transformation à une puissance essentiellement différente et qui est dans l'âme elle-même. Mais M. Maret, et à très-juste raison, ne se contente pas de cette remarque qui montre ce que la *sensation* n'est pas dans l'idéologie péripatéticienne sans montrer ce qu'elle est. Il poursuit donc son enquête, et c'est ici que son travail devient original; il se demande : La *sensation* est-elle, suivant Aristote et saint Thomas, une simple *occasion*, un *stimulus* pour le développement de l'intelligence qui tirerait ainsi d'elle-même ou d'une source plus haute qu'elle les idées nécessaires, absolues, universelles? Est-elle au contraire la *matière* même sur laquelle l'intelligence travaillera pour en tirer ces idées supérieures?

Cette question est très-ingénieusement posée, je l'avoue, et elle prouve de la part de M. Maret une entente très-exacte de l'idéologie moderne, mais une intelligence beaucoup moins profonde de l'idéologie scolastique.

Qu'il nous permette de remarquer que les mots de *sensation* et de *matière* qu'il emploie souvent, n'ont pas le sens qu'il semble leur donner. Sans doute on peut traduire le mot *species sensibilis* par celui de *sensation;* l'on peut ajouter que l'espèce sensible est la matière dont l'intellect actif tirera par voie d'abstraction les idées universelles. Ces termes rendent assez bien le système de saint Thomas, mais pourvu toutefois qu'on les entende d'une certaine manière. Lorsque Condillac parle de *sensations*, il parle après Descartes, et Descartes niait les *espèces sensibles* aussi bien que les *qualités sensibles* ou *secondes* des corps. Les sensations dans notre idéologie sont donc des phénomènes tout subjectifs, la manière même dont nous sommes affectés : et cela est si vrai que de très-nombreux sensualistes au lieu de conclure au matérialisme aboutiraient à l'idéalisme. Il n'en est pas de même des *espèces sensibles* des scolastiques et spécialement de saint Thomas. Elles sont *sensibles* uniquement en ce qu'elles sont reçues d'abord dans la puissance sensible de l'âme; en elles-mêmes ce sont des phénomènes essentiellement *objectifs*, des *représentations;* et qu'on le remarque bien, que représentent-elles? Le côté phénoménal, individuel des choses? Oui sans doute, mais aussi leur côté substantiel et formel. M. Maret l'avoue lui-même en plusieurs endroits de son beau et profond chapitre; mais il semble l'oublier ensuite lorsqu'il présente ses conclusions. En effet, on a parfaitement le droit de reprocher à un système qui prétendrait faire sortir l'universel du pur particulier, de confondre toutes les notions et d'aboutir au système absurde et funeste de l'identité de ces deux termes, laquelle se résoudrait logiquement dans une autre identité, celle du fini et de l'infini. Mais pourquoi cette objection est-elle accablante contre le sensualisme? Parce que la *sensation*, telle qu'il l'entend, n'est rien de semblable à la *sensation* ou à l'*espèce sensible* telle que l'entend le moyen âge. La sensation, c'est le pur et simple particulier, suivant Condillac; bien plus, c'est à la fois quelque chose d'exclusivement individuel et d'exclusivement subjectif. Voilà pourquoi, lorsqu'il veut expliquer par elle les idées universelles et objectives, il se rend coupable d'une double contradiction, il tire le plus du moins, il identifie le dehors et le dedans, le fini et l'infini.

Mais cette objection très-forte contre Condillac est-elle valable contre saint Thomas? Saint Thomas ne tire point, à strictement parler, le général du particulier. Le général et le particulier, disons mieux, la forme et la matière sont représentées toutes deux dans une même donnée, dans l'espèce sensible; l'intellect, au lieu de créer l'une avec l'autre, ce qui, en effet, serait tout confondre, les sépare l'une de l'autre. J'admets très-bien qu'on regarde comme psychologiquement fausse la théorie des espèces sensibles; mais je n'admets pas qu'on puisse dire avec vérité que dans l'idéologie thomiste *nous créons le nécessaire, l'universel.* Je n'admets pas qu'on la réfute lorsqu'on dit en la confondant avec une théorie toute différente : *Le nécessaire n'est pas le contingent, l'absolu n'est pas le relatif... on ne peut les confondre sans aboutir à l'identité universelle.*

Encore une fois saint Thomas ne *confond* pas ces deux termes, il ne prétend point que l'*un* soit *l'autre;* il prétend, ce qui est bien différent, que la *forme* et la *matière* sont représentées ensemble, à la fois, d'un bloc, pour ainsi dire, et que l'intellect taille ce bloc non pour y mettre, pour y *créer* ce qui le dépasse, mais pour en dégager ce qui y était renfermé.

M. Maret ne nous paraît pas avoir montré avec exactitude le côté faible de cette psy-

chologie ; j'ajoute, et c'est là l'objet principal de ma controverse, qu'il y a vu une contradiction que je ne puis y voir et qui, suivant moi, n'est que dans la métaphysique même du Docteur angélique.

Il est très-vrai que saint Thomas parle souvent d'une *lumière intellectuelle* qui nous sert à connaître les objets : il est très-vrai encore que, suivant lui, si une chose est regardée comme connue dans une autre, alors que celle-ci est le principe de sa connaissance, on peut dire que l'âme humaine connaît tout ce qu'elle connaît dans les raisons éternelles, c'est-à-dire dans les idées divines. (*Summ.*, part. I, quæst. 84, art. 5.) Il est vrai encore qu'il fait remonter lui-même cette théorie des *raisons éternelles* à saint Augustin et à Platon ; et nous avouons parfaitement que s'il avait été vraiment *platonicien* sur ce point, il serait difficile de ne pas trouver au fond de son idéologie une contradiction radicale (301).

Mais il ne faut pas oublier que, suivant saint Thomas, Aristote ne nie Platon que parce qu'il le perfectionne et le complète. Voilà pourquoi il invoque souvent, tout en le combattant, le divin rêveur du cap Sunium. Au moment même où il pose sa théorie des deux intellects, il montre comment elle se rattache à l'auteur du *Phédon* à travers l'auteur de la physique et de la métaphysique. Il s'agit donc de savoir si, à propos de la théorie des idées divines et de leur participation par l'âme humaine, saint Thomas continue, oui ou non, son système d'interprétation péripatéticienne du platonisme.

Nous croyons qu'on doit répondre : oui ; ce qui revient à dire que dans cette théorie même il n'est pas platonicien, pas même augustinien dans le vrai sens du mot.

En effet, à quelle condition serait-il platonicien ?

A condition, M. l'abbé Maret l'a très-bien vu, qu'il regarderait la *participation aux idées*, la *lumière intellectuelle*, comme distincte de l'âme, et spécialement de l'intellect actif ; d'où il suivrait qu'il y a en elle trois sources de connaissances profondément distinctes : 1° la sensation ; 2° l'activité intellectuelle identique à nous-mêmes, qui nous fournirait toutes les idées *logiques* et les principes généraux contingents ; 3° la *lumière intellectuelle*, faculté supérieure et qui expliquerait les principes universels absolus.

C'est là, on le sait, et M. Maret connaît trop l'antiquité pour élever l'ombre d'un doute, la doctrine explicite de Platon, et même, quoique peut-être avec des restrictions curieuses que M. Ritter a constatées, la doctrine de saint Augustin.

Supprimez la distinction radicale de l'*æsthesis*, de la *dianoia*, de la *noesis*, cette doctrine s'évanouit tout entière ; c'est cette distinction notamment qui la sépare de celle d'Aristote, lequel, supposant que la *forme* est dans la *matière* et que l'espèce sensible enveloppe la double image de ces deux éléments de l'être, suppose une *seule série* de données sensibles, un *seul intellect actif* pour dégager le formel du matériel, et un seul intellect passif, une seule puissance intellective, en un mot, pour recevoir toutes les idées.

Ceci étant posé, il s'agit de savoir si la *lumière intellectuelle* dont parle saint Thomas est, oui ou non, distincte de l'*intellect actif*. Si elle lui est identique, il est resté péripatéticien : la *dianoia* et la *noesis* ne sont pas deux moyens de connaître différents ; en d'autres termes, le platonisme apparent de son idéologie, c'est le platonisme qui se trouve dans l'idéologie d'Aristote elle-même.

M. Maret regarde cette question comme obscure et il incline fortement à la résoudre dans le sens d'une contradiction complète au sein de l'idéologie thomiste, à moitié empruntée à Platon, à moitié à Aristote. J'avoue qu'à ne considérer que le chapitre de saint Thomas étudié par le judicieux auteur (*Summ.* quæst. 84, art. 5), la question peut paraître obscure.

Mais elle s'éclaircit très-vite, très-facilement et dans un sens très-opposé à celui de M. Maret, quand on essaye de se rendre compte de la métaphysique qui domine l'idéologie thomiste et que l'on consulte les textes nombreux que nous allons mettre sous les yeux du lecteur et du savant écrivain, qui me permettra d'insister un peu sur notre petit différend historique.

Si nous ouvrons la question 14 de la première partie de la *Somme*, nous verrons que, dans l'esprit de saint Thomas, toute forme, en tant qu'immatérielle, est un principe de connaissance, une lumière intellectuelle. Lorsque le Docteur angélique veut établir que Dieu est doué d'intelligence, il ne procède pas, comme le font par exemple Fénelon, Descartes, Duns Scot, par induction ; il déduit l'intelligence divine de l'absolue immatérialité de Dieu : « L'immatérialité, dit-il, l'immatérialité d'une substance est ce qui la rend capable de connaître : » *Immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde, cum sit Deus in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.*

On remarquera même que saint Thomas ne restreint pas cette identité métaphysique de l'*immatérialité* et de l'*intelligence* à l'Etre divin ; dans la même question, il l'applique très-explicitement à l'*âme* et il ne

(301) Saint Thomas dit : « D'une autre manière on affirme qu'une chose est connue dans une autre, en tant que celle-ci est le principe de sa connaissance. » *Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio.* M. Maret rend cette phrase assez vaguement, pour ne pas dire inexactement, et c'est peut-être ce qui a contribué à l'induire en erreur : *Une chose étant connue dans une autre, quand elle est connue dans le principe même de cette connaissance.*



pelle ce mot caractéristique d'Aristote (lib. III *De anima*), que l'*âme est d'une certaine façon toute chose : « Anima est quodam modo omnia. »*

Il suit rigoureusement de là qu'entre l'âme et la *lumière intellectuelle* il n'y a absolument aucune distinction à établir dans le système thomiste. L'âme est lumière intellectuelle, parce qu'elle est immatérielle. Mais comment se fait-il, dira-t-on peut-être, que saint Thomas proclame lui-même qu'il y a dans l'âme une participation à la sagesse absolue et aux idées divines? La réponse est simple : les *idées* de Platon sont les *formes* ou les *essences* d'Aristote et de saint Thomas. Saint Thomas déclare formellement après son maître Albert que l'*être* de l'âme, c'est-à-dire cette forme qui la constitue, est une participation de l'Être divin; c'est en ce sens que notre lumière intellectuelle, tout en étant nous-mêmes, est une participation de la sagesse divine ou des *idées*.

Voilà notre interprétation; elle n'est pas seulement conforme à l'esprit général de la doctrine thomiste, elle est confirmée par une foule de textes et par les erreurs visibles sur le sens des expressions de saint Thomas, où une interprétation différente a jeté un esprit aussi sûr et aussi exact d'ordinaire que M. Maret.

Nous avons parlé de textes nombreux; nous choisissons sans aller plus loin deux qui se trouvent dans la question 79 du même ouvrage de saint Thomas. Le saint docteur réfute l'averroïsme et se demande si l'intellect agent est quelque chose de l'âme ou bien quelque chose à quoi l'âme participe, une sorte d'intelligence universelle. Nous avons expliqué ailleurs cette singulière doctrine qui fit tant de bruit au XIIe et au XIIIe siècle; nous n'y reviendrons pas; nous voulons seulement expliquer que la manière dont saint Thomas répond suppose que l'*intellect actif* et la *lumière intellectuelle* dont il parle à la question 84 sont complétement identiques. Il suffit, pour se convaincre de cette vérité, de comparer les termes du problème que pose saint Thomas avec ceux de sa conclusion.

Il se demande si l'intellect actif est quelque chose de l'âme : *Utrum intellectus agens sit aliquid animæ.*

Il répond : « Il n'y a rien de plus parfait que l'âme humaine dans les choses inférieures, et celles-ci tiennent des causes universelles des propriétés qui leur sont innées : donc il y a nécessairement dans l'âme une certaine vertu dérivée de l'intelligence suprême, par laquelle elle peut illuminer les fantômes et rendre intelligible en acte ce qui ne l'était qu'en puissance. »

Cum anima humana nihil sit perfectius in inferioribus rebus, quæ tamen ab universalibus causis virtutes proprias inditas habent: oportet in anima esse virtutem quamdam a superiori intellectu derivatam, per quam possit phantasmata illustrare et intelligibilia in potentia facere intelligibilia in actu. (*Summ.*, quæst. 79, art. 4.)

Cette *vertu qui illumine*, c'est bien, sans doute, la *lumière intellectuelle* dont nous avons déjà parlé; on voit donc que saint Thomas a fait un article spécial pour l'identifier avec l'*intellect actif*.

Y a-t-il encore quelque doute après cette citation? M. Maret dira-t-il que *la vertu illuminante et dérivée de l'intelligence suprême*, dont saint Thomas parle ici, n'est pas la même chose que cette *lumière intellectuelle* dont il a été question tout à l'heure? Qu'il lise cet autre passage que nous trouvons quelques lignes plus bas :

« Unde oportet dicere quod in ipsa (anima) sit *aliqua virtus derivata a superiori intellectu*, per quam possit *illustrare* phantasmata. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens... ergo oportet *virtutem quæ est principium hujus actionis esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini....* »

Voilà donc cette *lumière intellectuelle*, cette *émanation de la suprême intelligence*, ce *principe de la connaissance, dans lequel nous voyons tout ce que nous voyons !* Qu'est-ce, je vous prie, dans la doctrine thomiste? C'est l'intellect actif lui-même.

Saint Thomas ne le dit pas seulement dans la *Somme de théologie*. Il le dit encore dans la *Somme aux gentils*, il le répète toutes les fois qu'il se trouve placé vis-à-vis des traditions arabes ou juives.

Une dernière objection, une objection désespérée, pourrait se présenter encore contre notre interprétation. Oui, l'intellect actif c'est la lumière intellectuelle, mais cet intellect actif est peut-être une puissance *impersonnelle*, une puissance qui ne sort pas de l'essence même de l'âme.

Réponse :

Quand cela serait, le système de saint Thomas serait encore très-différent de celui de Platon, mais cela n'est pas; et saint Thomas semble avoir prévu lui-même l'objection et l'avoir résolue dans notre sens, car il dit :

« Cum essentia animæ sit *immaterialis a supremo intellectu creata*, nihil prohibet virtutem, quæ a supremo intellectu participatur..., *ab essentia ipsius procedere*, sicut et alias potentias. » (*Summ.*, part I, quæst. 79, art. 4.)

Enfin, veut-on une confirmation sans réplique de tout ce qui précède? Veut-on s'assurer pleinement que, suivant saint Thomas, il n'y a pas, outre l'intellect actif et l'intellect passif qui ont deux fonctions différentes, mais un seul et même objet, veut-on s'assurer, dis-je, qu'il n'y a pas deux puissances intellectuelles distinctes, l'une qui nous donne les vérités supérieures, éternelles, nécessaires (νόησις), l'autre qui

nous suggère les vérités inférieures, temporaires, contingentes (διάνοια)? Que l'on consulte l'article 9 de la *question*, si riche d'énoncés, que nous venons de signaler à l'attention de M. Maret.

Saint Thomas se demande: si la raison supérieure et la raison inférieure sont une seule et même puissance : *Utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ.*

Or, qu'est-ce que la *raison supérieure*, et qu'est-ce que la *raison inférieure*, suivant le Docteur angélique? Il nous l'apprend lui-même: « La raison supérieure,» dit-il, « est celle qui a pour objet les vérités éternelles, soit spéculatives, soit pratiques :» *Ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis aut consulendis.* — « La raison inférieure est celle qui a pour objet les vérités temporelles : » *Ratio inferior ab ipso dicitur quæ intendit temporalibus rebus.*

Voilà bien sans doute la νόησις et la διάνοια de Platon; mais saint Thomas déclare expressément qu'elles ne sont point deux *puissances* distinctes, bien que les actes, c'est-à-dire les idées elles-mêmes qu'elles produisent soient différentes : *Una et eadem potentia sunt in homine ratio superior et inferior.*

Que veut-on de plus? J'ajoute, pour en terminer avec une question qui me semble maintenant éclaircie, que l'interprétation de M. Maret le contraint à altérer du tout au tout l'idéologie thomiste. Ainsi, suivant lui, l'*intellect passif* est l'ensemble des facultés inférieures, imagination, mémoire, jugement, qui perçoivent le contingent et le sensible; l'*intellect agent* vient ensuite, qui s'élève plus haut; enfin la *lumière intellectuelle* est placée plus haut encore, elle nous donne toutes les notions supérieures. Or, nous l'avons déjà dit, il n'y a rien de semblable dans l'idéologie de saint Thomas; non-seulement l'intellect agent et la lumière intellectuelle sont une seule et même chose; mais l'intellect agent n'a point la fonction que suppose M. Maret, et l'intellect passif n'est pas constitué par la mémoire, l'imagination, le jugement et le sens commun.

M. Maret s'est trompé pour ne s'être pas placé au point de vue de la métaphysique ancienne, dans son appréciation de la théorie thomiste de l'origine des idées.

Je le déclare encore, je ne prétends pas justifier pour cela cette théorie qui est à mes yeux incomplète et fausse. Elle est en contradiction avec les faits et avec une saine métaphysique; mais elle n'est pas en contradiction avec elle-même, comme le prétend le docte théologien. Du moins, cette contradiction ne se manifeste que lorsqu'on l'abandonne pour s'élever jusqu'à la théodicée, et à la doctrine des idées divines. Il est certain que le dieu péripatéticien, l'*acte pur*, ne saurait logiquement sortir de lui-même, ni pour créer, ni pour voir les objets autres que lui. Lorsque saint Thomas ne tient pas compte de cette impossibilité, il sort de la logique du système dont il a posé lui-même les principes; il en sort plus encore, lorsqu'il déclare, pour se conformer au dogme chrétien, que l'Etre divin est participable d'une certaine manière, et qu'il en déduit que l'intellect agent, en tant que créé, est une participation de la lumière divine, quoiqu'il sorte de l'essence même de l'âme. Là est la contradiction de saint Thomas, elle n'est pas ailleurs.

La belle étude de M. Maret sur les *espèces intelligibles* ouvre une voie; mais elle ne fait que l'ouvrir. Elle voit le problème, mais elle le résout mal. Elle ne saisit pas le principe même de l'erreur scolastique sur l'origine des idées; elle ne le saisit pas parce qu'elle la détache de toutes les autres doctrines de l'antiquité et du moyen âge qui sont intimement liées avec elle, et que dès lors elle la juge en la faisant passer par les cadres et par la logique de nos théories modernes.

Le livre de M. l'abbé Maret a trop d'importance et de valeur pour n'être pas destiné à une seconde édition. J'espère qu'il voudra bien indiquer, quand il la donnera au public, si mes raisons lui semblent valables.

III.

Quelques erreurs de la physiologie scolastique, relevées par les cartésiens.
(ROHAULT, *Tract. physicus.*)

I. — De motu sanguinis.

« Motus sanguinis inter ea recenseri debet, quæ exactam effugere notitiam superius dixi, nisi accedat ratiocinium. Quæstio vero hæc inter medicos celeberrima est, quæ ancipites plerosque detinet, ubi scilicet generetur sanguis, et qualisnam sit illius motus? Antiqui, quos presso pede sequuntur seniores doctores nostri, crediderunt totius sanguinis originem esse jecur, cujus dum portio in venam portam illaberetur, inde a ejus ramos maximæ illius partis transitum in cavam fieri, atque inde in hujus ramos; hac vero insigni addita circumstantia, ut magna illius portio e jecore elaberetur, iter versus cordis cavitatem dextram instituens, ubi in duas portiones divideretur, quarum una pulmones adiret, per venam arteriosam; altera cavitatem sinistram ingrederetur, septum intermedium, a dextra dirimens, permeans, ubi delatus, in sanguinem arteriosum, aut spiritum vitalem permutaretur, exportandum in pulmones per arteriam venosam, aliasque omnes corporis partes, mediante magna arteria ejusque ramis.

« Juxta hanc opinionem, sanguis semper movetur a centro corporis versus extrema, nunquam retrogradus. Atque ut præsumitur tantum moveri, prout quædam ejus portiones venas et arterias deserunt, alimentum animalis futuræ, sequitur hinc sanguinis motum, quam lentissimum esse debere. »

II. — De motu chyli.

« Cujusmodi sit ciborum præparatio cum in intestina illabuntur, semper certum est, portionem inde segregandam, ut sanguinis fi-

amsuscipiat, non posse non esse semper fluidum, quandoquidem e loco illo illi egrediendum est per poros oculis hactenus impervios. Liquor ejusmodi *chylus* nominatur, quem separari necesse est (quæcunque demum accedat causa) a cæteris crassioribus partibus, ac certam observare viam, quo attingat locum, in quo transmutationem in sanguinem subire debet.

« Antiqui quibus desiderium fuit duas has res cognoscendi, existimarunt chylum extra intestina allici per extrema vasorum venæ portæ, quibus vim sugendi assignabant : Ac postmodum chylum versus jecur influere, a quo etiam alliceretur, ejusque substantiam pervaderet, ac tandem in sanguinem commutaretur.

« Quanquam hæc sententia antiquorum in scholis obtinuerit, illi tamen tandem valedicendum fuit, quandoquidem ignota erat vis illa sugendi venis mesaraicis assignata ; ut et illa, qua jecur donabant, trahendi ac in sanguinem chylum commutandi. Sed eo præsertim nomine, quod chylo motus tribuebatur ab intestinis versus jecur, per venas, quas eodem tempore, motu contrario, sanguinem vehere statuebant, scilicet a jecore versus intestina ; quod procul dubio sensibus et rationi dissentaneum erat.

« Revera, a quo tempore innotuit circulatio sanguinis, atque animadversum fuit, venas mesaraicas eum admittere, quem continent, a ramis arteriæ cœliacæ, ac proinde illum influere ab intestinis versus jecur, recta cum ratione judicatum est, posse eum concurrere ad eo impellendum chylum, facilioremque motum ciendum, potius quam *illius* motui obsistere.

« Sed quamvis eo pacto maxima repugnantia remota sit, quæ comes erat opinionis antiquorum, inventio venarum lactearum ab aliquo tempore facta, quas evidenter chylum concludere conspicimus, in causa fuit, ut omnino derelicta fuerit : ac præter seniores quosdam medicos, quibus piaculum est ab antiquis recedere opinionibus, cæteri omnes hodierna die censent chylum non ingredi venas mesaraicas, sed revera venas.

III. — De nutritione.

« Id observatum est, corpus non nutriri quandiu indesinens sanguinis effluxus adest, ex opposito ad tabem paulatim deduci. Inde elicitum est, sanguinem substantiam esse, quæ aliam induit naturam, ut vices teneat illius partis, quæ dissipatur, atque in excrementum facessit.

« Ad explicationem modi, quo fit illa immutatio, antiqui omnes medici, et neotericorum pars, qui doctrinam motus sanguinis, a nobis ante rejectam, tuentur, docent sanguinem, cum attigit extremitates ramorum venarum capillarium, inde exire, formam cujusdam roris subiturum, qui vero concrescens, ita ut glutini mediocriter spisso similis evadat, a variis corporis partibus in portiones quasi dividatur, singula ubi quod pro nutritione necessarium est, aliciente, ac propriam formam illi indente : sic carnem partem attrahere in carnem transmutandam, ossa aliam quæ in os convertatur ; atque omnia vi facultatum abditarum, quibus nomina attractricis et assimilatricis indiderunt. »

IV. — De digestione.

« Quotidiana experientia testis est, alimenta postquam crasse contusa sunt, attrita et dentibus divisa, saliva præterea distemperata et diluta, in ventriculum dilabi, ubi ulterius in minutiores particulas dividuntur. Secunda illa divisio, ob quam alimenta conditionem et formam immutant, diversam omnino a priori, vocatur digestio seu concoctio, quæ ex antiquorum sententia et doctrina, solius ventriculi caloris ope perficitur.

« Verisimile autem est, ejusmodi doctrinam ab antiquis tantum traditam esse, quod verior non suppeteret. Nec erronea illis visa est, quia probationibus destitueretur ; eorum enim auctoritas, a quibus primum profecta est, vices tenebat argumenti insuperabilis juxta illorum sæculorum morem, quo tempore sola auctoritas ad cujuspiam opinionis stabilimentum satis fuit. Hoc vero negotium facessebat, quod scirent plurima animalia, quorum ventriculus omni calore destitutus videbatur, exempli gratia, pisces, concoquebant tamen, nec infelicius illis quæ multo pollent. Hinc ut res salva maneret, quo tempore opprobrio vertebatur, si philosophus ignorare quidpiam se perhiberet, hoc modo se ab hac difficultate extricarunt, dicentes illum calorem, qui alimenta concoqueret, extraordinarium esse et singularem, nequaquam similem illi, quem mediante tactu percipimus. Hoc vero merum sophisma est. Ea enim explicatio nihil aliud innuit, quam concoctionem alimentorum ab ignota omnino causa pendere, cui tamen nomen caloris concessum est. »

On voit que, sauf cette dernière rectification, toutes les autres se ramènent à une seule idée, à une idee qui ne sortit pas de l'école cartésienne, bien qu'elle s'en soit beaucoup servie, nous voulons parler de la circulation du sang.

Le mécanisme *idéaliste* de Descartes était excellent pour remuer les nouvelles théories sur la matière inorganique, qui s'élaboraient depuis cent cinquante ans dans la pensée humaine, et qui n'avaient pu encore triompher partout ; il ne pouvait, dans les sciences de la vie, qu'accomplir une œuvre toute négative et faire découvrir quelques détails.

Ces sciences, pour se fonder, devaient attendre l'influence de Leibnitz.

IV.

A consulter pour l'histoire intellectuelle du XIVe siècle.

Possevinus, *Bibliotheca selecta*. — Wadingus, *Scriptores ordinis Minorum*, Romæ, 1560. — Alegambe, *Bibliotheca scriptorum Soc. Jesu*. — Sotvellus, *Ibid.*, Romæ, 1676. —Quetif., *Scriptores ordinis Prædicatorum*. — Lipenius, *Bibliotheca realis theologiæ*,

1685 — Ximenes, *Lexicon ecclesiasticum.* — Fabianus Justinian., *Index universalis.* — Gesnerus, *Partitiones theologiæ.* Canus (Melchior), Opera. — Launoius, *De scholis celebrioribus.* — Opstraet, *De locis theologicis.* — Macedus, *Collationes doctrinæ sancti Thomæ et scoti*, Patavii, 1671. — De Ovando, *Commentarii in III lib. Sent. Scoti.* — Alanus de Insulis, Opera. — Contarenus, Opera. — S. Bonaventura, Opera. — Comptoni Carleton, *Theologia scholastica.* — Molina (Lud.), *Comment. in partem primam S. Thomæ.* — Bonacina, Opera. — Mastrius de Medula, *Disputationes in libros Sent.* — Norisius, Opera. — Albertinus, *Corollaria in primam et tertiam part. S. Thom.* — Turrianus, *Selectæ disp. in theologiam.* — Lessius, Opuscula. — Launoius, Opera. — D'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus.* — Thomasius, *Quodlibeta theologica.* — Rhodes (Georgius de,) *Disputationes theologiæ scholast.* — S. Antoninus, *Summa theologiæ.* — Amelotte, *Abrégé de théologie.* — Sourdies (Andreas de), *Cursus theologicus.* — Faber, Opuscula. — Rada, *Controversiarum inter S. Thomam et Scotum liber.* — Rettberg, *Doctorum scholasticorum de gratia.* — Alexander Natalis, *Theologia dogmatica et moralis.* — Launoius, *Epistolæ.* — Forsanus, *Resolutiones in libros Sent. Scoti.* — Sebundius (Raymond), *De natura hominis; Théologie naturelle*, traduite par Montaigne. — Georgius, *De harmonia mundi*, Paris, 1545. — Isambertus, *Disputationes in prim. part. S. Thomæ.* — Hurtadus, *Præcursor theologicus.* — Del Bene, *Summa theolog.* — Massoulie, *Divus Thomas sui interpres.* — Gonzales de Rosende, *Disputationes theol.* — Bonart., *Concordia scientiæ cum fide.* — Faydit, *Altération du dogme catholique par la philosophie d'Aristote*, 1696. — Meniers, *Historia doctrinæ de vero Deo.* — Danæus, *Physica Christiana.* — Verde, *Theologiæ fundamentalis Caramuelis positiones demonstratæ.* — Maldonatus, *In IV libr. Sentent.*

V.

Des principales sources auxquelles Brucker a puisé pour l'histoire de la scolastique.

Brucker indique lui-même les sources auxquelles il a puisé ses renseignements. Outre les écrits généraux qui se rapportent au moyen âge, et qui en traitant soit des affaires ecclésiastiques, soit des affaires civiles, touchent par instant à la scolastique, il cite :

« Honorium Augustodunensem, Sigebertum Gemblacensem, Henricum Gandavensem, Petrum Casinensem et Anonymum Mellicensem, quos laudabili consilio et non sine egregio historiæ litterariæ medii ævi commodo junctim edidit Jo. Alberti Fabricii diligentia. » (*Biblioth. eccles.*, Hamb., 1718, in-folio.) Il fait également mention de Trithème (*De scriptoribus ecclesiasticis*) ; d'Aubert Miræus (*Auctarium de script. eccles.*), et de Jean de Salisbury (*Polycraticus* et *Metalogicus*). Il rappelle que Trithème, outre l'ouvrage déjà cité, avait écrit un catalogue *illustrium virorum*, *Germaniam suis ingeniis et lucubrationibus omnifariam exornantium;* un livre *De viris illustribus ordinis S. Benedicti;* et enfin ce fameux *Chronicon Hirsaugiensis cœnobii*, auquel de Launoy a tant emprunté.

A ces écrivains déjà anciens Brucker ajoute, en recommandant leur lecture, des auteurs qui étaient plus voisins de lui, et surtout de Launoy, Hermann Conring et Fabricius.

Le premier est l'auteur du charmant pamphlet historique *De scholis celebrioribus*, plein de citations et d'allusions.

Le second a donné des *Antiquitates academicæ* qui, suivant Brucker, représentent d'une façon admirable l'état littéraire du moyen âge et qui ont été réimprimées par Heumann.

Tout le monde connaît la *Bibliothèque* du troisième (*Bibliotheca Latinitatis mediæ et infimæ*).

Les Bollandistes, les annales et les actes des Bénédictins ont été également consultés par Brucker.

Telles sont les sources générales de l'érudition de l'éminent historien. Il est fort remarquable qu'il semble n'avoir consulté que les adversaires de la scolastique, et les adversaires du moment de la lutte. Il est curieux notamment qu'il fasse mention des Bénédictins, et qu'il semble oublier les Dominicains et les Franciscains. Les *Annales* de Wading sont un trésor pour l'érudition philosophique du moyen âge, bien qu'il faille les lire avec la réserve la plus extrême, comme on lit une apologie perpétuelle et absolue. On sera peu étonné de pareils oublis quand on aura lu des phrases comme celles-ci :

« Facilius origines commistæ fœdo errore philosophiæ gentilis et impuræ cum sacris dogmatibus patebunt. Sole enim meridiano clarius elucescet, et scholasticam et mysticam theologiam illi confusioni natales suos atque incrementa debuisse, et utramque, licet externo habitu valde differant, illaque externam veritatum divinarum confirmationem ex philosophia, hæc internæ contemplationis atque unionis promotionem et auxiliante intenderit, utraque quoque pars alteri contradicere solita fuerit, ea hæc inepta atque præpostera applicatione philosophiæ Peripateticæ et Platonicæ ad theologiam ortam esse... (Demonstratur enim) scholasticam theologiam ex introducta in Ecclesiam valdeque commendata dialectica, ortum suum habuisse, et, traducta ex sæculo v, vi et vii, inepta applicatione ejus ad sacram doctrinam, confusionem illam inter luces et tenebras peperisse, ut sequenti capite probabitur; mysticam autem theologiam, quæ hos fetus adulterinos jam sæculo v Ecclesiæ obtrusit, idem cum Platonica tentasse, et ex syncretisticis Alexandrinæ philosophiæ mysteriis propiorem viam ad unionem cum Deo ostendere voluisse, hocque pestis genus maxime suppositis operibus Dionysii adjutum, opera Joannis Eri-

genæ Scoti, qui ista scripta Latina fecit, ut suo loco dicetur, in Occidentalibus Ecclesiis propagatum fuisse. »

Pour certains faits de détail Brucker cite encore : Rechenbergius, *De origine theologiæ mysticæ*.—Lambertus Danæus, *in I librum Sententiarum*, Genevæ, 1580.— Alstedius, *Thesaur. chronolog.*—Osiander, *Chronotaxis historica*.—Christophorus Binderus, *De theologia scholastica*. Tub., 1624.— Himmelius, *De theol. scholastic.* — Jacobus Thomasius, *Historia sapientiæ et stultitiæ*. — Qui ut philosophicæ historiæ cognitione omnes suo tempore superabat, ita huic quoque H. P. particulæ lucem variis scriptiunculis accendere conatus est. Pertinet huc ejus dissert. *De DD. scholasticis* inserta *Novæ collectioni scriptorum rariorum*, itemque observatio de theologia scholastica, ejusque initio edita a filio in *Historia sapientiæ et stultitiæ*, t. III, p. 225 seq., quibus addenda, quæ sobrie et erudite monuit in *Origin. historiæ philosophicæ et ecclesiasticæ*, p. 103; sunt quoque inter editas ejus præfationes nonnullæ quæ ad hoc pertinent. *Vid.* Præf. 43 *De principio individuationis*, p. 446; et 83 *De causis ineptiarum barbari ævi scholastici*, p. 542, et inter orationes ejus duodecima *De secta nominalium*, p. 241. — A. Tribbechovius, *De DD. scholasticis ac corrupta per eas divinarum humanarumque rerum scientia*. — Bærthraldus Niemeierus, *Oratio de sequioris ævi philosophis, quos scholasticos vocant*. (Brucker lui reproche trop de sympathie pour la scolastique.) — Reimannus, *Cat. bibliothec.*, t. I, p. 74 seq.— Morhofius, *Polyhistoria*, t. II, l. I, c. 13, p. 72 et seq. — Launoius, *De varia Aristotelis fortuna*. — Bu'æus, *Historia Universitatis Parisiensis*. —Naudæus, *Additiones ad hist. Ludovici XI*. — Filesacus, *Statuta facultatis theologiæ Parisiensis*. — Vives, *De causis corruptionis artium*. — Salabertus, *Philosophia nominalium vindicata*. — Bayle, Oudin, Mabillon, Martène, Cave, Pez, Dupin.

VI.

M. de Résumat nous fait encore connaître quelques ouvrages moins importants d'Abélard, que nous n'avons pas cités dans notre article : *Expositio in Hexaemeron*; — *Dialogus inter philosophum Judæum et Christianum*.

Le premier de ces ouvrages est un commentaire sur les premiers chapitres de la *Genèse*, qui semble très-faible à M. de Rémusat, mais qui a pour nous quelque intérêt, parce qu'il renferme ce que nous pourrions appeler la physique d'Abélard. M. de Rémusat n'a guère extrait de ce commentaire qu'un passage qui contient, assez vaguement du reste, cette théorie optimiste sur laquelle Abélard est si souvent revenu :

« Et Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très-bonnes, *valde bonæ*. Dieu ne jugea donc pas qu'il y eût rien à corriger en elles. Elles avaient reçu toute la perfection qu'elles pouvaient recevoir; il n'était pas convenable qu'elles en reçussent davantage, suivant cette pensée de Platon que le monde ayant été fait par un Dieu tout-puissant et sans envie, n'aurait pas pu être fait meilleur. C'est ce que Moïse a considéré quand il a dit que toutes les choses créées étaient bonnes, quoiqu'il n'ait été accordé à personne, pas même à lui, de rendre compte de toutes. Ce ne sont pas les choses chacune en soi, ce sont toutes les choses ensemble qui sont très-bonnes. Saint Augustin l'a dit : Chaque chose est *bonne* en soi, mais toutes les choses prises ensemble sont *très-bonnes*. Car celles qui, considérées en elles-mêmes, paraissent ne valoir rien ou valoir peu, sont très-nécessaires dans l'ensemble général. »

Le *Dialogue*, qui a été publié avec l'assentiment de M. Néander, serait assez intéressant, s'il était authentique et si d'ailleurs la fin ne manquait.

Voici le début de ce morceau qui a fait présumer par quelques-uns que Platon était plus connu qu'on ne le croit généralement et d'Abélard et du XIIe siècle.

« Je regardais dans la nuit, et voilà que trois hommes, venant chacun par un sentier différent, s'arrêtèrent devant moi. Aussitôt, comme dans une vision, je leur demande quelle est leur profession ou pourquoi ils viennent à moi. Nous sommes des hommes, disent-ils, attachés à diverses sectes religieuses, car nous faisons profession d'être tous également adorateurs d'un seul Dieu, et cependant nous le servons avec une foi différente et par une vie qui n'est pas la même. Un de nous, gentil, de ceux-là qu'on nomme philosophes, se contente de la loi naturelle; les deux autres ont des lois écrites; l'un est appelé Juif, l'autre Chrétien. Depuis longtemps nous conférons et disputons ensemble touchant nos diverses croyances, et nous sommes convenus de nous soumettre à ton jugement.

« A ces mots, fortement étonné, je leur demande qui les a décidés et réunis ainsi, et par quelle raison surtout ils m'ont choisi pour juge. Le philosophe se charge de me répondre : C'est par mes soins, dit-il, que ce dessein a été arrêté; car c'est le fort des philosophes que de chercher la vérité par le raisonnement et de suivre en tout, non l'opinion des hommes, mais la direction de la raison. Attentif de cœur aux leçons de nos écoles philosophiques, une fois instruit tant des raisons que des autorités qu'on y donne, je me suis ensuite appliqué à la philosophie morale, qui est la fin de toutes les sciences; c'est pour elle seule, il me semble, qu'il faut goûter de tout le reste. Eclairé par elle suivant les forces de mon intelligence en ce qui concerne le souverain bien et le souverain mal, et les choses qui font l'homme heureux ou misérable, j'ai dès lors examiné à part moi les sectes diverses entre lesquelles le monde est aujourd'hui divisé, et, après les avoir étudiées et comparées, j'ai résolu de suivre ce qui serait le plus conforme à la raison. Je me suis donc adressé à la doctrine

des Juifs et des Chrétiens, et discutant la foi, les lois et les arguments des uns et des autres, j'ai reconnu que les Juifs étaient des sots, les Chrétiens des insensés ; souffre que je parle ainsi, toi qu'on dit Chrétien. J'ai conféré longtemps avec eux, et notre discussion n'étant pas arrivée à son terme, nous avons résolu de déférer à ton arbitrage les raisons des deux parties. Nous savons, en effet, que ni les forces des raisons philosophiques, ni les monuments des deux lois écrites ne te sont inconnus.... Puis, comme s'il me vendait l'huile de la flatterie et qu'il l'épanchât sur ma tête, il ajouta : Plus la renommée vante la pénétration de ton esprit et te dit éminent dans la science de tout ce qui est écrit, plus assurément tu es habile à prononcer un jugement dans cette cause, soit pour le demandeur, soit pour le défendeur, et à faire cesser la résistance de chacun de nous. Combien est grande cette pénétration de ton esprit, combien le trésor de ta mémoire abonde en idées philosophiques ou sacrées ; c'est ce que prouvent tes travaux continuels dans tes écoles, où l'on t'a vu briller dans les deux sciences plus que tous les maîtres, plus que les tiens, plus que des écrivains même à qui nous devons la découverte des sciences ; et nous en trouvons encore l'assuré témoignage dans cet admirable ouvrage de théologie que l'envie n'a pu supporter et qu'elle n'a pas su détruire, mais dont elle a augmenté la gloire par la persécution.

« Alors moi : Je n'ambitionne pas, dis-je, la faveur dont vous m'honorez, quand, écartant les sages, vous choisissez pour juge celui qui ne l'est pas ; car je suis semblable à vous. Accoutumé aux contentions de ce monde, j'entendrai sans peine des choses qui sont de celles où j'ai l'habitude de me plaire. Toi cependant, philosophe, qui, ne reconnaissant aucune loi écrite, te soumets aux seules raisons, tu ne devras pas estimer bien haut l'avantage de paraître l'emporter dans la lutte ; car à ce combat tu apportes deux épées, une seule arme les autres contre toi. Toi, tu peux les attaquer tant par l'Ecriture que par le raisonnement ; eux, au contraire, ils ne sauraient t'objecter la loi, puisque tu n'en suis aucune ; ils peuvent d'autant moins contre toi par le raisonnement que, plus aguerri qu'ils ne sont, tu portes une armure philosophique plus complète. Cependant, puisque vous êtes d'accord, votre résolution peut m'embarrasser, mais elle n'éprouvera pas de moi un refus ; j'espère trop retirer quelque instruction de ce débat : car si, comme l'a dit un des nôtres, nulle doctrine n'est si fausse qu'il ne s'y mêle quelque vérité, je pense qu'aucune dispute n'est si frivole qu'elle ne renferme quelque enseignement. » (Traduit par M. de Rémusat.)

VII.

Fragment d'un travail sur la philosophie de la physique scolastique.

Ce ne sont pas seulement les formes substantielles qui ont arrêté la physique dans une longue et stérile enfance ; la théorie des éléments a immensément contribué à retenir son essor.

Mais il faut ajouter que la théorie des éléments reposait elle-même sur les principes fondamentaux de la théorie des formes substantielles.

L'*élément*, c'est la qualité devenue cause et substance ; la *forme*, c'est l'espèce devenue nature active.

Cette double doctrine, qui ressort d'une méprise profonde sur la notion de l'âme, rendait toute physique impossible.

L'air, par exemple, en tant que second élément, avait en soi une certaine légèreté nécessaire qu'impliquait son essence. Faites donc avec cette théorie scolastique l'expérience du Puy-de-Dôme, la théorie du siphon et celle de la pompe.

De même, l'eau était pesante, mais seulement alors qu'elle n'était pas à sa place naturelle, c'est-à-dire au-dessus de la terre : une fois qu'elle était dans son vrai lieu, sa pesanteur disparaissait. Faites donc avec ces idées singulières, conséquences d'une métaphysique incomplète, la théorie de l'équilibre des liquides et toutes les théories analogues qui ont eu de si belles et si vastes applications.

Le feu, qui était le plus actif des éléments, siégeait tout en haut, et il aurait tout dévoré si les astres, heureusement humides, n'avaient amorti son ardeur par leur influence rafraîchissante.

La physique ordinaire s'évanouissait tout entière devant ces éléments où les phénomènes sensibles étaient pris comme de véritables causes.

On avait pour tous les faits connus une explication apparente qui empêchait d'en chercher d'autres. Il restait, à la vérité, quelques phénomènes en dehors de ces cadres factices : on les avait réunis, ainsi que quelques autres, sous le nom de météores. Enfin, on avait certaines antipathies et certaines vertus pour rendre compte de quelques phénomènes qui ne pouvaient trouver dans les qualités élémentaires leur raison suffisante.

On comprend facilement les différences radicales qui séparent ce genre singulier d'explications physiques des explications aujourd'hui reçues ; mais il faudra t démêler le principe premier qui est la source de toutes ces différences.

Actuellement nous n'admettons dans le monde physique que de l'étendue et des forces. D'abord même nous n'avions accueilli que le premier de ces deux éléments, et il fallait que toutes les explications fussent empruntées à ses qualités et à ses lois. Telle fut la tentative de Descartes. Pour arriver à son but, Descartes dut imaginer dans cette étendue diverses configurations : ces configurations étant admises pour expliquer les phénomènes connus, il s'ensuivait que d'autres phénomènes encore inconnus devaient exister également. L'hypothèse rem-



plaçait l'abstraction réalisée ; l'hypothèse engendrait l'expérience. Alors même qu'une observation attentive contraignit d'admettre des forces, la théorie du monde matériel ne revint pas à ses anciens errements : 1° parce que l'étendue et le mécanisme, qui en est la suite, fournit toujours un très-grand nombre d'explications; 2° parce que la force n'était en aucune manière une qualité accidentelle ou essentielle prise comme cause.

C'est même parce que la force était ainsi enlevée à la région inférieure des qualités visibles et devenait quelque chose de purement métaphysique, que le mécanisme devait nécessairement persister dans une ceraine mesure. Quand la cause était une ualité visible, la qualité visible en appaaissant semblait produire le phénomène; t on n'en demandait pas davantage. Là où s causes sont invisibles par leur nature, sprit humain, ne pouvant se rattacher à cune cause apparente, emprunte naturelement ses explications aux lois mécanies. Et ce n'est que s'il ne peut réussir s cette œuvre qu'il a recours à des conérations tirées de l'idée de force, consiations auxquelles répugne toujours son mier mouvement.

éanmoins, l'intervention de l'idée de e dans la physique a eu une immense ée. Le mécanisme donnait une part exement large à l'hypothèse; le dynae l'a restreinte. Quand il n'y avait dans onde que de l'étendue et du mouve, la science pouvait se faire *a priori*, seule nécessité de l'expérience résulu témoignage de Descartes, de la posté que tel ou tel corps résultât de comsons très-différentes : l'observation dénait lequel des plans possibles avait oisi par Dieu. Quand on admet des outre l'étendue et surtout des forces exercent sans doute sur l'étendue et d'aes lois de l'étendue, mais aussi d'après nature invisible, il devient nécessaire nner une part bien plus grande à l'exnce, puisque c'est l'expérience seule qui permettra de déterminer le nombre et la e de ces agents qui se dérobent à nos s. Alors, l'hypothèse n'est plus qu'une de de découverte, et toute vérificaexige rigoureusement une série d'obions.

ée de force ne s'est donc pas introdans la physique sans amener avec ne notable modification dans la méque suit cette science. Mais cette mé- il faut le reconnaître aussi, se lie inent à celle que Descartes avait ese et appliquée; elle ne la détruit pas, complète.

l est donc le principe sur lequel s'ap méthode cartésienne ? c'est ce prinondamental, que les formes substanet les qualités élémentaires ne sont chimères, et qu'il n'y a dans la maue de l'étendue et du mouvement, urs modifications nécessaires.

nt Descartes, la science ne peut se fonder qu'à cette condition de faire table rase de toutes ces entités. Dès qu'on veut en effet les admettre, le froid, le chaud, le sec et l'humide, avec les diverses places qui leur sont affectées, deviennent les seules causes, avec les formes substantielles ! Et quelles explications tirer de causes de cette nature?

La physique moderne repose donc sur cette donnée essentielle, qu'à part les forces diverses qui meuvent le monde, la matière est quelque chose d'uniforme, dont toutes les variations tiennent aux diverses modifications que peut affecter l'étendue.

La physique scolastique reposait sur cette donnée : que certaines qualités élémentaires ou formelles, comme l'humide, le chaud, le sec, le froid, résidant au sein de la matière, les variations qui s'y observent tiennent à leur présence ou à leur absence.

Pour passer de l'une à l'autre de ces physiques, il fallait donc transformer les idées générales qu'on avait sur la nature des choses matérielles et même sur la nature de l'être en soi.

Pour spécifier davantage notre assertion et lui donner toute son évidence, il fallait : 1° considérer le chaud, le froid, le sec, l'humide non plus comme des propriétés causes qui pouvaient expliquer les différents phénomènes, mais comme de simples sensations qui elles-mêmes demandaient une explication; en d'autres termes, expulser du monde physique toutes ces chimères que l'on y avait placées et qui n'étaient autre chose que des sensations *objectivées*; 2° arriver à la notion d'*étendue*, conçue comme le sujet de toutes les propriétés apparentes des corps, véritable *matière* qui les expliquait tous dans leurs modes divers par ses diverses modifications, puis à celle de *force*, mais d'une force invisible, spirituelle, dernière raison et raison métaphysique du mécanisme physique. Il est impossible de ne pas reconnaître que tout l'effort de Descartes est d'établir cette double proposition (à l'exception pourtant de ce qui regarde l'idée de force). Mais il a été précédé dans cette voie par d'autres philosophes, il y a été précédé par le mouvement immense de systèmes et de doctrines dont Scot est le point de départ.

Pour arriver à la première de ces deux propositions, on pouvait : 1° détruire la théorie des *formes substantielles*, sans cependant considérer la substance comme une unité abstraite, ainsi que le faisait le nominalisme du XIe siècle. La théorie des formes substantielles détruites entraînait dans sa chute l'échafaudage entier des spéculations physiques qu'il s'agissait de renverser; 2° considérer la cause comme très-différente de la qualité; alors les qualités élémentaires, bien loin d'expliquer les phénomènes, demandaient elles-mêmes une explication; 3° regarder les qualités sensibles comme n'étant rien de réel en dehors de nous, simples modifications de notre propre substance.

Pour arriver à la seconde, on pouvait: 1° ramener l'étendue à être de plus en plus identique avec l'essence même du corps; 2° considérer l'étendue comme le sujet des autres qualités; 3° regarder toutes les données des sens, comme nous présentant des objets fictifs ou même réels, mais d'une réalité inférieure à celle de l'étendue; 4° admettre une substance, dans le monde extérieur, qui échappât aux sens, en raison de son individualité et d'invisibles agents.

Or, tous ces principes que nous venons d'énumérer, et dont nous montrons qu'ils contenaient en puissance la grande réforme scientifique du XVII° siècle, nous les trouvons explicitement ou implicitement dans le scotisme.

§ I. — *Des principes qui se rapportent à la première condition essentielle de la réforme scientifique du XVII° siècle.*

1° Le scotisme renversa la théorie des formes substantielles. Sans doute, fidèle à la vieille langue scolastique, dans un siècle où l'esprit géneral pesait davantage que dans le nôtre sur l'esprit particulier, il conserve le nom, mais il détruit la chose. La matière cesse pour lui d'être une *possibilité* pure; elle possède l'acte entitatif; la forme n'est plus de son côté la qualité spécifique: L'âme humaine, être complet par soi, est invisible, pour tout œil extérieur; les autres formes sont de même des agents s'appliquant à une matière qui puise certaines lois dans son propre sein, matière commune à tous les êtres de la création physique. En d'autres termes, la matière et la forme, telles que les entendent saint Thomas, et avant lui, Albert le Grand, ont cessé d'exister. 2° De même que la forme substantielle de l'homme est un agent à part, de même les qualités élémentaires devront être de simples qualités; c'est dire assez qu'elles demanderont à être expliquées, et qu'elles ne seront pas elles-mêmes une explication, c'est-à-dire une cause.

Les substances seules sont actives, d'après Scot; seules donc elles sont causes: il n'y a donc pas une réelle activité dans la chaleur et les autres, qui ne sont que les attributs de substances inconnues. D'ailleurs l'âme ne pénètre qu'une partie de l'organisme; et, dans les parties qu'elle n'anime point, il ne reste que la forme de la corporéité, c'est-à-dire, l'étendue: le sang, par exemple, dans le système de Scot, est inanimé; ses mouvements ne pourront donc se rapporter à l'âme.

De même l'âme n'étant, suivant lui, que la forme du tout organisé, ces parties diverses sont constiuées avant qu'elle ne vienne expliquer leur structure. Ainsi le cœur, suivant Scot, est le premier organe; il est avant l'âme. Il faudra donc l'expliquer mécaniquement.... De même encore, suivant Scot, l'âme végétative ne suffit pas pour expliquer la nutrition par sa seule présence. Suivant saint Thomas, elle informe l'aliment qui devient dès lors la substance même de l'être qui se nourrit, de telle sorte que la nutrition a pour cause l'âme. Mais suivant Duns Scot la forme même de la substance alimentaire est transformée; c'est-à-dire, qu'il ne suffit pas d'un nouveau rapport de l'âme avec l'aliment pour qu'il y ait nutrition; il faut que la forme étendue et divisible de cet aliment change; en d'autres termes, il ne s'agit pas d'en appeler à l'intervention de l'âme, il faut encore en appeler à l'intervention du *mécanisme* pour rendre raison de ce phénomène.

Mais ce qui est vrai de l'âme, qui n'explique pas seule les phénomènes physiologiques, sera vrai aussi des formes élémentaires qui n'expliqueront pas seules les phénomènes physiques.

Ainsi une part et une grande part sera réservée aux explications que l'on tirera de la corporéité ou de l'étendue. Quant à l'autre part, il faut encore noter: que les qualités élémentaires ne sont pas actives en elles-mêmes, et que la substance qui les produit et les explique en les produisant est invisible en elle-même, de telle sorte que l'expérience est nécessaire pour arriver à les déterminer: que les formes substantielles ne tombent pas sous les sens, non plus que les substances, et que dès lors elles n'expliquent que métaphysiquement les phénomènes, lesquels ont besoin d'une explication physique, c'est-à-dire, mécanique. Les qualités sensibles restent dans le système de Scot comme dans celui de saint Thomas, avec leur caractère objectif.....

VIII.

Nous avons déjà dit (ci-dessus, n° 2) que l'*intellect actif* n'est nullement quelque chose de distinct de l'âme dans l'idéologie thomiste. il en est de même de l'*intellect possible*, dont du reste, M. Maret a aussi mal compris la nature et la fonction.

Voici ce que saint Thomas lui-même en dit dans la *Somme aux gentils*.

QUOD INTELLECTUS POSSIBILIS HOMINIS NON EST SUBSTANTIA SEPARATA. (Cap. 59.)

Fuerunt autem et alii alia adinventione utentes, in sustinendo quod substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim quod intellectus etiam quem Aristoteles possibilem vocat, est quædam substantia separata non conjuncta nobis ut forma. Et hoc confirmare nituntur. Primo ex verbis Aristotelis, qui dicit de hoc intellectu loquens, quod est separatus et immistus corpori, et simplex et impassibilis: quæ non possent dici de eo, si esset forma corporis.

2. *Item. Per demonstrationem ejusdem, qua probat quod quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium, ut in potentia ad eas exsistens, oportet quod omnibus careat: sicut pupilla quæ recipit omnes species colorum, caret omni colore. Si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores: quin imo nihil videretur nisi sub illo colore: et similiter contingeret de intellectu possibili si haberet de se*

aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus. Hoc autem oporteret esse si esset mistus alicui corpori: et similiter si esset forma alicujus corporis, quia cum ex materia et forma fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura ejus cujus est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mistum corpori, aut esse actum seu formam alicujus corporis.

3. Adhuc : Si esset forma alicujus corporis materialis, esset ejusdem generis receptio hujus intellectus, et receptio materiæ primæ : id enim quod est alicujus corporis forma, non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales, imo per hoc individuantur, quod sunt in materia : intellectus igitur possibilis reciperet formas ut sunt individuales, et sic non cognosceret universalia, quod patet esse falsum.

4. Præterea, materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit : si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis, et materiæ primæ : nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas : quod est falsum.

5. Amplius : Impossibile est esse in corpore virtutem infinitam, ut probatur ab Aristotele in lib. VIII Physicorum, intellectus igitur possibilis est quodammodo virtutis infinitæ. Judicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, in quantum per ipsum cognoscimus universalia sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia : non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore.

Ex his autem motus est Averrois, et quidam antiqui, ut ipse dicit, ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima esse separatum secundum esse a corpore, et non esse formam corporis.

Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus nisi nobiscum aliquo modo conjungeretur, determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens quod species intellecta in actu, est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu, est potentia formæ visivæ. Unde ex intellectu possibili et forma intellecta in actu, fit unum : cuicunque igitur conjungitur forma intellecta prædicta, conjungitur intellectus possibilis. Conjungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subjectum quoddam illius formæ intellectæ : per hunc etiam modum intellectus possibilis nobiscum continuatur.

Quod autem hæc frivola sint et impossibilia, fa-ile est videre; habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id, cujus species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc autem quod species intellectualis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato.

2. Præterea : Si species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiæ visivæ ipsius oculi : species autem intellectualis sic se habet ad phantasmata, sicut species visibilis in actu ad coloratum, quod est extra animam (et hac similitudine ipse utitur, et etiam Aristoteles) similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiæ visivæ ad colorem qui est in lapide. Hæc autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri, ergo, et prædicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. Planum autem est quod proprie et vere dicitur, quod homo intelligit : non enim naturam intellectus investigaremus, nisi per hoc quod nos intelligimus, non igitur sufficiens est prædictus continuationis modus.

3. Adhuc : Omne cognoscens per virtutem cognoscitivam, conjungitur objecto, et non e converso : sicut et operans omne per virtutem operativam conjungitur operato. Homo autem est intelligens per intellectum, sicut per virtutem cognoscitivam : non igitur per formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibilis conjungitur.

4. Amplius : Id quo aliquid operatur, oportet esse formam ejus : nihil enim agit nisi secundum quod est actu, actu autem non est aliquid, nisi per id quod est forma ejus. Unde et Aristoteles probat animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit et sentit : homo autem intelligit, et non nisi per intellectum. Unde et Aristoteles inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum objectum.

5. Præterea : Intellectus in actu, et intelligibile in actu, sunt unum, sicut sensus in actu, et sensibile in actu; non autem intellectus in potentia, et intelligibile in potentia, sicut nec sensus in potentia, et sensibile in potentia. Species igitur rei secundum quod in phantasmatibus, non est intelligibilis actu : non enim sic est unum cum intellectu in actu, sed secundum quod est a phantasmatibus abstracta, sicut nec species coloris est insensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla. Sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus secundum positionem prædictam : non igitur continuatur nobiscum secundum quod est unum cum intellectu possibili, ut forma ejus, cui non potest esse medium quo continuetur intellectus possibilis nobiscum : quia secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso.

6. Patet autem eum qui hanc positionem induxit, æquivocatione deceptum fuisse : colores enim extra animam existentes, præsente lumine sunt visibiles actu, ut potentes movere visum, non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum visu in actu. Et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem : non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facta in actu.

7. Item : Ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitæ correspondens illi actioni : in plantis enim inve-

nitur sola actio ad nutritionem pertinens, in animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire et moveri secundum locum. Unde et animal vivit altiori specie vitæ : sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem speciem vitæ; sed vita est per animam : habebit igitur homo altiorem animam qua vivit, quam sit anima sensibilis : nulla autem est altior quam intellectus : est igitur intellectus anima hominis, et per consequens forma ipsius.

8. *Adhuc : Quod consequitur ad operationem alicujus rei, non largitur alicui speciem, quia operatio est actus secundus : forma autem per quam aliquid habet speciem, est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem secundum positionem prædictam consequitur hominis operationem : fit enim mediante phantasia, quæ secundum Philosophum est motus factus a sensu secundum actum. Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem : non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc, quod est intellectum habens.*

9. *Amplius : Si homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis, et intellectum habens, quicunque est in specie humana est rationalis et intellectum habens ; sed puer etiam antequam ex utero egrediatur est in specie humana, in quo tamen nondum sunt phantasmata, quæ sunt intelligibilia actu, non est igitur homo intellectum habens, per hoc quod intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili, cujus subjectum est phantasma.*

COMMENTAIRE.

« Postquam sanctus Thomas contra positiones Platonis disputavit, incipit contra errorem Averrois disserere. Circa quod tria facit. Primo ponit fundamenta positionis, secundo ipsam positionem declarat, tertio contra ipsam arguit.

« Quantum ad primum, inquit, quod fuerunt et alii alia adinventione utentes in sustinendo quod substantia intellectualis non possit corpori uniri ut forma, qui scilicet dicunt quod intellectus possibilis est quædam substantia separata non conjuncta nobis ut forma. Hæc opinio est Averrois, III *De anima*, com. 5, et multis in locis, eamque etiam antiquis ipse philosophis ascribit. Hanc autem positionem et fictionem suam, et ex quibusdam Aristotelis verbis, et ex quibusdam frivolis rationibus nititur confirmare. Primo, quia Aristoteles de hoc intellectu loquens dicit, quod est separatus, et immistus corpori, et simplex et impassibilis.

« Secundo, quia si esset mistus alicui corpori, et similiter si esset forma alicujus corporis, haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus, quia cum ex materia et forma fiat unum oportet quod forma participet aliquid de natura ejus cujus est forma, hoc autem si esset, non posset alias naturas sensibiles intelligere, ut ex demonstratione Aristotelis patet.

« Tertio, quia tunc intellectus receptio, et receptio materiæ primæ, essent ejusdem generis, et sic reciperet formas ut individuales. Patet consequentia, quia forma corporis non recipit aliquid absque sua materia.

« Quarto, quia sequeretur quod non cognosceret formas receptas sicut nec materia prima.

« Quinto, quia intellectus possibilis est quodam modo virtutis infinitæ, cum per ipsum judicemus infinita secundum numerum contenta sub universalibus : impossibile est autem esse in corpore virtutem infinitam.

« Quantum ad secundum, quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo conjungeretur, ostendit sanctus Thomas modum quo Averroes posuit ipsum intellectum nobis conjungi, ut per ipsum dicamur intelligere. Inquit enim quod cum species intellecta in actu, ex qua et intellectu possibili fit unum, uniatur nobis phantasma, eo quod phantasma fit subjectum quoddam illius formæ, et ipsum intellectum possibilem oportet nobis mediante phantasmate uniri.

« Adverte, cum inquit Commentator phantasma esse subjectum formæ intellectæ, quod non accipit subjectum pro subjecto inhæsionis, cum enim inhæreat ut forma ipsi intellectui possibili, non potest esse subjective per modum inhærentiæ in phantasmate, etiam quia quandiu est in phantasmate, est tantum intellecta in potentia, non intellecta in actu, sed nomine subjecti intelligit fundamentum et originem ; est enim phantasma fundamentum formæ intellectæ, unde habet ut naturæ intellectæ proportionetur, ex hoc enim hæc species, puta equi, est natura equi proportionata, quia repræsentat universaliter naturam equi quam quæ phantasma in nobis exsistens particulariter repræsentat.

« Circa istam positionem Averrois considerandum, quod quidam juniores Averroistæ videntes difficultates maximas quæ in hac defensanda positione occurrebant, dixerunt non esse mentem Averrois ut intellectus uniatur nobis tantum per phantasmata ad intelligendum, ut sibi falso imponit sanctus Thomas, sed quod uniatur nobis secundum esse, licet in omnibus hominibus unus numero sit. Hoc autem esse de mente ejus ostendunt ex multis, sed maxime ex verbis ejus, x *Ethic.*, ubi ait, quod exsistentia cujuscunque hominis in quantum homo, est per hanc substantiam quæ est intellectus nominatus, cum sit melius et honorabilius quod est in eo. Item ex III *De anima*, com. 20, ubi ait quod intellectus potentialis prima continuatione continuatur nobis per naturam. Item ex VII *Metaphys.*, com. 13, ubi ait hominem componi ex animalitate et rationalitate. Sed quod hoc non sit ad mentem Averrois, ad præsens sufficiat ostendere primo ex verbis ejus III *De anima*, com. 5, scilicet quod tu esses per esse mei, et ego per esse tui, sed ipsam reputat Averrois

efficacem. Unde nec eam dignatur solvere : ergo oportet dicere ut hoc evitetur inconveniens, quod intellectus non unitur homini ut forma dans esse. Secundo in eodem II *De anima*, com. 36, sic ait : ***Intellectus materialis non copulatur nobiscum nisi per suam copulationem cum formis imaginabilibus:*** ergo secundum ipsum non unitur nobis secundum esse, sic enim non copularetur nobiscum solum per copulationem sui cum formis imaginabilibus. Tertio, I *Metaph.*, com. 33, inquit quod impossibile est formas remanere, et deficere res quarum sunt formæ, quoniam tunc non esset generatio neque corruptio : sed deficiente individuo adhuc remanet intellectus, ergo secundum ipsum, intellectus non est forma dans esse individuo. Posset ex aliis locis hoc ipsum confirmari : sed quoniam est quæstio hæc ab aliis discussa, et viri summæ auctoritatis, ut Albertus, sanctus Thomas, Scotus, atque alii plerique Averrois pertinacissimi sectatores, hoc ipsi attribuunt : idcirco non est mihi hoc loco ulterius circa mentem Averrois immorandum. Quod autem primo ex x *Ethic.* objiciunt, non cogit : dici enim potest primo, quod ibi Commentator loquitur non secundum propriam, sed secundum vulgi opinionem. Secundo dici potest, quod loquitur non de exsistentia hominis substantiali, secundum quam dicitur homo esse in rerum natura (hæc enim secundum ipsum homini per cogitativam convenit), sed de exsistentia in ordine ad operationem, quæ est intelligere. In quantum enim homo habet hanc operationem quæ est intelligere, unitur sibi intellectus, eo modo quo formam habens, in aliquo fundamentum dicitur uniri fundamento ipsius formæ : aut etiam eo modo quo ars unitur instrumento. Principale autem ex quo homo intelligit, est intellectus, sicut principale ex quo instrumentum artis operatur, est ipsa ars : et sic dicitur quod exsistentia hominis in quantum homo est, id est, exsistentia et esse hominis unde habet ut possit intelligere, convenit sibi per intellectum, quia honorabilius ens est intellectus unitus homini, et sibi tanquam principaliori attribuitur actio intelligendi, homini autem sicut instrumento. Potest etiam tertio dici quod exsistentia hominis convenit sibi per intellectum extrinsece tantum, non autem essentialiter et intrinsece, licet aliquam cum homine intellectus habeat unitatem. Non cogit etiam quod secundo objicitur. Dicitur enim quod loquitur de continuatione potentiali : talis enim continuatio est prima, et est naturalis. Potest etiam dici, quod primam continuationem vocat illam quæ est ratione primorum principiorum. Cum enim primorum notitia sit nobis naturaliter insita, unio intellectus nobiscum ad ea principia intelligenda naturalis erit.

« Ad tertiam auctoritatem potest primo dici, quod per rationalitatem accipit virtutem cogitandi : cogitativa enim ratio particularis dicitur. Potest secundo dici, quod per rationalitatem intelligit quidem virtutem ad intelligendum : sed per hoc non sequitur intellectum uniri nobis secundum esse. Per cogitativam enim homo est natus intelligere tanquam per instrumentum intellectus possibilis, sive tanquam per id ex quo homo habet ut continuari possit cum intellectu, quomodo dicitur XII *Metaph.*, com. 38, quod hominis forma in quantum est homo, non est nisi per continuationem ejus cum intellectu. Unde et per cogitativam homo intrinsece et essentialiter secundum ipsum a brutis differt, per intellectum autem extrinsece, in quantum per cogitativam non est natus homo intelligere, nisi in quantum nata est ut sibi intellectus possibilis copuletur.

« Quantum ad tertiam partem arguit sanctus Thomas contra hanc Averrois fictionem, et primo absolute ipsam impugnando : secundo, ostendendo ipsam dictis Aristotelis repugnare, c. 61. Quantum ad primum arguit ex duplici via. Prima sumitur ex ipsa hominis operatione, quæ est intelligere, secunda ex natura atque specie hominis, et incipit in septima ratione hujus capitis. In prima via supponitur tanquam manifestum, quod homo intelligat : hoc enim unusquisque in seipso experitur. Ostendit autem quod propter continuationem intellectus cum phantasmate non potest dici homo intelligere, si ponatur intellectus substantia ab homine secundum esse separata : et arguitur primo sic : Id quod habet intellectum, est intelligens, et id intelligitur cujus species intelligibilis intellectui unitur : ergo ex hoc quod species unita intellectui est aliquo modo in nobis, scilicet per phantasma in quo habet veritatis fundamentum, non sequitur quod homo intelligat, sed quod intelligatur.

« Adverte fundamentum hujus primæ rationis esse (ut patet in quæst. *De anima*, art. 2), quod non est aliquid cognoscitivum ex hoc quod adest ei species cognoscibilis, sed ex hoc quod adest ei potentia cognoscitiva. Ex hoc autem quod species intelligibilis aliquo modo unitur homini ratione phantasmatis, non adest homini virtus cognoscitiva, sed tantum ipsa species intelligibilis, cum intellectus remaneat secundum esse ab homine separatus. Idcirco ex tali unione intellectus nobiscum ratione phantasmatis, non sequitur quod homo sit intelligens, sed magis quod intelligatur cum species sui phantasmatis sit unita intellectui.

« Secundo, et est declaratio quædam et explicatio præcedentis rationis. Similis continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiæ visivæ ad colorem qui est in lapide : sed hæc continuatio non facit lapidem videre, sed videri ; ergo et dicta continuatio intellectus nobiscum non facit nos intelligere, sed solum intelligi ; ergo non est sufficiens prædictus continuationis modus. Consequentiæ notæ cum minori. Major autem probatur ex comparatione qua utitur et ipse Averroes et Aristoteles, scilicet quod sic se habet species intelligibilis ad phantasmata, sicut species visibilis in

actu ad coloratum extra animam. Ad hanc rationem dupliciter secundum Averroistas responderi potest. Primo, quod ratio supponit falsum, scilicet quod ideo intellectus dicatur nobis copulari, quia ipse intelligat phantasma, quod in nobis est : hoc enim non est ad mentem Averrois, sed ideo secundum ipsum dicitur intellectus nobiscum copulari, quoniam idem cognoscitur ab intellectu et a nostra cogitativa, sed ab intellectu quidem universaliter, a cogitativa autem particulariter; se habent enim sicut ars et securis, quæ in una operatione circa idem continuantur, ars quidem principaliter, securis vero instrumentaliter. Unde comparatio adducta licet sit quantum ad aliquid conveniens, et ratione illius sit ab Aristotele assumpta : non tamen quantum ad omnia conveniens est, et ideo dicitur quod major adductæ rationis est falsa ; non enim continuatur visus cum colorato ratione operationis circa idem objectum, sicut intellectus possibilis cum phantasmate.

« Secundo responderi potest, quod secundum Averroem non habet homo ex illa sola unione cum phantasmate ut intelligat, sed ex assistentia intellectus ad corpus humanum tanquam ad proprium mobile essentialiter sibi correspondens, sicut se habet intelligentia ad orbem. Unde verum est dicere ex tali unione quod Socrates intelligit, sicut quod cœlum movet se.

« Sed contra primam harum responsionum arguitur primo, quia non videtur assignari continuatio intellectus nobiscum per phantasma ad mentem Commentatoris, scilicet quia cogitativa et intellectus conveniant in una operatione. Assignans enim Averroes III *De anima*, modum continuationis, inquit quod ideo continuatur nobis intellectus, quia species intelligibilis, quæ est in intellectu, habet duplex subjectum scilicet intellectum ipsum, et phantasma in nobis exsistens. Ex quibus patet quod non ponit continuationem intellectus nobiscum, quia idem cognoscatur ab intellectu per speciem intelligibilem, et a cogitativa per formam imaginatam : sed quia per speciem intelligibilem fit aliqua colligatio intellectus nobiscum, eo quod illa in nobis habeat subjectum, scilicet phantasma, sicut habet pro subjecto intellectum, licet alio et alio modo. Intellectus enim est ejus subjectum per modum inhæsionis, phantasma autem eo quod ejus veritatem fundet. Secundum ergo hanc continuationem procedit ratio, non secundum illam quod intellectus cognoscat phantasma in nobis exsistens : et major assumpta est vera, sicut enim species intelligibilis habet duplex subjectum, ita et species visibilis, scilicet potentiam visivam, et colorem a quo causatur : et ideo utrobique similis est continuatio. Ex quo patet responsionem neque ad mentem rationis datam esse, neque ad mentem Commentatoris.

« Secundo : Esto quod continuationem illam intendat Averroes quam respondendo ponit, sequitur quod homo nihil universaliter ex illa unione cognoscat (cujus oppositum unusquisque experitur) et per consequens homo non intelliget, cum intelligere universalium sit. Probatur consequentia : Continuatur nobiscum intellectus, quia idem comprehensum est ab intellectu et cogitativa : ab intellectu universaliter, a cogitativa particulariter; sed intellectus nihil est hominis, imo est secundum esse ab ipso separatus, ergo per hoc quod intellectus id quod cogitativa cognoscit particulariter ipse universaliter intelligat, non sequitur quod homo universaliter intelligat, sed tantum particulariter comprehendat per suam virtutem cogitativam. Sicut per hoc quod Deus universaliter cognoscat, quod nos particulariter apprehendimus, non sequitur universaliter intelligere.

« Tertio, unio duorum cognoscentium, in aliquo extrinseco objecto, non facit ut eadem numero cognitio unius sit alterius cognitio : idem enim a diversis potest simul diversis cognitionibus apprehendi; ergo quod idem ab intellectu et cogitativa hominis comprehendatur, non facit ut homo cogitans eadem intellectione intelligat qua ipse intellectus; ergo cum non possit dici alia operatione intelligere, cum intelligere sit solius intellectus operatio, sequitur quod per talem continuationem nullo modo potest dici homo intelligens.

« Quarto, intelligere non est per organum corporeum : ergo non conveniunt intellectus et cogitativa in comprehensione ejusdem, ita quod intellectus sit principale agens sicut ars, et cogitativa quæ est in organo corporeo, sicut instrumentum.

« Contra secundam responsionem arguit sanctus Thomas prima parte quæst. 76, et in tractatu *De unitate intellectus*, nonnullis rationibus quæ ab aliis Thomistis sunt explanatæ, ideo non oportet nos in ea improbanda ulterius immorari.

« Tertio arguitur ad conclusionem. Homo est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam, ergo non per formam intelligibilem conjungitur intellectui, sed e converso per intellectum conjungitur intelligibili; ergo male dicitur quod homo conjungitur intellectui ratione speciei intelligibilis fundatæ in phantasmate. Probatur consequentia, quia cognoscens per virtutem cognoscitivam conjungitur objecto, et non e converso per objectum conjungitur virtuti cognoscitivæ, sicut omne corpus per virtutem operativam conjungitur operato.

« Quarto : Homo intelligit, et non nisi per intellectum, ergo oportet ipsum uniri nobis formaliter, et non solum per suum objectum. Probatur consequentia, quia id quo aliquid operatur, oportet esse formam ejus, quod probatur, tum quia nihil agit nisi secundum quod est actu, actu autem non est aliquid nisi per formam : tum quia Aristoteles per illud probat II *De anima*, tex. 24, animam esse formam.

« Circa hanc propositionem : Id quo aliquid operatur, est forma ejus, dans scilicet esse illi, attendendum quod habet veritatem de eo quo

primo aliquid operatur, si ab operante sit distinctum, ut patet ex Philosopho loco præallegato. Dicitur autem quo primo aliquid operatur, et non convenit sibi per aliquid aliud ut sit tale : imo si alicui hoc convenit, ut scilicet sit quo aliquid operatur, convenit ei per ipsum. Ad hunc sensum propositio est verissima, quia primum principium quo aliquid operatur, necesse est ut activet operantem, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu, habet etiam universaliter veritatem de eo quo aliquid operatur tanquam potentia operativa. Et per hoc excluditur objectio quæ posset fieri de divina essentia unita intellectui beatorum; per ipsam enim intellectus beati videt divinam essentiam, et sic per ipsam beatus operatur, et tamen non informat intellectum secundum esse. Constat enim quod non est id quo primo neque quo tanquam virtute intellectiva beatus videt divinam essentiam, sed ipsa animæ substantia est quo primo beatus videt divinam essentiam : intellectus autem est virtus ipsa intellectiva. Supponit enim divina essentia, ut supplet vicem speciei intelligibilis et animam et intellectum per quem anima est capax divinæ visionis, et lumen gloriæ elevans intellectum. Divina autem essentia supplet vicem speciei intelligibilis ex qua ipsa visio speciem sumit, ut sit talis rei intellectio. Nam cum species intellectualis det esse quoddam immateriale et accidentale intellectui, et sit ei principium intelligendi tanquam perficiens ipsum ad intelligendum, divina essentia supplet vicem speciei, non quantum ad primum, sed quantum ad secundum, ut ostenditur inferius in libro III.

« Circa illam propositionem : Homo *intelligit*, et non nisi per intellectum, attende, quod per dictionem illam exclusivam non excluditur species intelligibilis, sed excluditur alia virtus sive aliud quo primo homo intelligat; nullo enim alio tanquam prima virtute intelligendi homo intelligit quam intellectu, non faciendo distinctionem pro nunc inter intellectum et animam intellectivam.

« Ad hanc rationem ab Averroistis respondetur, negando ejus fundamentum, scilicet, id quo aliquid operatur, est forma ejus, si intelligatur de forma dante esse, non enim oportet quo aliquid operatur, dare esse operanti, sed sufficit ut sit operans intrinsecum : et cum probatur, quia oportet ut agens sit in actu per id quo operatur, non est autem in actu per illud, nisi uniatur sibi secundum esse : respondetur quod compositum esse in actu per aliquid potest esse, aut quia esse unius partis recipiatur in alia, sicut esse formæ recipitur in materia, aut quia id quod alteri unitur, sit ens actu in se. Modo, non oportet ut id quod operatur per aliquid, sit in actu per ipsum primo modo, sed sufficit ut sit per ipsum in actu altero illorum modorum. Contra hanc responsionem arguitur ut arguebamus in quæstionibus nostris de anima. Primo, quia apud Philosophos nunquam reperitur, ideo unum dici per aliquid fieri actu, quia illud exsistens per se actu, unitur sibi ad operandum, cum enim esse actu, opponatur ei quod est esse in potentia, sicut non dicitur aliquid esse in potentia ad formam, quia ipsa forma nata est sibi uniri alio modo quam per esse, sed quia natum est per ipsam formam habere esse (per hoc enim cognoscitur differentia materiæ a forma, et naturam ejus esse puram potentiam, quia videlicet nata est a formis actuari secundum esse), ita et aliquid esse actu, per formam, erit non tantum uniri sibi formam per se actu exsistentem, sed per ipsam habere esse.

« Secundo, quia ratio Aristotelis ad probandum animam esse formam dantem esse corpori, erit vana, et universaliter de nulla forma ex operationibus probari poterit quod det esse operanti. Poterit enim dici quoniam id quo primo movemur, sentimus, etc., non est forma dans esse operanti, sed quod ipsa in se actu exsistens unitur corpori ut motor : et sic non oportet animam corpus informare. Confirmatur, quia tunc secundum hanc responsionem, cum plures trahunt navim, poterit dici quod unus est ab actu per alium, et quod operatur in quantum est actu per illum : quod ab omni philosophia est alienum.

« Quinto, species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu, sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, et per consequens non est unum cum intellectu possibili : quia intelligibile in actu est unum cum intellectu in actu, non autem intelligibile in potentia cum intellectu in potentia. Ergo non continuatur nobiscum secundum quod est in intellectu possibili, ergo non potest esse medium quo continuetur nobiscum intellectus possibilis. Probatur prima consequentia, quia secundum positionem prædictam, sic solum continuatur nobiscum species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus. Secunda quoque consequentia probatur, quia sic talis species secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso. Subjungit autem sanctus Thomas auctorem hujus positionis per æquivocationem deceptum esse, quia cum dupliciter dicatur actu intelligibile, aut scilicet, quia potest movere intellectum possibilem, aut quia est intellectum in actu tanquam factum unum cum intellectu possibili in actu, sicut dicitur visibile actu, aut quia potest movere visum, sicut colores præsente lumine, aut quia est actu sensatum, secundum quod est unum cum visu in actu, sicut species visibilis, non distinxit hæc positio unum modum ab alio, sed existimavit in ipso phantasmate esse formam actu intellectam, quia lumine intellectus agentis possunt phantasmata movere intellectum : et ideo cum intellectum in actu sit unicum intellectui, existimavit per talem formam fieri copulationem inter intellectum et hominem, tanquam per medium quoddam et vinculum uniens.

« Attendendum hoc loco, quod dicitur forma intellecta in actu, aut sensata in actu, quando unitur actu intellectui aut sensui, et illi suum objectum repræsentat aut actu perfecto, aut habitualiter : hoc autem est quando est actualiter forma intellectus aut sensus, nam dum est ab intellectu aut sensu separata, non est unum cum intellectu aut sensu, nec illi suum objectum repræsentat. Et ideo videtur hic sanctus Thomas nullam ponere differentiam inter formam secundum quod est intellecta, aut sensata in actu, et ipsam ut est unum cum intellectu aut sensu. Ex quo patet quod aliud est dicere (si proprie loquamur) formam esse actu intelligibilem aut sensibilem, et ipsam esse actu intellectam, aut sensatam; dicitur enim esse actu intelligibilis, aut sensibilis, quando habet esse secundum quod potest intellectum aut sensum movere, causando in ipso formam intellectam aut sensatam in actu, et sic colores extra exsistentes præsente lumine dicuntur actu visibiles, illa secundum esse quod habent extra, assistente lumine possunt movere sensum. Res autem materiales secundum esse naturale non sunt in actu intelligibiles : quia secundum illud non possunt movere intellectum, sed secundum quod per phantasma sunt in phantasia præsente lumine intellectus agentis sunt actu intelligibiles, quia per lumen intellectus agentis possunt movere intellectum possibilem. Dicitur autem intellecta actu aut sensata, quia est actualiter unita intellectui, aut sensui, et illi actualiter objicitur, aut perfecte, aut habitualiter, ut accidit in intellectu.

« Sed ad hanc rationem sancti Thomæ posset dici quod procedit ex malo intellectu positionis Commentatoris. Non enim ideo ponit Commentator fieri continuationem intellectus nobiscum per speciem intelligibilem, quasi eadem numero species quæ actuat intellectum, actuet etiam phantasma, ut videtur ratio supponere : sed quia species exsistens in intellectu habet fundamentum in phantasmate : et illud aliquo modo repræsentat : et sic intellectus continuatur phantasmati, sicut speculum continuatur homini, cujus species resultat in speculo.

« Contra hanc responsionem arguitur ex doctrina sancti Thomæ in tractatu *De unitate intellectus*, quia non poterit salvari aliquo pacto ex hoc unionis modo id quod intendit Commentator. Vult enim ostendere quod non obstante separatione intellectus, secundum esse potest homini attribui quod intelligat propter continuationem intellectus cum phantasmate. Hoc autem nullam habet apparentiam posito illo modo unionis : non enim propter eam continuationem quam habet speculum cum homine, sequitur ut homo habeat speculi actionem, quæ est repræsentare. Ergo ad hoc ut aliquid apparentiæ habeat sua positio, oportet ut intelligamus eam unionem intellectus cum phantasmate per speciem, sic quod species sit actu in intellectu, et sit etiam in phantasmate : quamvis sic etiam ipsa positio veritatem non contineat, ut est ostensum.

« Sexto, in homine est altior operatio vitæ quam in animali, quæ est intelligere : ergo homo habet altiorem speciem vitæ quam sit vita animalis, ergo habet altiorem animam qua vivit, quam sit anima sensibilis, ergo intellectus est anima hominis, et per consequens ejus forma. Antecedens patet ex confesso ab omnibus. Consequentia vero probatur, quia ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitæ correspondens illi actioni, ut patet comparando animalia ad plantas. Secunda quoque probatur, quia vita est per animam. Ultima autem patet, quia nulla anima est altior sensibili quam intellectus, id est quam anima intellectiva.

« Adverte, quod contra hanc rationem instari non potest dicendo quod intelligere apud sanctum Thomam non est ab anima active, sed tantum passive, ab objecto autem active, ut falso ascribere videtur sibi Scotus IV *Sentent.*, dist. 43, quæst. 2. Non enim apud sanctum Thomam intellectus mere passive concurrit ad intellectionem, sed etiam aliquo modo active, in quantum ipsam elicit intellectionem, licet hoc non possit nisi recipiendo speciem ab objecto, quod est quoddam pati. Sed de hoc satis in superioribus est dictum. Quantum ad secundam viam, arguitur primo ex hac septima ratione sic. Sequitur enim, quod homo non differt a brutis per hoc, quod est intellectum habens : hoc est manifeste falsum, ergo, etc. Probatur consequentia, quia si sit intellectus separatus secundum esse ab homine, unitus autem tantum modo prædicto, homo non sortietur speciem per unionem ad intellectum, sed tantum per formam sensibilem, quia talis unio consequitur hominis operationem, cum consequatur phantasiam, quæ est motus factus a sensu secundum actum : quod autem consequitur ad operationem alicujus rei, non largitur ei speciem; nam operatio est actus secundus; forma autem per quam aliquid speciem habet, est actus primus. Octavo, eadem via arguitur. Si homo sortitur speciem per hoc quod est rationalis, et intellectum habens, quicunque est in specie humana, est rationalis, et intellectum habens : puer etiam antequam egrediatur ex utero, erit rationalis, et intellectum habens, cum sit in specie humana, et tamen in ipso nondum sunt phantasmata, ergo non erit homo rationalis, et intellectum habens, propter dictam continuationem.

« Adverte circa hanc rationem, quod antecedens conditionalis accipit sanctus Thomas tanquam confessum, quoniam si hoc non esset, tunc homo non differret specie a brutis, per hoc quod est ipsum esse rationalem, et habere intellectum, ad quod tanquam ad inconveniens, in præcedenti ratione deduxerat. »

QUOD HOMO NON SORTITUR SPECIEM PER INTELLECTUM PASSIVUM, SED PER INTELLECTUM POSSIBILEM. (Cap. 60.)

« His autem rationibus obviatur secundum

prædictam positionem. Dicit enim prædictus Averroes quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quæ est propria homini : loco cujus alia animalia habent quamdam æstimativam naturalem. Hujus autem cogitativæ virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas adinvicem : sicut intellectus qui est separatus et immistus, comparat et distinguit inter intentiones universales : et quia per hanc virtutem simul cum imaginativa et memorativa præparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquæ artes præparantes materiam artifici principali : ideo prædicta virtus vocatur nomine intellectus et rationis, de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis, et secundum hujus dispositionem virtutis differt homo unus ab alio in ingenio, et in aliis quæ pertinent ad intelligendum : et per usum hujus et exercitium acquirit homo habitum scientiæ : unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo, sicut in subjecto, et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam antequam actu intelligat. Quod autem hæc sint falsa, et abusive dicta, evidenter apparet : operationes enim vitæ comparantur ad animam ut actus secundi ad primum, ut patet per Philosophum in tertio *De anima*. Actus autem primus in eodem præcedit tempore actum secundum : sicut scientia est ante considerare; in quocunque igitur invenitur aliqua operatio vitæ, oportet imponere aliquam partem animæ quæ comparatur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum : sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere et ratiocinari, quæ est operatio hominis in quantum homo est, ut Aristoteles dicit in I *Ethic.*, ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat speciem homini : quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus prædictus : quia principium prædictæ operationis oportet esse impassibile, et non mistum corpori, ut Philosophus probat : cujus contrarium apparet de intellectu passivo; non igitur est possibile quod per virtutem cogitativam quæ dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur per quam a aliis animalibus differat.

« 2. Adhuc, quod est passio partis sensitivæ, non potest ponere in altiori genere vitæ quam sit vita sensitiva : sicut quod est passio animæ nutritivæ, non ponit in altiori genere vitæ quam sit vita nutritiva. Constat autem quod phantasia et hujusmodi potentiæ quæ ad ipsam consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passiones partis sensitivæ, ut probat Philosophus in lib. *De memoria* : non igitur per prædictas virtutes vel aliquam earum, animal aliquod potest poni in altiori genere vitæ, quam sit anima sensitiva. Homo autem est in altiori genere vitæ, quod patet per Philosophum in II *De anima*, qui distinguens genera vitæ, superaddit intellectivum (quod homini attribuit) sensitivo : quod attribuit communiter omni animali; non igitur homo est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam prædictam.

« 3. Amplius, omne movens seipsum, secundum quod probat Philosophus in VIII *Physicorum*, componitur ex movente et moto : homo autem, sicut et alia animalia, est movens seipsum; ergo movens et motum sunt partes ipsius. Primum autem movens in homine est intellectus, nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici quod solus intellectus passivus sit movens, quia intellectus passivus est solum particularium; in movendo autem accipitur universalis opinio, quæ est intellectus possibilis : et particularis, qui potest esse intellectus passivi, ut patet per Aristotelem in III *De anima*, et in VII *Ethic.* : ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis, et est dignissimum et formalissimum in ipso; ergo ab eo speciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

« 4. Adhuc, intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicujus propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universali : nulla igitur virtus cujus operatio se extendere potest ad universalia omnium formarum sensibilium, potest esse actus alicujus corporis, voluntas autem est hujusmodi : omnium enim eorum quæ intelligimus, possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi : apparet etiam actus voluntatis in universali : odimus enim, ut dicit Aristoteles in sua *Rhetorica*, in universali latronum genus : irascimur autem particularibus tantum ; voluntas autem non potest esse actus alicujus partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quæ sit actus corporis : omnis autem pars animæ est actus alicujus corporis præter solum intellectum proprie dictum ; igitur voluntas in intellectiva parte est. Unde et Aristoteles dicit in III *De anima*, quod voluntas in ratione est : irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva, propter quod et actus concupiscibilis et irascibilis cum passione sunt : non autem actus voluntatis, sed cum electione; voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine quasi in quadam substantia separata fundata, sed in ipso homine : aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cujusdam substantiæ separatæ, et in ipso essent tantum potentiæ appetitivæ cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis, quæ sunt in parte sensitiva, sicut et in cæteris animalibus, quæ magis aguntur quam agant. Hoc autem est impossibile, et destructivum totius moralis philosophiæ et politicæ conversationis. Oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse per quem a brutis differamus : et non solum secundum intellectum passivum.

« 5. Item, sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso existen-

tem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quæ est in ipso; combustibile enim est potens comburi, non solum quia est aliquid potens comburere ipsum; sed etiam quia in se habet potentiam ut comburatur. Intelligere autem quoddam pati est, ut dicitur in III *De anima*. Cum igitur puer sit intelligens potentia, et si non actu intelligam, oportet quod sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere : hæc autem potentia est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero jam sit conjunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat; non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu, sed ipse intellectus possibilis inest homini a principio sicut aliquid ejus. Huic autem rationi respondet Averroes prædictus; dicit enim quod puer dicitur potentia intelligere, duplici ratione : uno modo, quia phantasmata quæ sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia; alio modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso, et non quia intellectus sit jam unitus ei. Ostendendum est autem quod uterque modus sit insufficiens : alia enim potentia est qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati : et ex opposito dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati. Posse autem intelligere, est posse pati : cum intelligere quoddam pati sit, secundum Philosophum; non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt esse intelligibilia in actu, cum hoc pertineat ad posse agere : phantasmata enim movent intellectum possibilem.

« 6. Adhuc, potentia consequens speciem alicujus non competit ei secundum id quod speciem non largitur. Posse autem intelligere, consequitur speciem humanam : est enim intelligere operatio hominis in quantum hujusmodi; phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. Non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

« 7. Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere, quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso. Sic enim aliquis dicitur potentia agere vel pati per potentiam activam vel passivam, sicut dicitur albus per albedinem. Non autem aliquis dicitur albus antequam albedo sit ei conjuncta; ergo neque dicitur aliquis potens agere vel pati antequam potentia activa vel passiva ei adsit. Non ergo de puero posset dici quod est potens intelligere antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

« 8. Præterea, aliter dicitur aliquis potens operari antequam habeat naturam qua operetur, et aliter postquam jam habet naturam; sed impeditur per accidens ab operando : sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum antequam sit leve : et aliter postquam jam est generatum leve, sed impeditur in suo motu. Puer autem est in potentia intelligens, non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentum ut non intelligat; impeditur enim ab intelligendo propter multimodos motus in ipso exsistentes, ut dicitur in VII *Physicorum*. Non igitur propter hoc dicitur potens intelligere, quia intellectus possibilis qui est intelligendi principium, potest continuari sibi, sed quia jam est continuatus, et impeditur ab actione propria, unde impedimento remoto statim intelligit.

« 9. Item, habitus est quo quis operatur cum voluerit : oportet igitur ejusdem esse habitum, et operationem quæ est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus hujus habitus qui est scientiæ, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis; ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicujus : ergo et habitus scientiæ non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili. Scientia autem in nobis est secundum quam dicimur scientes : ergo et intellectus possibilis est in nobis, non secundum esse a nobis separatus.

« 10. Adhuc, scientia est assimilatio scientis ad rem scitam; rei autem scitæ in quantum est scita, non assimilatur sciens nisi secundum species universales. Scientia enim de hujusmodi est; species autem universales non possunt in intellectu passivo esse, cum sit potentia utens organo, sed solum in intellectu possibili. Scientia igitur non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili.

« 11. Amplius, intellectus in habitu, ut adversarius confitetur, est effectus intellectus agentis : intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens, sicut ars ad materiam, ut Aristoteles dicit in III *De anima*; oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiæ esse in intellectu possibili non passivo.

« 12. Præterea impossibile est quod perfectio superioris substantiæ dependeat ab inferiori, perfectio autem intellectus possibilis dependet ab operatione hominis; dependet enim a phantasmatibus quæ movent intellectum possibilem. Non igitur est intellectus possibilis aliqua substantia superior homine : ergo oportet quod sit aliquid hominis ut actus et forma ipsius.

« 13. Adhuc, quæcunque sunt separata secundum esse, habent etiam separatas operationes : nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum; unde Aristoteles dicit in primo *De anima*, quod si aliqua operationem animæ est sine corpore, possibile est animam separari. Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore : dicit enim Philosophus in III *De anima*, quod anima potest agere per seipsam, scilicet intelligere : quando intellectus est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam quæ

non sunt sine corpore : igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus.

« 14. Amplius, cuicunque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest : sicut Aristoteles probat in lib. II *De cœlo*, si stellæ moverentur motu progressivo ad modum animalium, quod natura dedisset eis organa motus progressivi : sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea in quibus necesse est esse phantasmata : natura igitur intellectum possibilem corporeis univit organis, non est igitur secundum esse a corpore separatus.

« 15. Item, si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelliget substantias quæ sunt a materia separatæ, quam formas sensibiles : quia sunt magis intelligibiles, et magis ei conformes; non potest autem intelligere substantias omnino a materia separatas : quia eorum non sunt aliqua phantasmata, hic autem intellectus nequaquam sine phantasmate intelligit, ut Aristoteles dicit in tertio *De anima :* sunt enim ei phantasmata sicut sensibilia sensui, sine quibus sensus non sentit : non est igitur substantia separata a corpore secundum esse.

« 16. Adhuc, in omni genere tantum se extendit potentia passiva quantum potentia activa illius generis : unde non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis : sed intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phantasmata : ergo nec intellectus possibilis movetur ab aliis intelligibilibus, nisi a speciebus a phantasmatibus abstractis, et sic substantias separatas intelligere non potest.

« 17. Amplius, in substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent; si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem : non ergo acciperet eas a phantasmatibus, quia natura non abundat superfluis. Si autem dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium, saltem oportebit dicere quod eis adsit altior cognitio : quam oportet non deesse intellectui possibilis, si prædictas substantias intelligit; habebit igitur duplicem scientiam: unam per modum substantiarum separatarum, aliam a sensibus acceptam, quarum altera superflua erat.

« 18. Præterea, intellectus possibilis est quo intelligit anima, ut dicitur in III *De anima :* si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, et nos intelligimus eas : quod patet esse falsum, habemus enim nos ad eas sicut oculus noctuæ ad solem, ut Aristoteles dicit.

« 19. His autem respondetur secundum positionem prædictam. Intellectus enim possibilis secundum quod est in se subsistens, intelligit substantias separatas : et est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem, secundum autem quod continuatur nobis a principio, est in potentia ad formas a phantasmatibus abstractas; unde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas. Sed hoc stare non potest; intellectus enim possibilis ex hoc dicitur secundum eos continuari nobis, quod perficitur per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas : prius igitur est considerare intellectum ut in potentia ad hujusmodi species, quam ut continuatur nobis; non igitur per hoc quod continuatur nobis est in potentia ad hujusmodi species.

« 20. Præterea, secundum hoc esse in potentia ad prædictas species, non esset ei secundum se conveniens, sed per aliud : per ea autem quæ non conveniunt alicui secundum se, non debet aliquid definiri, non igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc quod in potentia est ad prædictas species, ut definit ipsum Aristoteles in III *De anima.*

« 21. Adhuc, impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, nisi unum per aliud intelligat, non enim una potentia simul pluribus actibus perficitur nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas, et species a phantasmatibus abstractas, oportet quod vel intelligat per species hujusmodi substantias separatas, vel e converso.

« 22. Quodcunque autem detur, sequitur quod nos intelligimus substantias separatas, quia si nos intelligimus naturas sensibilium, in quantum intelligit eas intellectus possibilis : intellectus autem possibilis intelligit eas per hoc quod intelligit substantias separatas; similiter et nos intelligimus : et similiter si sit e converso. Hoc autem est manifeste falsum : non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas; non est igitur substantia separata. »

IX.

Dans un passage que cite M. Hauréau, Duns Scot dit :

« Quia materia est receptiva omnium formarum substantialium et accidentalium, ideo maxime est in potentia respectu earum et ideo definitur per esse in potentia secundum Aristotelem : *Non enim habet actum distinguentem, vel dividentem, vel receptum, vel informantem et dantem sibi esse specificum.* Ex quo tamen est receptivum istius actus per suppositum et est causa compositi, non potest esse nihil, quod nihil non est alicujus receptivum. » (Scot., *in Sentent.* lib. II, dist. 12, quæst. 1.)

M. Hauréau, après avoir cité ce passage, ajoute : « Ce langage n'a jamais bien été compris; les plus fervents scotistes ont toujours été fort empêchés de démontrer nettement ce qui distingue l'*actus dividens receptus, informans*, de l'acte proprement dit, et l'existence *in actu*, de l'existence *in potentia subjectiva.* » (Hauréau, *De la philosophie scolastique*, t. II, p. 322, 323.) — Il nous semble évident que M. Hauréau n'a pas lu avec son attention ordinaire ces quelques



lignes du Docteur subtil. Scot ne distingue nullement l'existence *in actu* et l'existence *in potentia subjectiva*. Au contraire, il soutient que ce qui existe *in potentia subjectiva*, existe par là même en acte. En second lieu, il est facile et très-facile de comprendre qu'autre chose est l'acte en vertu duquel une chose réalise un possible, et l'acte en vertu duquel elle a une essence et appartient à une espèce. Cette théorie de Scot, qui distingue dans l'être son essence et son énergie active, peut être fausse (nous n'examinons pas ici cette thèse); mais, à coup sûr, elle est parfaitement intelligible.

X.

Il y a eu un très-grand nombre d'hypothèses qui se sont produites pour expliquer la domination d'Aristote au moyen âge. Nous en avons déjà réfuté plusieurs. Nous en signalerons une très-importante, parce qu'elle tend à s'accréditer et qu'elle est à la fois très-contraire aux intérêts de la science historique, à ceux des croyances catholiques, et enfin à la vérité. Voici en quels termes M. Cournot, dont nous avons déjà parlé comme d'un des plus intelligents défenseurs des idées de Reid et de Kant, en parle dans son traité *De l'âme*.

« Lorsqu'après cinq ou six siècles d'anarchie et d'ignorance, quelque ordre eut été rétabli et que des écoles furent ouvertes, le christianisme, qui exerçait un empire absolu, eut recours à la philosophie, non comme à une compagne, mais comme à une auxiliaire soumise, qui se chargeât du rôle subalterne de définir, de développer et de démontrer des principes supérieurs et établis *a priori*. Le platonisme ne pouvait remplir cet office : il était trop dogmatique et trop ambitieux; il était presque une religion. Il pouvait être un rival, il ne pouvait être un subordonné. Le péripatétisme devait mieux remplir le but proposé. Sa métaphysique était équivoque, et pouvait être considérée comme un système logique, aussi bien et même mieux que comme une ontologie; sa physique contenait, il est vrai, quelques propositions hétérodoxes; mais elles ne faisaient pas corps avec l'ensemble, et pouvaient facilement en être détachées. Ses autres traités, notamment sa morale et sa rhétorique, présentaient une multitude de notions plus ou moins solides, qui n'avaient rien d'incompatible avec les croyances consacrées. Enfin sa logique, machine puissante qui ne crée pas les principes, les accepte tout formés et se borne à les mettre en œuvre, offrait une assistance précieuse à la foi dogmatique. Aussi le catholicisme épousa-t-il la logique péripatéticienne, après l'avoir pliée à son usage. Il se l'incorpora au point d'en devenir inséparable; il la fit prédominer pendant le moyen âge, et l'a maintenue jusqu'à nos jours dans certaines écoles, nonobstant les réformes accomplies depuis deux siècles et demi. » (COURNOT, *De l'âme*, liv. II.)

Que M. Cournot nous permette de le lui dire, il serait difficile d'être plus inexact qu'il ne l'est en cet endroit.

1° L'Eglise n'a jamais adopté la métaphysique péripatéticienne. Quelques-uns de ses docteurs, comme Albert, saint Thomas, Scot, ont été ou se sont crus plus ou moins péripatéticiens, comme d'autres, en plus grand nombre, comme saint Clément d'Alexandrie, saint Augustin, et plus tard Bossuet et Fénelon, montrèrent certaines tendances vers le platonisme. Le moyen âge lui-même ne se donna pas tout entier et tout d'un coup à Aristote. Platon fut regardé comme le prince de la philosophie jusqu'au milieu du XIIIe siècle; et déjà, vers la fin du XIVe, Mayronis, au nom de l'école scotiste, l'acclamait de nouveau. Ajoutons même que, du temps de saint Thomas, plusieurs théologiens n'étaient pas pour Aristote.

2° Il n'est pas vrai que la métaphysique d'Aristote, soit en elle-même, soit aux yeux du moyen âge, ne fut qu'une logique, et qu'elle doit être considérée comme plus équivoque que le platonisme. Au contraire, c'est la doctrine de l'Académie qui est essentiellement flottante; elle embrasse tout, depuis le demi-éléatisme du *Parménide* et du *Sophiste*, jusqu'au dualisme du *Timée*. Entre des dialogues de tendances si diverses, il y a de la marge pour les interprétations des *idées* platoniciennes dans un sens orthodoxe. Les Pères en jugeaient ainsi. Au contraire, l'ontologie d'Aristote, sans avoir la précision de l'ontologie moderne, est bien plus arrêtée que celle du divin rêveur du cap Sunium.

3° Les *hérésies* contenues dans la *Physique* d'Aristote (exemple, l'éternité de la matière, le dualisme, la négation de la Providence) ne sont nullement des hors-d'œuvre dans la philosophie péripatéticienne, comme le suppose M. Cournot. Il suffit de la connaître un peu pour savoir qu'elles lui sont profondément et logiquement inhérentes.

4° L'autorité d'Aristote au moyen âge fut un despotisme, sans doute, mais elle ne fut pas une tyrannie. J'entends par là qu'Aristote ne s'imposa point de force, en escaladant la conscience intellectuelle de l'Europe et en violant pour ainsi dire sa constitution philosophique. La scolastique, après l'avoir balancée deux siècles avec celle de Platon, la recueillit et l'acclama librement, quand elle fut arrivée, par son mouvement propre, à une ontologie semblable à celle du Lycée. Nous croyons avoir prouvé que toute autre explication est insuffisante ou contraire à l'histoire.

XI.

N'est-il pas évident, sans invoquer des faits plus nombreux, que les progrès de toute science se rattachant à un certain nombre de données initiales qui les produisent par leur vertu logique, après avoir été longuement élaborés dans la pensée humaine, le secret de cette élaboration est la grande question pour tout savant qui se comprend lui-même?

Or, nous n'avons pas besoin de montrer, ns doute, comment le secret de cette élaoration doit être cherché, d'une part, dans histoire de la science au XVe et au XVIe siè le; c'est-à-dire à l'époque où les grandes éories qui la dominent ont apparu pour la rer, d'autre part, dans l'histoire de la mé- physique au moyen âge, c'est-à-dire à l'é- oque où les principes métaphysiques qui nt donné lieu à ces progrès se dégagent ntement à travers les ruines des principes étaphysiques de l'antiquité, recueillis par ristote.

C'est ainsi, croyons-nous, que l'histoire e la philosophie et de la science doivent ntrer dans la philosophie elle-même, pour ii rendre un pouvoir vivant et cette inuence qu'une idée, quelque grande qu'elle oit, ne peut exercer sur la société qu'à la ondition qu'elle se mêle à ses aspirations, ses mouvements, à ses tentatives, et qu'elle isse partie, pour ainsi dire, de son âme et e son sang.

XII.

Quelle était la portée des diverses disnctions *formelles* admises par les scotistes ntre l'essence de Dieu et ses attributs, l'âme t ses puissances, l'être et ses modes?

I. La première introduisait en Dieu une éritable vie interne. Dans cette vie, l'adoation savait où se prendre, elle n'était pas ontrainte de s'abîmer dans un éternel lésespoir, de saisir l'unité insondable, indivisible, morte, que présentait le péripatétisme. Du reste, c'est en grande partie la nécessité d'admettre au sein de Dieu la vie réelle qui a inspiré au moyen âge la théorie des formalités.

II. La seconde permet d'introduire, au ein de l'âme, une véritable activité. Les facultés, rattachées à l'essence, constituaient onc un point de vue aussi nouveau que fé- ond. Il résultait de cette théorie que les facultés ne pouvaient se rattacher indifféremment à tout être. Et la portée de ce principe, roduit dans la science, est visible d'elleme à quiconque en connaît l'histoire. activité, par suite de la doctrine nouvelle, venait plus activité, et l'essence plus esnce. Vie et détermination. Les entités dé- ées disparaissaient.

III. La troisième distinction conduit aussi la notion d'activité interne. L'axiome *il a seipso movetur* était ébranlé par ses nséquences. Quand l'essence s'individuait par elle-même, elle passait dans l'*hic nunc*, et il n'y avait aucune raison interne qu'elle se modifiât. Mais, quand elle ait formellement distincte du principe ividuel, ou des circonstances extérieures, n'empêchait qu'une formalité interne it sur elle; en d'autres termes, chaque , si l'unité n'y est plus l'unité logique, stitue un petit monde qui a besoin d'un *pulus* étranger, mais qui se meut néanmoins par soi, parce que, dans une certaine mesure, il vit de soi. L'être de Scot ne passe jamais tout entier dans le fait, dans l'*hic et nunc;* il en reste formellement distinct, et, par là même il ne repasse jamais dans ses manifestations individuelles.

L'argumentation de D. Scot pour établir l'activité interne des substances est fort significative : La forme *A*, dit-il, peut modifier la forme *B;* mais la forme *A*, ne s'épuisant pas dans l'individualité qui reste distincte d'elle, peut se trouver dans un même être à côté de la forme *B*. L'être a donc en luimême une source de mouvement.

En d'autres termes, les individualités, en tant qu'individualités, ne se meuvent pas; c'est pourquoi le système qui y absorbe les principes essentiels supprime l'activité interne. Le système scotiste peut donc faire sa part à cette activité.

XIII.

Dans l'antiquité, l'école de Mégare paraît avoir été nominaliste. Stilpon prétendait qu'on ne peut affirmer une chose d'une autre... *ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερά ἐστι, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχωρίσθαι ἀλλήλων*... (302). (PLUTARCH., *Ad Colot*. 22, 23.) Il prétendait également qu'il ne faut pas admettre d'espèces ou d'idées, et que, qui dit homme ne dit rien, car il ne dit ni tel homme, ni tel autre. (LAERT., XI, c. 12, 7.) Zénon, on le sait, était disciple de Stilpon.

XIV.

Luther n'aimait pas la scolastique. Pourquoi? Parce qu'il n'aimait aucune philosophie. Pour discréditer Jean Damascène, il disait : *nimium philosophatur*.

Aussi quand le protestantisme fut devenu plus modéré et moins hostile à la raison et à la liberté humaine, la philosophie à laquelle il fit grâce tout d'abord, ce ne fut pas la philosophie qui résumait ou tendait à résumer les travaux divers de la rénovation scientifique, ce fut au contraire la philosophie d'Aristote.

XV.

Thomasius, le maître de Leibnitz, loue Scot et sa théorie de l'hæccéité. « Quo magis vel hæcceitatem Scoti, licet ea displiceat grammaticis, laudaverim, ut quæ incorporeis etiam substantiis applicari queat. » (Préf. à la thèse de Leibnitz, *sur le principe d'individuation.*)

Cette dernière proposition doit surtout être remarquée; le point de vue interne y est énergiquement marqué. Thomasius parle en fort mauvais termes de *gentilitia metaphysica*. Il paraît fort préoccupé de la foi religieuse. La théorie de la matière, principe de l'individuation, lui paraît fausse à cause de son inapplicabilité aux esprits.

XVI.

Le mot d'*induction*, et la chose étaient connus au moyen âge.

(302) Je ne sais pourquoi M. de Rémusat traduit ces derniers mots : *Puisqu'elle ne saurait lui être ...tique.*

« Et Commentator (Eustathius) vult quod ad scientiam habendam sufficit inductio quæ est a singularibus ad universale; et cognitis sic principiis universalibus ab inductione, ex necessitate sequitur scientia : et dicit quod hæc scientia sic habita est alteriùs modi a scientia quæ habetur per syllogismum. » (Scot., 3, dist. 23, quæst. unica, t. VII, part. I, p. 478.)

On remarquera néanmoins que Scot dit, en énumérant les conditions de la science, quelques pages plus loin (482-483) : « Quarta (conditio) quod sit per causam necessariam evidentem applicatam ad conclusionem per discursum syllogisticum. »

XVII.

Modus essendi non est modus intelligendi.

« Notandum etiam Platonem in sua opinione propter hoc errasse, quia modum essendi credebat assimilari omnino modo intelligendi, et sic res esse abstractas, quantum ad esse, sicut quantum ad cognosci. Quia igitur intellectus humanus intelligit abstrahendo, non tantum universalis a singularibus, sed etiam particularia, puta mathematica abstracta a materia sensibili et etiam ab exsistentia naturali; idcirco utrique abstractioni dixit correspondere duplicem abstractionem, quantum ad esse rei; puta posuit universalia et ideas realiter separatas, iterum multa mathematica differentia numero et ejusdem speciei, in singulis speciebus esse similiter realiter separata; puta plures triangulos et plures quadrangulos, unde ex hoc sequitur quod habuit oppositum modum, quantum ad Aristotelem et quantum ad inquisitionem physicæ veritatis; nam Plato ab universalibus suam considerationem inchoans, ad inferiora et sensibilia quodam ordine descendebat : Aristoteles autem e contrario fecit. » (SCOT., *Expos. in Metaph.*, I, cap. 3)

Ce court fragment prouve à la suite de mille preuves que Scot n'était pas réaliste.

XVIII.

Scotisme, ockamisme et cartésianisme.

« Major difficultas est an intuitiva haberi possit esse etiam de potentia Dei, absente objecto. »

Vasquez, Ockam et Cavellus répondaient affirmativement à cette question.

XIX.

L'idée de la pureté première de la Vierge n'a-t-elle pas conduit Scot à l'idée d'un élément métaphysique inconnu d'Aristote?

On ne peut concevoir, se dit-il, dans une objection, une justification de la Vierge arrivée *après* sa naissance ou sa conception, car :

« Aut illa justificatio esset motus, aut mutatio : non mutatio quia non esset in instanti. Non motus quia non esset successio secundum partes mobilis, scilicet animæ, quia ipsa est indivisibilis, neque secundum partes formæ, scilicet gratiæ, neque secundum media inter extrema. Non enim est medium inter privative opposita circa aptum natum : sicut nec est absolute medium inter contradictoria. Nec alterum illorum secundum partes acquirebatur, vel amittebatur, neque subjectum est divisibile : igitur... »

Réponse de Scot. — « Stricte loquendo, ut Philosophus loquitur de motu et mutatione, ista justificatio partis nec est motus, nec mutatio, sed aliquid habens de utroque, hoc quidem habens de mutatione quod, ut forma simplex et indivisibilis inest subjecto : hoc autem de motu, quia in nulla mensura indivisibili inest, sed in tempore, et in hoc deficit a mutatione : deficit autem a motu, quia non ut fluxus secundum partes formæ, vel mobilis, vel secundum media inter extrema, quia hic nulla sunt extrema, ut probatum est.

« Exemplum est. Mobile transit a forma, sub quæ fuit in ultimo instanti quietis, ita quod post illud instans, est continua deperditio illius formæ secundum partes ejus et continua acquisitio formæ oppositæ; sed in toto tempore inesset forma opposita et tamen non successive acquirerentur partes ejus, esset simile proposito quia tunc illius formæ acquisitio non esset motus, nec mutatio, sicut nec modo transitur a mutatione ad motum, vel e converso est mutatio, vel motus. » (SCOT., 3, dist. 3, quæst. 1, p. 96, l. VII, p. II.)

XX.

La forme des réalistes purs est une simple apparence.

« Nonnulli differentiam quærunt inter esse nostrum et id quod est in forma. Quibus sciendum est esse nostrum in Deo simplex. Id vero quod est et apparet in forma. Licet ab esse Dei quod est nostrum esse procedat, compositum tamen esse non simplex, et ideo particeps est accidentium, dum in forma consistit ens subjecta est materia. Ipsum vero esse nostrum nullum accidens admittit, quippe in Deo est et ut dicam, Deus ipsum est cui nihil extrinsecus advenit, sed ei est idem esse quod est ens, nobis autem longe aliter. Quanto enim longius in ipsa creationis mutabilitati ab ejus esse recessimus, tanto amplius nostrum ens compositum ejus simplici dissimile est. » (*Glose* du Xe siècle sur les Catégories d'Aristote, trouvée dans un manuscrit de Saint-Germain, cité par M. Cousin.)

Rapprochez ce passage de l'opinion de Guillaume de Champeaux, telle qu'Abélard nous la fait connaître :

« Erat autem in ea sententia communitate universalium ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitati; sed sola multitudine accidentium varietas. » (ABÆLARD., *Hist. Calam.*)

« Homo quædam species est, res una essentialiter, cui adveniunt formæ quædam et efficiunt Socratem : illam eamdem essentialiter eodem modo informant formæ facientes Platonem et cætera individua hominis; nec aliquid est in Socrate, præter illas formas informantes illam materiam ad faciendum Socratem, quin illud eodem tempore in Pla-

tone informatum sit formis Platonis. Et hoc intelligunt de speciebus ad individua et de generibus ad species. » (*Ibid.*)

XXI.

Dans Hugues de Saint-Victor, le mot FORMA *n'est pas pris dans son sens substantiel.*

De essentia et forma animæ. — « Duo sunt in anima essentia et justitia : quæ forma est illius. Secundum formam creatur, sed secundum essentiam innovatur. Forma enim omnino perire potest, essentia non omnino perit, sed deformatur amissa forma. » (*Miscellaneorum* lib. I.)

Voir encore l. III *De duplici forma mundi*, le mot *forma* pris dans un sens tout extérieur.

Cependant il semble parfois que sa pensée oscille à cet égard :

« Fecit (Deus) enim ad similitudinem suam quod disponebat ad participationem sui : ut ex ipsa eamdem formam traheret, quod cum ipsa idem bonum possidere debuisset. » (*Ibid.*)

XXII.

Caractère physique de sa doctrine.

« Similitudo Dei in rationali creatura perfectior est quam foris... Et vidit (anima) Creatoris potentiam et sapientiam et bonitatem a semetipsa : per ea quæ foris apparuerunt in agnitionem excitata. » (HUGO A S. VICTORE, *De sacramentis*, part. II, cap. 13.)

Il revient encore sur ce sujet, part. III, ch. 21.

XXIII.

Saint Hugues de Saint-Victor, la nature c'est la pensée divine.

« Universitas Trinitate una subsistit. Est unum quod nec ab alio est, nec secundum aliud, ut creatrix natura.... Primum est exemplar tantum, non exemplum. » (*Miscel.*, lib. I.)

XXIV.

La lutte du nominalisme et du réalisme se rattache à l'hérésie de Bérenger.

« Occasione vero harumce disputationum et altercationum Berengarianarum ortæ sunt in Academia Parisiensi duæ sectæ philosophorum atque etiam theologorum.... Nominalium princeps fuit Joannes quidam cognomento *Sophista*.... » (BULÆUS, lib. I.)

Le fragment suivant d'Ernulphus nous fera comprendre les rapports de la question de l'Eucharistie et du réalisme.

« Quid ergo? nonne sicut dixit facere potuit? nonne potuit panem in substantiam carnis sine assumptione qualitatum ipsius carnis?... Credimus et certum tenemus substantiam panis verborum virtute esse mutatam in substantiam dominicæ carnis. Certissime tamen scimus et sensibus corporis comprobamus qualitates panis immobiliter permanere... »

(303) Je ne puis vérifier actuellement le nom de l'auteur qui a écrit ces lignes et qui n'est peut-être pas Brucker.

XXV.

« Quo tempore (il s'agit du temps de Bérenger) verisimile est, primum in scholis monasteriorum auditas esse controversias nominalium et realium, ex Platonicorum, Peripateticorum et Stoicorum castris, occasione loci cujusdam Porphyrii de *Prædicabilibus*, traductus. » [BRUCKER (303)?]

XXVI.

Principaux adversaires de Bérenger.

Lanfranc, Adelmann, élève d'Albert, Ascelin, moine du Bec, Guitmond, disciple de Lanfranc.

XXVII.

Nominalisme attribué à Abélard par un contemporain.

« Sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologiæ admiscuit. Quare de S. Trinitate docens et scribens tres personas quas sancta Ecclesia non vacua nomina tantum, sed res distinctas suisque proprietatibus discretas hactenus et pie credidit et fideliter docuit, nimis attenuans non bonis usus exemplis (304) inter cætera dixit ; sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita essentia est Pater et Filius et Spiritus sanctus... ob hoc..... Sabellianus hæreticus judicatus.... » (OTHO Frisinghensis, lib. I *De gestis Friderici I*, c. 47.)

XXVIII.

Guillaume de Champeaux disait : *Summam beatitudinem constare in æquali Trinitatis notitia.* (G. DE CHAMPEAUX, *Lettre à Hugues de Saint-Victor*, citée par Duboulay, t. II.)

XXIX.

De la matière et de la forme dans le réalisme pur.

Bernard de Chartres, le platonicien du XII[e] siècle, parlant de l'intelligence divine, dit :

« Illic in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta, quidquid ὕλη, quidquid mundus, quidquid parturiunt elementa. » (*Megacosmus.*)

Bernard était surnommé *Sylvestris*. Est-ce à cause du rôle immense qu'il fait jouer à la matière ?

Cependant les formes sont les idées ou les éternels exemplaires.

« Ecce mundus cui νοῦς vita, cui ideæ forma, cui materies elementa. » (*Microcosmus.*)

XXX.

« Il s'éleva de son temps (Paschase Ratbert) une dispute entre les fidèles au sujet de l'Eucharistie : les uns soutenant que tout y était à découvert, que les yeux voyaient tout ce qui s'y passait, sans aucune figure, et sans aucun voile ; les autres que cela se faisait de manière qu'il y avait quelque chose de secret et de caché sous les espèces du pain

(304) Sparserant in vulgus eum tres deos asserere.



et du vin, qui n'était découvert qu'aux yeux de la foi. » (ROHRBACHER, *Hist. ecclés.*, t. XII, p. 89.)

Ratramne, contemporain de Paschase, dit que la figure et le mystère sont dans l'Eucharistie ; mais il ne s'ensuit pas, suivant M. Rohrbacher, qu'il n'ait vu dans l'Eucharistie qu'un symbole, bien que certaines expressions semblent pouvoir être interprétées dans ce sens.

Paschase allait, sur une question un peu différente, à une extrémité opposée.

« Paschase, au XIe siècle, semble passer pour hérétique, car Bérenger ayant écrit à Lanfranc : *S'il est vrai, comme on me l'a rapporté, que vous teniez pour hérétiques les sentiments de Jean Scot sur le sacrement de l'autel, qui ne s'accordent pas avec ceux de notre favori Paschase.....* Lanfranc fut soupçonné d'hérésie. (*Voir* ROHRBACHER t. XIII, p. 539.)

XXXI.

Caractère sensualiste du nominalisme du XIe siècle.

« Incorporalia tantummodo dicuntur. »

« Si je me le rappelle, afin de faire valoir les sens, tu as appelé la raison un guide aveugle. » (ABÉLARD, cité par Jourdain.)

Jean, le nominaliste, était médecin, suivant le soupçon de Du Boulay.

Le nominalisme du XIVe siècle eut une tendance diamétralement opposée. A beaucoup d'égards le nominalisme n'est pas une doctrine, mais une série de doctrines contraires.

Voilà pourquoi se placer au point de vue de la question des universaux pour classer les systèmes scolastiques, c'est se jeter dans la voie des classifications artificielles.

XXXII.

Le premier qui ait fait une *Somme*, est un de ceux qui réagirent contre l'entraînement excessif de la scolastique naissante, c'est Hugues de Saint-Victor.

« Eodem anno (1120), Hugo de Sancto Victore, magister quoque nominatissimus et primariæ notæ, habitus omnium theologorum sui temporis doctissimus, librum edidit quem *Summam sententiarum* locavit. Hinc *Summæ et summarum theologicarum libri* dici et appellari cœpti. » (BULÆUS.)

XXXIII.

« Bérenger écrit au moine Ascelin (de l'abbaye du Bec), que c'était démentir toutes les raisons de la nature, de l'Evangile et de l'apôtre, de croire, ce que Paschase s'imaginait seul, que dans le sacrement du corps du Seigneur, la substance du pain se retire absolument. Il convient avoir dit que les paroles de la consécration prouvaient que la matière du pain ne se retire pas du sacrement. A l'égard de Scot, il proteste qu'il ne l'a jamais condamné !..... » (ROHRBACHER, *Hist. ecclés.*, t. XIII.)

L'hérésie sur l'Eucharistie de Bérenger avait des précédents. Theoduin, évêque de Liége, ayant appris que l'on devait tenir un concile à Paris, sur l'affaire de Bérenger, écrivit aussi au roi, Henri de France : *Le bruit s'est répandu au delà des Gaules et dans toute la Germanie, que Brunon, évêque d'Angers, et Bérenger, de Tours, renouvellent les anciennes hérésies.*

XXXIV

Les nominalistes sont accusés par Jean de Salisbury, de ne jamais répondre aux objections et de parler un langage grossier, comme les Cornificiens. *Metalogicus.*—Il les appelle aussi des sectaires, et il prétend qu'ils détestaient Hugues de Saint-Victor.

Les Cornificiens étaient opposés à Guillaume de Champeaux ; *Guillelmus de Campellis errasse convincitur propriis scriptis*, disaient-ils.

XXXV.

Penchant de Scot pour Platon.

« Ipse (Plato), quia erat studiosus ad inquisitionem veritatis, ubique terrarum philosophos perquisivit, ut eorum dogmata sciret, sicut recitat Hieronymus ad Paulinum. » (SCOT., *Exposit. in Metaph.*, lib. I.)

XXXVI.

Ægidius Colonna, qui avait défendu saint Thomas contre les Dominicains, fut obligé de se rétracter sur un point devant l'Université. Sur quel point ?

XXXVII.

Pierre Lombard était aux yeux de l'école de Saint-Victor un des quatre labyrinthes. L'abbé Joachim l'avait aussi poursuivi :

« In hoc concilio (Lateranensi) actum est, in eoque damnati sunt errores Albigensium, Amalrici et abbatis Joachimi liber quem adversus M. Petrum Lombardum olim ediderat, ut adversus hæreticum, quia in libro *Sententiarum* ita scripserat : » *Quædam summa res est Pater et Filius et Spiritus sanctus, et illa non generans, neque genita*, neque procedens... Steterat autem hæc questio indecisa a temporibus Alexandri III ad hæc usque, cum Innocentius in concilio sedens his verbis librum abbatis damnavit, et Petrum Lombardum hæreseos absolvit. »

XXXVIII.

« Quamvis quererentur theologi Parisienses quod plus detulisset in dogmatibus sacris Aristotelis quam par esset. » BULÆUS.

XXXIX.

Jugement de Jean de Salisbury sur la cause des troubles civils.

« Et linguæ eorum (philosophorum) incendia belli factæ sunt. » (Epist. 60.)

XL.

En quoi diffèrent les définitions de la logique dans saint Thomas et dans les modernes ? — Goudin semble prendre à tâche d'effacer cette différence en expliquant les mots *entia rationis*.



XLI.

Questions qui sont agitées au XVe siècle.

« Sunt enim materiæ communiter currentes hoc tempore, in quibus magna discolia habetur. *De primo videlicet cognito ; — De pluralite formarum ; — De universalibus realibus ; — De univocatione entis ; — De principio individuationis.* — Apud theologos vero curiososque magnates *De æternitate mundi, immortalitate animæ, atque futuris contingentibus præscientia et prædestinatione*, famosa quæstio habetur : quæ quanto magis ventilantur, tanto difficilius comprehenduntur. — (MAURITIUS, *Comment. in quæst. metaph.*, VII, XX, n° 8, t. II, p. 194.)

XLII.

Scolastique attaquée au XVe siècle.

« Nullum eis sacræ Scripturæ studium, nullum divinæ sapientiæ colloquium, sed tota erat eorum occupatio circa sapientiam hujus mundi, *quæ stultitia est apud Deum* (*I Cor.* III, 19), quia si forte de theologicis Scripturis Parisius aliquid murmurabant... O viles quæstionum disputationes ! O inutilis argumentorum collatio !... Ibi audiebantur blasphemiæ, damnabantur probatæ sententiæ... » (*Invectiva contra pseudo-pastores*, citée par Delaunay, *De var.*, p. 197.)

Gerson tient le même langage :

« Deinde cur ob aliud appellantur theologi nostri temporis sophistæ verbosi et phantastici, nisi quia relictis utilibus et intelligibilibus pro auditorum qualitate transferunt se ad nudam logicam, vel metaphysicam, aut etiam mathematicam. — Porro si quæratur a me quis inter cæteros doctores plus videatur idoneus ! respondeo sine præjudicio, quod dominus Bonaventura, quoniam in dicendo solidus est et securus, pius et justus et devotus : Præterea recedit a curiositate quantum potest, non immiscens positiones extraneas, vel doctrinas sæculares, dialecticas aut physicas, terminis theologis obumbratas more multorum. »

Clemengis, disciple de Gerson, dit la même chose : *De instituendo theologiæ studio.*

« Quocirca miror theologos nostri temporis paginas divinorum Testamentorum ita negligentes legere et in nescio qua satis sterilium subtilitatum indagine sua ingenia conterere... quod sophistarum est, non theologorum.

« Beatus Vincentius Ferrerius idem cum amico suo Clamengio docet (*Sermo in commemor. sancti Pauli*) : Christus dicit (*Marc.* XVI, 15) : *Prædicate Evangelium ;* non dicit, Virgilium... sed prædicate Evangelium. Prædicare verba damnatorum, damnatio est ; dicit enim Hieronymus: Aristoteles et Plato in inferno sunt. »

XLIII.

Le plus ancien livre publié sur l'algèbre a été composé par un frère mineur nommé Lucas Paciolus ou Lucas de Burgo. (MONTUCLA, *Hist. des mathématiques*.)

XLIV.

Tartaglia et Cardan, en trouvant le moyen de résoudre les équations du 3e degré, créaient l'algèbre moderne et ne précédaient que d'un demi-siècle Viète qui l'organisait, en employant des caractères généraux pour représenter les quantités connues et inconnues. (MONTUCLA.)

Cardan eut aussi l'idée d'appliquer la géométrie à la physique.

XLV.

L'Eucharistie, *magis necessarium et utile ad salutem quam alia mysteria in Symbolo posita*. Si elle n'était pas dans le Symbole, c'est que *Eucharistia quotidie consecrabatur et communicabatur fidelibus*. (LYCHETUS, *Comment. in Scot.*)

XLVI.

Ockam et les nominalistes au XIe siècle.

Antonius Hiquæus assimile les deux sectes nominalistes, et parlant de la polémique de Scot contre les nominalistes, dit que cette école lui fut antérieure :

« Nam Otto Frisingensis (*De gestis Friderici primi*, c. 47) agens de Petro Abælardo, docet magistrum ejusdem Petri quondam Roscelinum primum in illis temporibus fuisse qui sententiam vocum in logicam invexit ; mox eamdem Abælardum eamdem intulisse theologiæ, quam pene abolitam restauravit Ockam. » (*Comm. in dist.* 4, quæst. 10, art. 1.)

Il était naturel qu'Hiquæus commît cette confusion : c'était une manière pour lui de battre en brèche l'école d'Ockam ; les thomistes et les scotistes s'y livrèrent à plaisir. Il n'en fut pas de même des disciples d'Ockam.

XLVII.

Mouvement scientifique et littéraire aux XIVe et XVe siècles.

« Les réformes de 1346 et 1452 prescrivent pour la licence quelques livres de mathématiques et d'astronomie, sans les indiquer avec précision. En 1340, un maître suédois, Simon, demande à la Faculté l'autorisation de faire chez lui, les jours de fêtes, un cours sur la sphère. Le 10 décembre 1427, un Finlandais, J.-P. Roadh, commença un cours sur le traité de Campana de Novare, intitulé *Theorica planetarum ;* il faisait leçon vers midi, dans les écoles des Carmes. La Faculté lui accorda la faveur de le considérer comme *régent*, quoiqu'il ne fît qu'un cours extraordinaire... Charles V, vers 1378, affecta la dîme de Caenchy à l'entretien de deux maîtres ès arts, boursiers dans le collége de maître Gervais, qui, sous le nom de *scholaris regis*, faisaient des leçons sur les mathématiques et l'astronomie.

« La réforme de 1366 ordonne que nul ne sera admis à la maîtrise s'il n'a suivi un cours sur les trois premiers livres *Des météores*. (Ch. THUROT, *De l'organis. de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen âge*, p. 8 et 19.)



« A la fin du XIVe siècle, les études littéraires paraissent avoir été assez florissantes dans la communauté des grammairiens du collége de Navarre. Pierre d'Ailly et Gerson semblent mieux connaître les classiques que beaucoup d'autres scolastiques de cette époque. Leur contemporain Clémengis est avant tout rhéteur et bel esprit; il a déjà pour la scolastique toute l'aversion des humanistes du XVIe siècle. Il se vante d'avoir remis en honneur la culture des lettres et l'éloquence. » (*Ibid.*)

XLVIII.

Fulbert, qui était dans la même voie que Lanfranc et saint Anselme, s'élève contre les *considérations charnelles* qui protestent contre l'Eucharistie et la transsubstantiation... On voit également que la question de la Trinité était, suivant lui, intimement liée à celle de l'Eucharistie :

« Tria docet esse necessaria ad salutem, nempe mysterium Trinitatis, baptismi rationem et causam, veritatem denique corporis Christi in Eucharistia. *In his tribus*, inquit, *multi causaliter intuentes.* » (DU BOULAY.)

XLIX.

Nous avons dit que Descartes a réagi contre la physique du moyen âge en niant les qualités secondes des corps qu'elle érigeait en indices des natures élémentaires, et en affirmant, d'une part, que l'essence de la matière est l'étendue; de l'autre, que la notion de l'étendue n'est nullement une notion sensible, mais une notion innée. Voilà comme il s'exprime dans sa seconde Méditation :

« Mais néanmoins il me semble encore, et je ne puis m'empêcher de croire, que les choses corporelles dont les images se forment par la pensée, qui tombent sous les sens, et que les sens mêmes examinent, ne soient beaucoup plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination : quoiqu'en effet cela soit bien étrange de dire que je connaisse et comprenne plus distinctement des choses dont l'existence me paraît douteuse, qui me sont inconnues et qui ne m'appartiennent point, que celles de la vérité desquelles je suis persuadé, qui me sont connues et qui appartiennent à ma propre nature, et en un mot que moi-même. Mais je vois bien ce que c'est : mon esprit est un vagabond qui se plaît à s'égarer et qui ne saurait encore souffrir qu'on le retienne dans les justes bornes de la vérité. Lâchons lui donc encore une fois la bride, et, lui donnant toute sorte de liberté, permettons-lui de considérer les objets qui lui paraissent au dehors, afin que, venant ci-après à la retirer doucement et à propos, et à l'arrêter sur la considération de son être et des choses qu'il trouve en lui, il se laisse après cela plus facilement régler et conduire.

« Considérons donc maintenant les choses que l'on estime vulgairement être les plus faciles de toutes à connaître, et que l'on croit aussi être le plus distinctement connues, c'est à savoir, les corps que nous touchons et que nous voyons : non pas à la vérité les corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire un peu plus confuses; mais considérons-en un en particulier. Prenons, par exemple, ce morceau de cire : il vient tout fraîchement d'être tiré de la ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes; il est dur, il est froid, il est maniable, et si vous frappez dessus il rendra quelque son; enfin, toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps se rencontrent en celui-ci. Mais voici que pendant que je parle on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évapore, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente; il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on manier, et quoique l'on frappe dessus il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle encore après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure; personne n'en doute, personne ne juge autrement. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, sous l'odorat, sous la vue, sous l'attouchement et sous l'ouïe, se trouvent changées, et que cependant la même cire demeure. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir, que cette cire n'était pas ni cette douceur de miel, ni cette agréable odeur de fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sensible sous ces formes, et qui maintenant se fait sentir sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine lorsque je la conçois en cette sorte? Considérons-la attentivement, et, retranchant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. Or, qu'est-ce que cela, flexible et muable? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire? Non, certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements; et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer. Qu'est-ce maintenant que cette extension? N'est-elle pas aussi inconnue? Car elle devient plus grande quand la cire se fond, plus grande quand elle bout, et plus grande encore quand la chaleur augmente; et je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que de la cire, si je ne pensais que même ce morceau que nous considérons



rons est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc demeurer d'accord que je ne saurais pas même comprendre par l'imagination ce que c'est que ce morceau de cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le comprenne. Je dis ce morceau de cire en particulier; car pour la cire en général, il est encore plus évident. Mais quel est ce morceau de cire qui ne peut être compris que par l'entendement ou par l'esprit? Certes c'est le même que je vois, que je touche, que j'imagine, et enfin c'est le même que j'ai toujours cru que c'était au commencement. Or, ce qui est ici grandement à remarquer, c'est que sa perception n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée.

« Cependant je ne me saurais trop étonner quand je considère combien mon esprit a de faiblesse et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque déçu par les termes du langage ordinaire; car nous disons que nous voyons la même cire si elle est présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même de ce qu'elle a même couleur et même figure : d'où je voudrais presque conclure que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit; si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire. Et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux qui pourraient couvrir des machines artificielles qui ne se remueraient que par ressort? Mais je juge que ce sont des hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux.

« Un homme qui tâche d'élever sa connaissance au delà du commun doit avoir honte de tirer des occasions de douter des formes de parler que le vulgaire a inventées : j'aime mieux passer outre, et considérer si je concevais avec plus d'évidence et de perfection ce que c'était que de la cire lorsque je l'ai d'abord aperçue et que j'ai cru la connaître par le moyen des sens extéreurs, ou à tout le moins par le sens commun, ainsi qu'ils appellent, c'est-à-dire par la faculté imaginative, que je ne la conçois à présent, après avoir plus soigneusement examiné ce qu'elle est et de quelle façon elle peut être connue. Certes il serait ridicule de mettre cela en doute. Car qu'y avait-il dans cette première perception qui fût distinct? Qu'y avait-il qui ne semblât pouvoir tomber en même sorte dans le sens du moindre des animaux? Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, il est certain que, bien qu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis néanmoins concevoir de cette sorte sans un esprit humain.

« Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même? Car jusqu'ici je n'admets en moi rien autre chose que l'esprit. Quoi donc! moi qui semble concevoir avec tant de netteté et de distinction ce morceau de cire, ne me connais-je pas moi-même, non-seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté? Car si je juge que la cire est ou existe de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis ou que j'existe moi-même de ce que je la vois : car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire, il se peut faire aussi que je n'aie pas même des yeux pour voir autre chose; mais il ne se peut faire que, lorsque je vois, ou, ce que je ne distingue point, lorsque je pense voir, moi qui pense ne sois quelque chose. De même, si je juge que la cire existe de ce que je la touche, il s'ensuivra encore la même chose, à savoir, que je suis; et si je le juge de ce que mon imagination, ou quelque autre cause que ce soit, me le persuade, je conclurai toujours la même chose. Et ce que j'ai remarqué ici de la cire se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont extérieures et qui se rencontrent hors de moi. Et, de plus, si la notion ou perception de la cire m'a semblé plus nette et plus distincte après que non-seulement la vue ou le toucher, mais encore beaucoup d'autres causes me l'ont rendue plus manifeste, avec combien plus d'évidence, de distinction et de netteté faut-il avouer que je me connais à présent moi-même, puisque toutes les raisons qui servent à connaître et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps que ce soit, prouvent beaucoup mieux la nature de mon esprit! Et il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit même qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'être mises en compte.

« Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais; car puisque c'est une chose qui m'est à présent manifeste, que les corps mêmes ne sont pas proprement connus par les sens ou par la faculté d'imaginer, mais par le seul entendement, et qu'ils ne sont pas connus de ce qu'ils sont vus ou touchés, mais seulement de ce qu'ils sont entendus, ou bien compris par la pensée, je vois clairement qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit. Mais parce qu'il est malaisé de se défaire si promptement d'une opinion à laquelle on s'est accoutumé de longue main, il sera bon

que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance. »

Gassendi répondit en ces termes à Descartes : « Vous apportez ensuite l'exemple de la cire, et touchant cela vous dites plusieurs choses pour faire voir *que ce qu'on appelle les accidents de la cire est autre chose que la cire même ou sa substance; et que c'est le propre de l'esprit et de l'entendement seul, et non point du sens ou de l'imagination de concevoir distinctement la cire ou la substance de la cire.* Mais premièrement, c'est une chose dont tout le monde tombe d'accord, qu'on peut faire abstraction du concept de la cire ou de sa substance de celui de ses accidents. Mais pour cela pouvez-vous dire que vous concevez distinctement la substance ou la nature de la cire? Il est bien vrai qu'outre la couleur, la figure, la fusibilité, etc., nous concevons qu'il y a quelque chose qui est le sujet des accidents et des changements que nous avons observés; mais de savoir quelle est cette chose ou ce que ce peut être, certainement nous ne le savons point; car elle demeure toujours cachée, et ce n'est quasi que par conjecture que nous jugeons qu'il doit y avoir quelque sujet qui serve de soutien et de fondement à toutes les variations dont la cire est capable. C'est pourquoi je m'étonne comment vous osez dire qu'après avoir ainsi dépouillé la cire de toutes ses formes, ni plus ni moins que de ses vêtements, vous concevez plus clairement et plus parfaitement ce qu'elle est. Car je veux bien que vous conceviez que la cire ou plutôt la substance de la cire doit être quelque chose de différent de toutes ces formes; toutefois vous ne pouvez pas dire que vous conceviez ce que c'est, si vous n'avez dessein de nous tromper ou si vous ne voulez être trompé vous-même. Car cela ne vous est pas rendu manifeste, comme un homme ne peut être de qui nous avions seulement aperçu la robe et le chapeau, quand nous venons à les lui ôter pour savoir ce que c'est ou quel il est. En après, puisque vous pensez comprendre en quelque façon quelle est cette chose, dites-nous, je vous prie, comment vous la concevez? n'est-ce pas comme quelque chose de fusible et d'étendu? car je ne pense pas que vous la conceviez comme un point, quoiqu'elle soit telle qu'elle s'étende tantôt plus et tantôt moins. Maintenant cette sorte d'étendue ne pouvant pas être infinie, mais ayant ses bornes et ses limites, ne la concevez-vous pas aussi en quelque façon figurée? Puis, la concevant de telle sorte qu'il vous semble que vous la voyez, ne lui attribuez-vous pas quelque sorte de couleur, quoique très-obscure et confuse? Certainement, comme elle vous paraît avoir plus de corps et de matière que le pur vide, aussi vous semble-t-elle plus visible; et partant, votre intellection est une espèce d'imagination. Si vous dites que vous la concevez sans étendue, sans figure et sans couleur, dites-nous donc naïvement ce que c'est.

« Ce que vous dites des hommes que nous avons vus et conçus par l'esprit, de qui néanmoins nous n'avons aperçu que les chapeaux ou les habits, ne nous montre pas que ce soit plutôt l'entendement que la faculté imaginative qui juge. Et de fait, un chien, en qui vous n'admettez pas un esprit semblable au vôtre, ne juge-t-il pas de même façon lorsque sans voir autre chose que la robe ou le chapeau de son maître, il ne laisse pas de le reconnaître? Bien davantage, encore que son maître soit debout, qu'il se couche, qu'il se courbe, qu'il se raccourcisse ou qu'il s'étende, il connaît toujours son maître, qui peut être sous toutes ces formes, mais non pas plutôt sous l'une que sous l'autre, tout de même que la cire? Et lorsqu'il court après un lièvre, et qu'après l'avoir vu vivant et tout entier il le voit mort, écorché et dépecé en plusieurs morceaux, pensez-vous qu'il n'estime pas que ce soit toujours le même lièvre? Et partant ce que vous dites que *la perception de la couleur, de la dureté, de la figure*, etc., *n'est point une vision ni un tact*, etc., *mais seulement une inspection de l'esprit*, je le veux bien, pourvu que l'esprit ne soit point distingué réellement de la faculté imaginative. Et lorsque vous ajoutez que *cette inspection peut être imparfaite et confuse, ou bien parfaite et distincte, selon que plus ou moins on examine les choses dont la cire est composée*, cela ne nous montre pas que l'inspection que l'esprit a faite de ce je ne sais quoi qui se retrouve dans la cire outre ces formes extérieures, soit une claire et distincte connaissance de la cire, mais bien seulement une recherche ou inspection faite par les sens de tous les accidents qu'ils ont pu remarquer en la cire et de tous les changements dont elle est capable. Et de là nous pouvons bien, à la vérité, comprendre et expliquer ce que nous entendons par le nom de cire, mais de pouvoir comprendre et même de pouvoir aussi faire concevoir aux autres ce que c'est que cette substance, qui est d'autant plus occulte qu'elle est considérée toute nue, c'est une chose qui nous est entièrement impossible,

« Vous ajoutez incontinent après : *Mais que dirai-je de cet esprit ou plutôt de moi-même, car jusqu'ici je n'admets rien autre chose en moi que l'esprit? Que prononcerai-je, dis-je, de moi qui semble concevoir avec tant de netteté et de distinction ce morceau de cire? Ne me connais-je pas moi-même, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et d'évidence? Car si je juge que la cire est ou existe de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis ou que j'existe moi-même de ce que je la vois; car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire, il peut aussi arriver que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose; mais il ne se peut pas faire que lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne sois quelque chose; de même si je juge que*

la cire existe de ce que je la touche, il s'ensuivra encore la même chose. Et ce que j'ai remarqué ici de la cire se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont extérieures et qui se rencontrent hors de moi. Ce sont là vos propres paroles, que je rapporte ici pour vous faire remarquer qu'elles prouvent bien à la vérité que vous connaissez distinctement ou indistinctement ce que vous êtes, de ce que vous voyez et connaissez distinctement l'existence de cette cire et de tous ses accidents, mais qu'elles ne prouvent point que pour cela vous connaissez distinctement ce que vous êtes ou indistinctement ou quelle est votre nature; et néanmoins c'était ce qu'il fallait principalement prouver, puisqu'on ne doute point de votre existence. Prenez garde cependant, pour ne pas insister ici beaucoup, après n'avoir pas voulu m'y arrêter auparavant, que tandis que vous n'admettez rien autre chose en vous que l'esprit, et que pour cela même vous ne voulez pas demeurer d'accord que vous ayez des yeux, des mains, ni aucun des autres organes du corps, vous parlez néanmoins de la cire et de ses accidents que vous voyez et que vous touchez, etc., lesquels pourtant, à dire vrai, vous ne pouvez voir ni toucher, ou, pour parler selon vous, ne pouvez penser voir ni toucher, sans yeux et sans mains.

« Vous poursuivez : *Or, si la notion ou perception de la cire semble être plus nette et plus distincte après qu'elle a été découverte non-seulement par la vue ou par l'attouchement, mais aussi par beaucoup d'autres causes, avec combien plus d'évidence, de distinction et de netteté me dois-je connaître moi-même, puisque toutes les raisons qui servent à connaître la nature de la cire ou de quelque autre corps prouvent beaucoup plus facilement et plus évidemment la nature de mon esprit!* Mais comme tout ce que vous avez inféré de la cire prouve seulement qu'on a connaissance de l'existence de l'esprit et non pas de sa nature, de même toutes les autres choses n'en prouveront pas davantage. Que si vous voulez outre cela inférer quelque chose de cette perception de la substance de la cire, vous n'en pouvez conclure autre chose, sinon que, comme nous ne concevons cette substance que fort confusément et comme un je ne sais quoi, de même l'esprit ne peut être conçu qu'en cette manière, de sorte qu'on peut en toute vérité répéter ici ce que vous avez dit autre part : *ce je ne sais quoi de vous-même.*

« Vous concluez : *Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais; car, puisque c'est une chose qui m'est à présent connue que l'esprit et les corps mêmes ne sont pas proprement conçus par les sens ou par la faculté imaginative, mais par le seul entendement, et qu'ils ne sont pas connus de ce qu'ils sont vus ou touchés, mais seulement de ce qu'ils sont bien entendus ou bien compris par la pensée; je connais très-évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit.* C'est bien dit à vous; mais quant à moi, je ne vois pas d'où vous pouvez inférer que l'on puisse connaître clairement autre chose de votre esprit sinon qu'il existe. D'où vient que je ne vois pas aussi que ce qui avait été promis par le titre même de cette méditation, à savoir, que par elle *l'esprit humain serait rendu plus aisé à connaître que le corps*, ait été accompli; car votre dessein n'a pas été de prouver l'existence de l'esprit humain, ou que son existence est plus claire que celle du corps, puisqu'il est certain que personne ne met en doute son existence; vous avez sans doute voulu rendre sa nature plus manifeste que celle du corps, et néanmoins je ne vois point que vous l'ayez fait en aucune façon. En parlant de la nature du corps, vous avez dit vous-même, ô esprit, que nous en connaissons plusieurs choses, comme l'étendue, la figure, le mouvement, l'occupation de lieu, etc. Mais de vous, qu'en avez-vous dit, sinon que vous n'êtes point un assemblage de parties corporelles, ni un air, ni un vent, ni une chose qui marche ou qui sente, etc.? Mais quand on vous accorderait toutes ces choses, quoique vous en ayez néanmoins réfuté quelques-unes, ce n'est pas toutefois ce que nous attendions; car, de vrai, toutes ces choses ne sont que des négations, et on ne vous demande pas que vous nous disiez ce que vous n'êtes point, mais bien que vous nous appreniez ce que vous êtes.

« Voilà pourquoi vous dites enfin que vous êtes une *chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie*, etc. Mais premièrement, dire que vous êtes une *chose*, ce n'est rien dire de connu; car ce mot est un terme général, vague, étendu, indéterminé, et qui ne vous convient pas plutôt qu'à tout ce qui est au monde et qu'à tout ce qui n'est pas un pur rien. Vous êtes une chose, c'est-à-dire vous n'êtes pas un rien, ou, pour parler en d'autres termes, mais qui signifient la même chose, vous êtes quelque chose. Mais une pierre aussi n'est pas un rien, ou, si vous voulez, est quelque chose, et une mouche pareillement, et tout ce qui est au monde. En après, dire que vous êtes une *chose qui pense*, c'est bien à la vérité dire quelque chose de connu, mais qui n'était pas auparavant inconnu, et qui n'était pas aussi ce qu'on demandait de vous; car qui doute que vous ne soyez une chose qui pense? Mais ce que nous ne savons pas, et que pour cela nous désirons d'apprendre, c'est de connaître et de pénétrer dans l'intérieur de cette substance dont le propre est de penser. C'est pourquoi, comme c'est ce que nous cherchons, aussi vous faudrait-il conclure, non pas que vous êtes une chose qui pense, mais quelle est cette chose qui a pour propriété de penser. Quoi donc! si on vous priait de nous donner une connaissance du vin plus exacte et plus relevée que la vulgaire, penseriez-vous avoir satisfait en disant que le vin est une chose liquide que l'on exprime du raisin, qui est tantôt blanche et tantôt rouge, qui est douce, qui eniv-

vre, etc. ? mais ne tâcheriez-vous pas de découvrir et de manifester autant que vous pourriez l'intérieur de sa substance, en faisant voir comme cette substance est composée d'esprits ou eaux-de-vie, de flegme, de tartre, et de plusieurs autres parties mêlées ensemble dans une juste proportion et tempérament? Ainsi donc, puisqu'on attend de vous et que vous nous promettez une connaissance de vous-même plus exacte que l'ordinaire, vous jugez bien que ce n'est pas assez de nous dire, comme vous faites, que vous êtes une chose qui pense, qui doute, qui entend, etc.; mais que vous devez travailler sur vous-même, comme par une espèce d'opération chimique, de telle sorte que vous puissiez nous découvrir et faire connaître l'intérieur de votre substance. Et quand vous l'aurez fait, ce sera à nous après cela à examiner si vous êtes plus connu que le corps, dont l'anatomie, la chimie, tant d'arts différents, tant de sentiments et tant de diverses expériences nous manifestent si clairement la nature. »

Descartes ne trouvait pas ces objections dignes de lui et il y répondait assez dédaigneusement, dans les termes suivants qui éclaircissent sa propre pensée plus qu'ils ne combattent celle de son adversaire.

« Ici, comme souvent ailleurs, vous faites voir seulement que vous n'entendez pas ce que vous tâchez de reprendre ; car je n'ai point fait abstraction du concept de la cire d'avec celui de ses accidents, mais plutôt j'ai voulu montrer comment sa substance est manifestée par les accidents, et combien sa perception, quand elle est claire et distincte, et qu'une exacte réflexion nous l'a rendue manifeste, diffère de la vulgaire et confuse. Et je ne vois pas, ô chair, sur quel argument vous vous fondez pour assurer avec tant de certitude qu'un chien discerne et juge de la même façon que nous, sinon parce que, voyant qu'il est aussi composé de chair, vous vous persuadez que les mêmes choses qui sont en vous se rencontrent aussi en lui. Pour moi, qui ne reconnais dans un chien aucun esprit, je ne pense pas qu'il y ait rien en lui de semblable aux choses qui appartiennent à l'esprit.

« Je m'étonne que vous avouiez que toutes les choses que je considère en la cire prouvent bien que je connais distinctement que je suis, mais non pas quel je suis ou quelle est ma nature, vu que l'un ne se démontre pas sans l'autre. Et je ne vois pas ce que vous pouvez désirer de plus, touchant cela, sinon qu'on vous dise de quelle couleur, de quelle odeur et de quelle saveur est l'esprit humain, ou de quel sel, soufre et mercure il est composé; car vous voulez que, comme par une espèce d'opération chimique, à l'exemple du vin, nous le passions par l'alambic, pour savoir ce qui entre en la composition de son essence. Ce qui certes est digne de vous, ô chair, et de tous ceux qui, ne concevant rien que fort confusément, ne savent pas ce que l'on doit rechercher de chaque chose. Mais, quant à moi, je n'ai jamais pensé que pour rendre une substance manifeste il fût besoin d'autre chose que de découvrir ses divers attributs; en sorte que plus nous connaissons d'attributs de quelque substance, plus parfaitement aussi nous en connaissons la nature; et tout ainsi que nous pouvons distinguer plusieurs divers attributs dans la cire : l'un qu'elle est blanche, l'autre qu'elle est dure, l'autre que de dure elle devient liquide, etc.; de même y en a-t-il autant en l'esprit; l'un qu'il a la vertu de connaître la blancheur de la cire, l'autre qu'il a la vertu d'en connaître la dureté, l'autre qu'il peut connaître le changement de cette dureté ou la liquéfaction, etc.; car tel peut connaître la dureté qui pour cela ne connaîtra pas la blancheur, comme un aveugle-né, et ainsi du reste; d'où l'on voit clairement qu'il n'y a point de chose dont on ne connaisse tant d'attributs que de notre esprit, pour ce qu'autant qu'on en connaît dans les autres choses, on en peut autant compter dans l'esprit de ce qu'il les connaît; et partant sa nature est plus connue que celle d'aucune autre chose.

« Enfin, vous me reprenez ici en passant de ce que, n'ayant rien admis en moi que l'esprit, je parle néanmoins de la cire que je vois et que je touche, ce qui toutefois ne se peut faire sans yeux ni sans mains; mais vous avez dû remarquer que j'ai expressément averti qu'il ne s'agissait pas ici de la vue ou du toucher, qui se font par l'entremise des organes corporels, mais de la seule pensée de voir et de toucher, qui n'a pas besoin de ces organes, comme nous expérimentons toutes les nuits dans nos songes, et certes vous l'avez fort bien remarqué, mais vous avez seulement voulu faire voir combien d'absurdités et d'injustes cavillations sont capables d'inventer ceux qui ne travaillent pas tant à bien concevoir une chose qu'à l'impugner et contredire. »

L.

Réalisme et nominalisme nés des hérésies sur le dogme eucharistique.

Anselme précède Guillaume de Champeaux de 30 ans. Saint Anselme se rencontre presque pour le langage avec *Arnulphus* ou *Ernulphus Belvacensis*, autre disciple de Lanfranc; ce qui fait supposer que Lanfranc devait être dans les mêmes idées que Saint Anselme.

Il y a eu sans doute des nominalistes et des réalistes avant saint Anselme; mais la question de l'Eucharistie avait déjà été soutenue dès 1021 par Leutheric (*archiepiscopus Senonensis*), élève de Gerbert.

Du reste Odon et Raimbert, les premiers réalistes et nominalistes cités par l'histoire, paraissent plutôt postérieurs qu'antérieurs à saint Anselme. (Citation de la *Chronique de Saint-Martin*.)

Du reste les nominalistes sont toujours donnés comme modernes. *Voy.* sous ce rapport le texte qui est curieux.

LI.

Du Boulay fait remonter la scolastique à Lanfranc et la divise en trois âges : 1er âge : Lanfranc à Albert le Grand ; 2e âge : Albert à Durand de saint Pourçain ; 3e âge : Durand de saint Pourçain aux temps modernes. Quelques personnes font remonter la scolastique à Damascène et même à saint Augustin.

LII.

Dans le troisième âge de la scolastique les mathématiciens sont nombreux. Les questions sociales et d'organisation religieuse abondent et sont vivement discutées. L'université d'Oxford exerce une grande influence. L'Anglais Richardus Suissetus, surnommé le calculateur, représente quelque temps les idées à la mode. On remarque une foule de nominalistes mystiques ou platoniciens (Gerson, Cusa, Vessel, etc.)

LIII.

Influence de saint Augustin au moyen âge.

Saint Bonaventure disait au XIIIe siècle: « Hanc nullus melius naturam temporis et materiæ describit quam Augustinus, in quærendo et investigando in libro *Confessionum*. Nullus melius exitus formarum et propagationem rerum, quam ipse super *Genesim ad litteram*. Nullus melius quæstiones de Deo et de anima quam ipse in libro *De Trinitate*. Nullus melius naturam creationis mundi quam ipse in libro *De civitate Dei*. Et, ut breviter dicam, pauca aut nulla ponunt magistri in suis libris, quin reperias in libris Augustini... » (S. BONAV., *De tribus quæstionibus ad magistrum innominatum*, opuscule fait dans le temps de la polémique des moines mendiants avec l'Université. (DU BOULAY.)

LIV.

Pierre Lombard.

« Ante P. Lombardum qui ab anno circiter 1145 ad annum 1164 in Academia Parisiensi floruit, non video certos fuisse auctores qui scholaribus prælegerentur. » (DU BOULAY.)

« At Petrus Lombardus imitatus Gratianum aliosque sacri canonici compilatores, sententias Patrum in *summam* redegit, quæ omnibus theologis tam commoda visa est, ut eamdem methodum deinceps secuti fuerint multiplicesque commentarios in eam ediderint. » (*Ibid.*)

LV.

Ecrivains du XIIe siècle qui ont pu participer au mouvement péripatéticien.

Outre Alexandre de Halès, « Alfredus Anglicus, *qui ad explicandam naturalem philosophiam Aristotelis animum applicuit...* » (BRUCKER.)

LVI.

Brucker accuse les écrits stoïciens d'avoir corrompu la pureté de la foi aux XIe et XIIe siècles :

« Quarum tamen fontes non minus Stoicos quam Aristotelicos fuisse ex dialectica Augustini, quæ tunc viguit, intelligitur. » (BRUCKER.)

LVII.

Des philosophes anciens qui furent l'objet des études du moyen âge à ses différentes époques.

Nous avons déjà indiqué sommairement quelle fut l'influence de la philosophie ancienne sur la scolastique. Qu'il nous soit permis de revenir sur cette question générale par une notice spéciale.

Il résultera, croyons-nous, de l'analyse détaillée qu'on va lire, que l'esprit humain eut au moyen âge une marche plus indépendante de l'influence antique qu'on ne le croit d'ordinaire Il la subit sans doute, mais parce qu'il l'avait d'abord acceptée, parce qu'il la trouvait en harmonie avec ses secrets instincts.

Quand on considère la scolastique au point de vue où nous nous plaçons actuellement, on la divise d'ordinaire en deux grandes périodes : la première dans laquelle elle n'a retrouvé encore que quelques débris fort rares des grands philosophes anciens ; la seconde au contraire, qui commence au XIIIe siècle, et dans laquelle on a la plupart des traités d'Aristote traduits de l'arabe en latin et ornés de volumineux commentaires.

Quels ouvrages originaux, quels commentaires furent à la disposition des scolastiques de la première période ? C'est là une question à laquelle il serait peut-être difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de donner une solution parfaitement définitive. Cependant il est remarquable que MM. Jourdain (*Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*), Cousin (*Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*), et Hauréau (*De la philosophie scolastique*, ch. 4), soient arrivés, à cet égard, à la même appréciation.

Il est possible à la rigueur que Mannon, l'un des maîtres de l'école, ait connu et commenté les *Lois* et la *République* de Platon. En tout cas, son commentaire est resté si obscur que Jean Scot Erigène, platonicien déclaré et ami de Mannon, n'en parle pas dans son grand ouvrage. Le seul dialogue de Platon qui ait circulé dans cette période, c'est le *Timée*. On ne le lisait pas seulement dans le commentaire de Chalcidius, mais dans le texte lui-même. Honoré d'Autun et Guillaume de Conches l'ont analysé, et M. Cousin a retrouvé sur ce livre important une glose anonyme dans un manuscrit du XIIe siècle. Ajoutons qu'une autre découverte bibliographique de M. Cousin peut faire présumer que le *Phédon* était alors dans quelques mains.

D'Aristote on ne connaissait que les parties de l'*Organon* traduites par Boëce. Quoi qu'en dise Valère André, il ne paraît pas que Mannon ait traduit l'*Ethique à Nicomaque* et les traités *du ciel* et *du monde*. M. Barthélemy Saint-Hilaire a commis également une méprise, lorsqu'il a regardé Alcuin comme le traducteur des *Catégories*. Et M. Cousin nous cite une phrase d'Abélard qui lève tous les doutes sur la ques-

tion spéciale que nous traitons : « Aristotelis duos tantum, *Prædicamentorum* scilicet et *Peri-Ermenias* libros usus adhuc Latinorum cognovit. » Encore faut-il remarquer que la connaisance du premier de ces deux ouvrages ne paraît pas remonter au delà du XIIe siècle.

C'était peu, on le voit, que de connaître de Platon le *Timée* et le *Phédon ;* d'Aristote, les *Catégories* et l'*Interprétation.* Connaissait-on beaucoup mieux leurs plus grands commentateurs ? On va en juger.

Les premiers scotistes parlent du traité d'Apulée de Madaure, sur le *syllogisme catégorique ;* ils avaient aussi à leur disposition un fragment de lui intitulé : *De la philosophie naturelle.* On sait qu'Apulée était platonicien.

C'était aussi un platonicien que ce Chalcidius dont le commentaire sur le *Timée* fut lu dès cette époque et lu avec enthousiasme. Malgré les savantes recherches de Vossius, de Fabricius, de Huet et de Brucker, on ne sait trop s'il fut chrétien ; en tout cas son christianisme s'accommodait des formules les plus mal sonnantes du néo-platonisme.

Nous rangerons aussi parmi les ouvrages néo-platoniciens les fameux traités des *noms divins* et de la *hiérarchie céleste,* attribués à saint Denis l'Aréopagite par le moyen âge. Fabricius, dom Rivet, et MM. Baumgarten Crusius et Léon Montet, ont établi la vraie filiation de ces deux livres qui ne remontent que pour la forme à une pensée chrétienne ; et bien qu'un écrivain contemporain ait fourni quelques raisons assez plausibles en faveur de l'opinion du moyen âge, nous avouons qu'elles nous semblent bien moins fortes que celles des illustres érudits que nous avons précédemment cités.

Les interprètes de la pensée d'Aristote étaient plus rares et surtout moins fidèles que ceux de la pensée platonicienne ou néo-platonicienne.

Citons d'abord Porphyre que l'on considérait alors comme un excellent péripatéticien. On ne le connaissait que par son *Introduction aux catégories d'Aristote,* cette introduction qui renferme la fameuse phrase où est posé le problème des universaux. Nous ne la citerons pas ici une seconde fois ; nous rappellerons seulement qu'elle ne contient qu'un problème et pas de solution.

Outre l'*Introduction* de Porphyre nous trouvons encore deux traités attribués à saint Augustin et qui portent pour titre, l'un, *Principia dialecticæ,* l'autre, *Categoriæ decem.* L'un et l'autre, composés d'ailleurs avec goût et écrits avec clarté, ont une faible valeur philosophique. On y voit des mots bien définis, mais pas un seul problème important n'y est soulevé.

Ajoutons à ces traités le *Satyricon* de Martianus Capella, poëme assez médiocre, mais qui fut populaire au moyen âge. C'est dans le *Satyricon* qu'il étudia la classification des sept arts libéraux, c'est dans le *Satyricon* qu'il vit le démon dialectique analyser en présence des dieux, les *Catégories,* l'*Interprétation* et les premiers *Analytiques* d'Aristote. L'ouvrage de Cassiodore sur *Les sept arts libéraux* et le second livre des *Origines* d'Isidore de Séville sous une forme plus polie, donnaient aux premiers scolastiques un enseignement à peu près aussi restreint que le *Satyricon.*

Il ne nous reste plus qu'à signaler parmi les auteurs anciens qui leur parvinrent deux philosophes éclectiques : Macrobe dont les *Saturnales* et le *Commentaire sur le songe de Scipion* paraissent avoir été connus dès le IXe siècle, et Boëce qui fut, avant Aristote, le véritable maître de la nouvelle philosophie.

M. de Rémusat, frappé du rôle incontestable que Boëce a joué, sous ce rapport, lui a consacré une savante étude. Nous donnerons ici les principaux résultats auxquels il est arrivé (305).

Tout le monde sait la vie, les malheurs, les travaux de ce descendant illustre de l'ancienne Rome qui semble avoir eu pour mission de conserver aux jeunes générations barbares le dépôt des vieilles traditions. Préoccupé du vif désir de réunir en un seul faisceau toutes les lumières acquises dans l'antiquité par le travail des siècles, il avait voulu concilier les sentences de Platon et d'Aristote. Le livre de la *Consolation* est inspiré par le génie du premier. Il a commenté de plus les ouvrages logiques du second et même quelques-uns de leurs commentateurs.

Dès le temps de Charlemagne nous voyons les versions de Boëce sur l'*Isagoge* et sur l'*Hermeneia* entre les mains d'Alcuin. Il est probable que l'on avait aussi, dès lors, quelques-uns de ses deux cents traités originaux sur les *syllogismes* et les *topiques.* Un peu plus tard on découvrit sa version et son commentaire des *catégories* ainsi que ses opuscules sur la division et la définition.

Le plus important de ses ouvrages est sans contredit le double commentaire sur l'*Isagoge ;* le double, disons nous, car Boëce peu satisfait, à ce qu'il semble, de sa première glose, en composa une seconde. Toutes les deux nous sont parvenues. Nous

(305) Les écrits de Boëce ayant pour objet la dialectique, qui sont parvenus jusqu'à nous, sont : 1° un *Commentaire* sur l'*Isagoge* de Porphyre, traduite par Victorinus ; 2° une traduction nouvelle de l'*Isagoge,* suivie d'un commentaire plus étendu ; 3° une traduction des *Catégories,* avec un commentaire en quatre livres ; 4° une traduction de l'*Hermeneia,* avec un commentaire en deux livres ; 5° un commentaire en six livres sur le même ouvrage ; 6° les traductions des premiers et des seconds *Analytiques,* des *Topiques* et des *Arguments sophistiques ;* 7° un *Commentaire sur les Topiques* de Cicéron ; 8° plusieurs traités originaux sur le syllogisme catégorique, le syllogisme hypothétique, la division, la définition et les différents topiques. (HAURÉAU, *De la philosophie scolastique,* c. 4.) — Voy. aussi COUSIN, *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard ;* DE RÉMUSAT, *Abélard ;* JOURDAIN, *Recherches.*



n'examinerons pas si elles contiennent identiquement la même doctrine, comme l'affirment MM. de Rémusat et Hauréau. Ce qu'il y a de certain, c'est que la théorie du premier *Commentaire* est obscure, embarrassée, tandis que celle du second est explicite et décidée. Ce fut donc celle-ci qui frappa l'esprit des premiers scolastiques, et c'est aussi de celle-ci que nous devons donner une idée.

Nous venons de prononcer le mot de théorie; il est peut-être impropre, car Boëce dans son ouvrage se contente, comme Porphyre, de poser la question ; il se défend de la résoudre ; seulement il expose longuement la doctrine d'Aristote. C'est par lui, on peut le dire, que la connaissance en est venue à l'Europe moderne. Si la phrase fameuse de Porphyre n'eût pas été expliquée par quelques pages de Boëce, il est probable qu'elle eût semblé à la plupart des esprits une énigme insignifiante autant qu'indéchiffrable.

Citons donc ces pages du vieux sénateur romain à travers lesquelles les barbares, nos pères, ont été obligés de voir toute la science antique. Jusqu'au XIII[e] siècle elles ont été l'évangile de la philosophie renaissante, évangile lu sans repos, commenté sans relâche, texte fécond qui a suffi, avec le *Timée*, à nous donner les premiers et brillants développements de la scolastique, Scot Erigène, Gerbert, Lanfranc, saint Anselme, Guillaume de Champeaux, Bernard de Chartres, Abélard !

« Que si les genres, les espèces, et les autres universaux sont simplement conçus par l'intelligence, comme toute conception a un objet, *subjecta res*, et est conforme à cet objet ou n'y est pas conforme, toute conception qui n'a pas d'objet n'est rien, puisque toute conception vient d'un objet. Si la conception du genre, de l'espèce, et de tout autre universel vient d'un objet, et est conforme à l'objet conçu, le genre et l'espèce ne sont pas seulement dans l'intelligence, mais ils existent dans la réalité des choses. Et il faut de nouveau se demander quelle est leur nature; ce que l'on recherchait précédemment. Si cette conception vient de la réalité, *ex re*, du genre, et n'est pas conforme à cette réalité, elle est vaine, parce que, venant, il est vrai, de la réalité, elle ne représente pourtant pas cette réalité, car une conception qui diffère de la réalité est fausse.... Mais nous ne disons pas que toute conception venant d'un objet, et n'étant pas néanmoins telle que cet objet, est nécessairement fausse et vide. Il n'y a erreur et fausseté que dans la réunion de ce qui est séparé. En effet, si quelqu'un rassemble, réunit intellectuellement ce que la nature ne permet pas d'associer, cela est faux au jugement de tous : par exemple, si l'on réunit par l'imagination un cheval et un homme, pour en faire un centaure. Mais si l'on opère par division ou par abstraction, la conception n'est pas sans doute conforme à la réalité, et cependant elle n'est pas fausse. En effet, il y a beaucoup de choses qui sont en d'autres choses, et dont elles ne peuvent être séparées sans cesser d'être. Pour prouver cela par un exemple bien connu, la ligne est quelque chose dans le corps, et elle doit au corps ce qu'elle est, c'est-à-dire, son être. Qu'on la sépare du corps, elle n'est plus. Qui a jamais perçu, par aucun sens, la ligne séparée du corps ? Mais quand l'esprit a reçu des sens la notion des choses unies au corps, *confusas res permistasque corporibus*, il les en sépare au moyen d'une faculté qui lui est propre, au moyen de la pensée. Les sens nous font connaître, en même temps que les corps, toutes ces choses incorporelles qui ont leur être dans les corps ; mais l'esprit a la faculté d'unir ce qui est disjoint, de disjoindre ce qui est uni, et quand les sens lui transmettent la notion de ces choses, il les sépare des corps au sein desquels elles se confondent, de telle sorte qu'il voit, qu'il contemple l'incorporel en lui-même, dégagé du concret. Or, les genres, les espèces, et les autres universaux sont, ou dans les choses incorporelles, ou dans les choses qui sont les corps. Si l'esprit les rencontre dans les choses incorporelles, il se forme sur-le-champ une idée incorporelle du genre. S'il les voit adhérents aux choses corporelles, il dégage, comme il a coutume de le faire, l'incorporel du corporel, et l'envisage seul, pur de toute alliance, comme est la forme en soi.... Personne ne dira que nous avons une idée fausse de la ligne, parce que nous la concevons comme étant hors du corps, bien qu'elle ne puisse subsister sans le corps.... Donc ces choses (genre, espèce, ligne), subsistent dans le corporel et le sensible, *sunt igitur hujusmodi res in corporalibus et sensibilibus* : mais pour connaître la vraie nature de ces choses, pour apprécier ce qui leur est propre, il faut les concevoir hors du sensible, *intelliguntur autem præter sensibilia, ut eorum natura perspici et proprietas valeat comprehendi.* Ainsi donc quand on conçoit les genres, les espèces, on recueille une ressemblance de chacun des individus au sein desquels ces espèces, ces genres subsistent, comme par exemple on recueille la ressemblance humanité de chacun des hommes dissemblables entre eux ; et cette dissemblance envisagée par l'esprit, examinée dans sa vérité, devient une espèce. Que l'on considère de même la ressemblance de ces espèces, laquelle ne peut être ailleurs que dans ces espèces ou dans les individus qui les composent, cette ressemblance produit le genre. Ces choses, genre, espèce, sont donc réellement dans les objets particuliers, mais elles sont connues comme universelles. Une espèce n'est qu'une conception recueillie de la ressemblance substantielle d'une multitude d'individus dissemblables ; un genre n'est qu'une conception recueillie de la ressemblance des espèces. Cette ressemblance, lorsqu'elle est dans le particulier, est sensible ; dans l'universel, elle est intelligible.

De même, lorsqu'elle est sensible, elle demeure dans le particulier; et lorsqu'elle est conçue, elle devient universelle.... L'objet de l'universalité et de la particularité est donc le même; mais il est universel lorsqu'il est conçu; il est particulier lorsqu'il est senti dans les choses, au sein desquelles il possède l'être. Cela dit, toutes les questions sont, je pense, résolues. Les genres et les espèces sont, d'une certaine manière, des choses, et, d'une autre manière, des conceptions, et, en ce sens, ils sont incorporels; mais unis aux choses sensibles, ils subsistent dans ces choses. Et on les conçoit hors des corps, comme subsistant par eux-mêmes: *ut per semetipsa subsistentia, ac non in aliis esse suum habentia*. Suivant Platon, les genres et les espèces ne sont pas seulement, en tant qu'universels, des conceptions; ils sont encore des choses, des choses qui existent hors des corps. L'opinion d'Aristote est qu'ils sont conçus comme incorporels, comme universels, mais qu'ils ne possèdent pas l'être hors du sensible (306). »

Nous aurons occasion de revoir la théorie péripatéticienne exposée dans ce fragment, et nous montrerons que son caractère est moins nominaliste que ne le suppose M. Hauréau. Il nous suffit de remarquer, quant à présent, que ce qu'elle expose avec le plus de développement, c'est l'union de divers éléments au sein de la substance; elle implique donc, comme principe qui la fonde, une théorie métaphysique; cette théorie, c'est celle de la *forme substantielle*, ou de l'être conçu comme constitué par la *matière* et par la *forme*.

On notera même que la solution du problème des *universaux*, telle que nous la trouvons dans Boëce, n'est compréhensible qu'à une condition, à condition que la *matière* et la *forme* indissolublement unies au sens de l'être, soient néanmoins réellement distinctes. Boëce, en effet, concède qu'à toute conception correspond quelque chose de réel; seulement, dit-il, il n'est pas nécessaire que ce quelque chose de réel ait une existence à part, et absolument distincte. En d'autres termes, l'universel, ou plutôt, ce qui donne lieu à l'esprit de concevoir l'universel est réellement, mais il peut être, il doit être dans la chose elle-même.

Cette courte analyse démontre que le génie moderne fut moins accablé qu'on ne pense par les souvenirs de la philosophie ancienne. Le *Timée* et quelques pages de Boëce! Voilà à peu près tout ce qui put, en dehors de la tradition chrétienne, aiguillonner les premiers scolastiques: des livres comme celui de Capella ou d'Isidore de Séville n'étaient que des textes d'étude, des *rudiments* en quelque manière, et non pas de la véritable philosophie. Une preuve encore que la pensée se développa dans ces siècles reculés d'une manière plus indépendante qu'on ne croit, c'est qu'elle suivit une direction contraire à celle qu'auraient dû, ce semble, lui imprimer les ouvrages qu'elle eut à sa disposition.

Ceux de ces ouvrages qui ont quelque valeur philosophique, les commentaires de Chalcidius ou de Macrobe, les écrits originaux du pseudo-Denys ou d'Apulée de Madaure, sont empreints d'une teinte prononcée de néo-platonisme. De plus, les bons moines, qui étudiaient alors, pouvaient lire un des chefs-d'œuvre de Platon, le *Timée*! D'Aristote, au contraire, ils n'ont que quelques fragments de logique, secs, arides, incomplets, éclairés par une phrase de Porphyre et trois pages de Boëce! qu'arrive-t-il? Ils parlent de Platon sans doute, ils le commentent, ils l'admirent; mais peu à peu, ils inclinent vers Aristote, et les traductions arabes n'arrivent, ce semble, que pour obéir aux vœux des métaphysiciens du XIIe siècle, qui proclament déjà le Stagirite prince des philosophes.

Nous arrivons à la seconde période que nous avons signalée.

Ici nous avons à présenter une remarque préliminaire et qui confirme ce que nous avons dit sur le caractère essentiel du développement de la pensée européenne au moyen âge.

Ce fut par les Arabes qu'arriva aux docteurs du XIIIe siècle le texte de la *Logique*, de la *Physique*, de la *Métaphysique*, du traité *De l'âme*, et de plusieurs autres traités d'Aristote, moins importants. Ils étaient accompagnés des *Gloses* ou des analyses de Théophraste, de Simplicius, d'Alexandre d'Aphrodise, de Philopon, et des grands philosophes arabes, Al-Kendi, Al-Farabi, Avicenne, Avicembrou, Avempace et Averrhoës.

Nous parlerons ailleurs en détail des commentateurs; nous nous bornons à remarquer ici que chacun d'eux a sa physionomie à part, mais que, néanmoins, ils ont tous, sauf Avicenne, une tendance commune qu'on ne saurait méconnaître. Ils sont en apparence les interprètes d'Aristote; en réalité, ils sont les disciples de Proclus, et des disciples qui outrent la doctrine du maître. Avicenne lui-même n'est pas sans mélange de néo-platonisme. Le caractère mystique et panthéiste est encore plus marqué dans le fameux ouvrage *De causis*, qui a tant intrigué l'imagination des scolastiques du XIIIe siècle.

Or, qu'arriva-t-il, quand ce torrent de livres se précipita en Europe, à la suite des Juifs d'Espagne, de Marseille et de Montpellier? Ici encore se décèle le développement original et, en quelque sorte, l'autonomie de la pensée européenne au moyen âge. A part un moment de trouble et de confusion qui s'explique d'ailleurs par les divers systèmes ultra-réalistes du commencement du XIIe siècle, non-seulement les systèmes alexandrins ne prévalurent point,

(306) Nous avons emprunté à M. Hauréau la traduction de ce passage de Boëce.

mais encore Platon lui-même sembla oublié pendant un siècle.

Nous avons, après MM. Jourdain, Cousin, de Rémusat et Hauréau, distingué deux périodes dans l'histoire des influences traditionnelles qui vinrent se mêler à la scolastique pour en déterminer, en hâter, en ralentir le mouvement. On pourrait à ces deux époques en ajouter une troisième : celle qui précède la renaissance. Et chose curieuse! nous arriverions encore ici au même résultat. Avant le grand cataclysme qui jeta dans l'Occident des commentateurs si savants de Platon, la pensée platonicienne s'était déjà infiltrée dans les esprits. Aristote règne presque absolument sur le XIII° siècle. Mais, dès le commencement du XIV°, nous voyons Scot rendre déjà plus de justice à son divin rival; François de Mayronis, disciple immédiat de Scot, va encore plus loin que son maître. L'école d'Ockam, par plusieurs de ses représentants les plus distingués, tenta aussi de *platoniser*. Quand les livres et les commentaires de l'école académique parvinrent en Europe, ils trouvèrent déjà le terrain tout préparé dans les esprits.

LVIII.

« Nous avons, » dit-il en terminant, « dans tout ce que nous venons d'enseigner sur la relation, suivi principalement Aristote, parce que la langue latine s'est particulièrement armée de ses ouvrages et que nos devanciers ont traduit ses écrits du grec en cette langue. Et nous, peut-être, si nous avions connu les écrits de son maître Platon sur notre art, nous les adopterions aussi, et peut-être la critique du disciple touchant la définition du maître paraîtrait-elle moins juste. Nous savons en effet qu'Aristote lui-même dans beaucoup d'autres endroits, excité peut-être par l'envie, par le désir de la renommée, ou pour faire montre de science, s'est insurgé contre son maître, ce premier chef de toute la philosophie, et que, s'acharnant contre ses opinions, il les a combattues par certaines argumentations et même par des argumentations sophistiques; comme dans ce que nous rapporte Macrobe au sujet du mouvement de l'âme. De même, ici peut-être s'est-il glissé quelque malveillance, soit qu'Aristote n'ait pas été juste dans sa manière de prendre la doctrine de Platon sur la relation, soit qu'il expose mal le sens de la définition et y ajoute de son fonds des exemples mal choisis, afin de trouver quelque chose à corriger. Mais puisque notre latinité n'a pas encore connu les ouvrages de Platon sur cet art, nous ne nous ingérons pas de le défendre en choses que nous ignorons. Nous pouvons cependant faire un peu, c'est qu'à considérer plus attentivement les termes de la définition platonique, elle ne s'écarte pas de la pensée d'Aristote. » (ABÉLARD, *Dialect.* trad. par M. de Rémusat.)

LIX.

Théorie des espèces.

I. Quoi qu'on ait voulu prétendre, la théorie d'espèces intermédiaires que l'on suppose indispensables à l'actualisation de la pensée humaine est bien réellement la théorie de saint Thomas.

Comment cette théorie se ramène-t-elle aux principes généraux de la philosophie?

L'intelligence est dans l'âme, parce que l'âme est une pure forme, et qu'en tant que pure forme elle est capable de recevoir des concepts universels et même de les former.

Mais si l'âme est à titre de forme, elle n'est pas complète à ce titre et ne se suffit pas à soi-même; car le principe de son individualité ou l'élément qui la détermine est dans la matière, c'est-à-dire dans le corps, dont l'âme est la seule forme, comme il en est l'unique élément matériel.

La forme qui constitue l'intelligence serait donc indéterminée, ou, en d'autres termes, elle serait vide d'idées et resterait une table rase, s'il ne lui venait du dehors une qualité qui la détermine et dont la présence seule lui permet d'agir en la constituant comme un être complet et déterminé.

Cette qualité, c'est précisément l'espèce sensible.

L'espèce sensible n'est point une émanation ou un simple mode de l'intellect, puisque cet intellect ne peut agir et se modifier sans elle.

Elle n'est pas, non plus, l'objet lui-même, car elle est une qualité réelle présente à l'intellect et qui détermine sa puissance; en d'autres termes, elle est, vis-à-vis de lui, ce que la forme est vis-à-vis de la matière.

Il reste donc qu'il y ait un intermédiaire très-réel entre le sujet et l'objet.

Toute la réalité de la pensée réside dans ces singulières entités; et il ne peut en être autrement dans la métaphysique thomiste.

Cette métaphysique crée nécessairement des intermédiaires, intermédiaires entre le sujet et l'objet, intermédiaires entre le fini et l'infini.

La théorie des espèces intermédiaires est sœur de la théorie du premier ciel; elle est fille de la théorie de la matière et de la forme.

II. Les modifications que lui fit subir D. Scot sont dignes de remarque.

Pour Scot, l'âme, ayant en elle un élément potentiel, est complète en elle-même; elle ne s'individualise point par un élément étranger.

Elle pourrait donc agir, dans d'autres conditions, indépendamment du corps.

Aussi Scot déclare-t-il que le verbe de l'âme n'est point l'espèce intermédiaire, mais l'acte même en vertu duquel cette espèce est produite.

En d'autres termes, suivant saint Thomas, il n'y aurait d'acte de notre intelligence qu'après l'intervention de l'espèce intermédiaire, espèce sensible, remarquons-le bien, et cette espèce déterminerait et limiterait complétement l'intelligence dans le domaine qui lui est propre.

Suivant Duns Scot au contraire, le verbe humain nécessiterait déjà l'intervention de

l'activité intellectuelle, et, par conséquent, dans la première idée qui apparaît à la conscience, il y a déjà un élément universel qui s'y mêle et qui vient de l'acte même qui contribue à la constituer.

Ce n'est pas à dire que D. Scot élimine tout intermédiaire, pour ne laisser d'un côté que l'objet pensé et de l'autre que le sujet pensant.

Mais *l'espèce* est-elle, dans la théorie de Scot, ce qui permet à l'esprit d'agir et ce qui détermine son acte, c'est-à-dire l'intention? Nullement. L'espèce est une condition de l'acte intellectuel, mais elle n'est pas sa raison déterminante.

On voit que le point de vue de Scot est déjà presque le point de vue de G. d'Ockam.

III. Les deux théories rivales de Scot et d'Ockam avaient une grande portée théologique.

Le verbe en général n'impliquant aucune activité, on ne concevait plus, dans le système thomiste, comment le Saint-Esprit procédait du Fils comme du Père.

Aussi les explications de saint Thomas sur la procession du Saint-Esprit sont-elles assez confuses et assez embrouillées. Il semble prendre vis-à-vis des hérésies de l'Eglise grecque bien plutôt une attitude défensive qu'une attitude de polémique. Il explique le *Filioque* par des idées que les Grecs auraient, je pense, assez volontiers acceptées. Il paraît que d'autres Dominicains avaient été encore plus bas dans une voie si glissante, car la Sorbonne, en 1240 ou en 1292, condamna une proposition d'après laquelle le Saint-Esprit serait dans d'autres rapports avec le Père qu'avec le Fils, ou, en d'autres termes, qui tendait à nier le *Filioque*.

IV. Ce n'est pas tout. L'intellect divin est sans doute dans le système de saint Thomas comme dans le système de D. Scot un acte pur, une forme sans dépendance aucune de la matière.

Mais forme intellectuelle, miroir des êtres, à ce titre, elle reçoit les images de leur possibilité, elle ne les produit pas. De là la théorie des *respectus ideales*.

Le système de Duns Scot est, pour ainsi dire, l'antithèse du système de saint Thomas sur ces relations idéales, sorte de *sensorium* de l'intellect divin.

L'intellect divin produit les idées qui l'illuminent : telle est du moins l'opinion du philosophe franciscain. D'où il suit que la volonté divine intervient non-seulement dans la réalisation de l'intelligible, mais encore dans l'antithèse de ce même intelligible.

En un mot, tout n'est pas nécessaire dans la région de l'entendement divin.

On voit qu'à cet égard la pensée de saint Thomas se rapproche bien plus que celle de Scot de la grande doctrine platonicienne.

V. Il résulte de là que la raison a, dans le système des Franciscains, un rôle bien plus déterminé, soit du côté de la foi, soit du côté de l'expérience, que dans le système des Dominicains.

Scot est un des premiers qui aient introduit, avec quelque esprit systématique, les graves questions relatives au domaine réciproque des diverses facultés de connaître.

LX.

« Héloïse, ma sœur, toi jadis si chère dans le siècle, aujourd'hui plus chère encore en Jésus-Christ, la logique m'a rendu odieux au monde. Ils disent en effet, ces pervers qui pervertissent tout et dont la sagesse est perdition, que je suis éminent dans la logique, mais que j'ai failli grandement dans la science de Paul. En louant en moi la trempe de l'esprit, ils m'enlèvent la pureté de la foi. C'est, il me semble, la prévention plutôt que la sagesse qui me juge ainsi. Je ne veux pas à ce prix être philosophe, s'il me faut révolter contre Paul; je ne veux pas être Aristote, si je suis séparé du Christ; car il n'est pas sous le ciel d'autre nom que le sien en qui je doive trouver mon salut. J'adore le Christ qui règne à la droite du Père; des bras de la foi, je l'embrasse, agissant divinement pour sa gloire dans sa chair virginale, prise du Paraclet (307). Et pour que toute inquiète sollicitude, tout ombrage soit banni du cœur qui bat dans votre sein, tenez de moi ceci : J'ai fondé ma conscience sur la pierre où le Christ a édifié son Eglise. Ce qui est gravé sur cette pierre, je vous le dirai en peu de mots : Je crois dans le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit, Dieu un par nature et vrai Dieu, qui contient la Trinité dans les personnes, de façon à conserver toujours l'unité dans la substance. Je crois que le Fils est en tout *coégal* au Père, savoir, en éternité, en puissance, en volonté, en opération. Je n'écoute point Arius, qui, poussé par un génie pervers, ou même séduit par un esprit démoniaque, introduit des degrés dans la Trinité, enseignant que le Père est plus grand, le Fils moins grand, oubliant ainsi le précepte de la loi : ***Tu ne monteras point par des degrés à mon autel*** (*Exod.* xx, 26) : car il monte par des degrés à l'autel de Dieu, celui qui introduit dans la Trinité une priorité et une postériorité (une supériorité et une infériorité). J'atteste que le Saint-Esprit est consubstantiel et coégal en tout au Père et au Fils, quand dans mes livres je le désigne si souvent du nom de la Divine bonté. Je condamne Sabellius, qui, attribuant au Père et au Fils la même personne, avança que le Père avait souffert la Passion, d'où est venu le nom des patripassiens. Je crois que le Fils de Dieu est devenu le Fils de l'homme, et qu'une seule personne subsiste par et dans les deux natures. C'est ...

(307) « Amplector eum ulnis fidei in carne virginali de Paracleto sumpta gloriosa divinitus operantem. » Manière un peu recherchée, mais exacte, d'exprimer que le Fils de l'homme a été conçu dans le sein d'une vierge par l'opération du Saint-Esprit.



qui, après avoir souffert toutes les conditions attachées à son humanité et la mort même, est ressuscité, est monté au ciel, et viendra juger les vivants et les morts. J'affirme que tous les péchés sont remis par le baptême; que nous avons besoin de la grâce pour commencer et accomplir le bien, et que ceux qui ont failli sont régénérés par la pénitence. Quant à la résurrection de la chair, pourquoi en parlerais-je, puisque vainement je me glorifierais d'être Chrétien, si je ne croyais que je dois ressusciter un jour?

« Telle est donc la foi dans laquelle je me repose. C'est d'elle que je tire la fermeté de mon espérance. Fort de cet appui salutaire, je ne crains pas les aboiements de Scylla, je ris du gouffre de Charybde, je n'ai pas peur des chants mortels des sirènes. Si la tempête vient, elle ne me renverse pas; si les vents soufflent, ils ne m'agitent pas, car je suis fondé sur la pierre inébranlable. »

LXI.

« Le moyen âge est le règne des ténèbres et du mysticisme; la lumière ne jaillit pas plus de l'école que du cloître, et nous ne pouvons donner le nom de science au stérile jargon de la scolastique. Sauf saint Anselme, Abélard et saint Thomas, tous les grands esprits de cet âge, depuis Scot (Erigène) jusqu'à Gerson, sont des mystiques. Toute œuvre un peu philosophique de cette époque est entachée de ce vice originel. Si l'on y sent parfois la flamme, on n'y voit guère la lumière. »

Qui croirait que ces quelques lignes ont été écrites par un des hommes de ce siècle qui a le plus étudié l'histoire de la philosophie, par M. Vacherot?

Nous ne nous arrêterons pas à les réfuter. Nous les citons pour prouver combien la scolastique est encore peu connue, même parmi ceux dont on honore avec raison les hautes et rares lumières.

Nous croyons pouvoir affirmer que cette opinion de M. Vacherot, que le moyen âge est le règne du mysticisme (à aucune époque il n'y a eu moins de mysticisme qu'au moyen âge), est extrêmement répandue dans le monde scientifique.

LXII.

Jean de Dieu a composé plusieurs ouvrages de morale, et entre autres un commentaire sur le *Connais-toi toi-même*. Ce titre est fréquent au XV siècle.

LXIII.

Au XV siècle, presque tous ceux qui écrivent sur la métaphysique appartiennent à l'ordre des Mineurs. — *Voy.* Ellies DUPIN.

C'est un signe de l'influence prépondérante du scotisme.

LXIV.

Presque tous les écrivains du XV siècle sont grandement occupés de la question de la vie future : l'humanité souffre et rêve à l'avenir, même à l'avenir au delà de la tombe.

LXV.

Parmi les treize thèses de Pic de la Mirandole qui furent attaquées, la treizième est celle-ci : L'âme ne conçoit et n'entend qu'elle-même. Pic se défendit, et dans son apologie il dit qu'il n'a pas prétendu nier que l'âme connût les choses placées hors d'elle, mais soutenu qu'elle ne connaît qu'elle d'une vue intérieure et immédiate.

Il y a de lui un traité de l'*unité* et de l'*être* qui rappelle les idées de Cusa et fait songer à celles de Jordano Bruno.

LXVI.

Ecrivains du XV siècle à étudier.

Nicolas de Orbelli. *Abrégé de théologie scotiste.* — Vorilong, *Commentaires sur les sentences : Vade mecum.* — Jean Canales, Mineur, *Traité de l'immortalité de l'âme*, ouvrage qui paraît sortir des traditions scolastiques.

LXVII.

Auteurs du XVI siècle utiles à connaître pour l'histoire de la scolastique et sur lesquels on trouve des renseignements dans la Bibliothèque d'Ellies Dupin.

Jacques Almain (de la Faculté de Paris), *Commentaire sur le III livre des Sentences ;* Ecrits *sur Robert Holcot; Vespérie sur le domaine naturel, civil et ecclésiastique ; Traité de la puissance ecclésiastique et laïque; Traité de l'autorité de l'Eglise contre Cajétan; Logique, physique, morale.* — Erasme, *De la vraie théologie ; Exhortation à l'étude de la philosophie chrétienne.* — Mozolin, *Défense de la doctrine de saint Thomas* ou *Le maillet des scotistes : Traité des sorciers ; Les erreurs de Luther.* — Paul Cortez, *Commentaire sur le livre des Sentences.* — Cajétan. — Agrippa, *De l'incertitude et de la vanité des sciences et des arts.* — Jean Major, *Commentaire sur le livre des Sentences.* — Clichtowe. — Steuchus de Gubbio, *De la perpétuité de la philosophie.* — Reuchlin, *De la parole miraculeuse.* — Latomus, *De l'étude de la théologie et des laïques.* — Vivès, *De l'âme et de la vie; De la vérité de la religion ; De la corruption des sciences et des arts.*

LXVIII.

Il est fort remarquable que Jacques Almain ait suivi la doctrine d'Ockam et de Gabriel Biel dans son commentaire de P. Lombard et ceux de Scot dans son *Commentaire de la pénitence.*

LXIX.

Opinions de M. de Rémusat sur le vrai titre du « De generibus » d'Abélard.

« Voici maintenant un traité spécial sur la question. Il est dans nos mains, du moins en grande partie, sous ce titre : *De generibus et speciebus.* Je suis porté à croire que ce titre n'est pas le véritable, ou qu'il n'indique pas complétement le sujet de l'ouvrage, qui probablement embrassait toute la question. Ainsi les six ou sept premières pages roulent sur *le tout ;* elles sont sans doute un débris d'une portion d'ou-

vrage dirigée contre la doctrine de Roscelin sur le tout et les parties. On peut supposer qu'une autre portion du livre traitait *des formes*. Un fragment d'un manuscrit récemment publié nous apprend, ce que témoignait déjà plus d'un passage de la *Dialectique*, que les formes aussi (les attributs constitutifs et essentiels) étaient défendues par Abélard contre les atteintes du nominalisme, et ce fragment, rédigé par un de ses partisans, pourrait bien contenir des passages recueillis littéralement à ses leçons, ou extraits de ses écrits. Il n'est pas impossible que de nouvelles recherches dans les bibliothèques un peu riches en manuscrits de l'époque, nous valussent le traité entier ou quelque édition d'un autre traité sur la question qui avait le plus exercé son esprit et signalé son enseignement.» (RÉMUSAT, *Abélard*, t. II.)

LXX.

De même que chaque corps n'a qu'un mouvement naturel, chaque organe ne doit avoir qu'un usage: l'astronomie des péripatéticiens était dominée par le premier de ces principes, leur physiologie par le second.

Il suit de là aussi que chaque organe a son usage ou sa fonction en lui-même: la vie de l'animal est donc, pour ainsi dire, fragmentée, comme l'universalité des lois de la matière inorganique était brisée.

LXXI.

Il n'y a que cinq sens, suivant Aristote, parce qu'il y a quatre éléments: le goût et le toucher se rapportent à la terre, l'odorat au feu, l'ouïe à l'air et la vue à l'eau.

LXXII.

Les corps organisés ne sont-ils composés, suivant Aristote, que de quatre éléments? Il y en a un cinquième qu'il semble reconnaître, quoiqu'il passe légèrement son existence et qu'il joue un rôle plus insignifiant encore dans la science péripatéticienne. Cependant ce singulier élément est une nécessité logique du système; tout vient du ciel, suivant Aristote; la chaleur de la vie doit donc être d'après lui quelque chose de *sidéral*, et, en effet, il affirme positivement que cette chaleur a son origine dans *l'éther*. Cette chaleur peut même venir de divers astres plus ou moins parfaits et être mêlée à des éléments plus ou moins grossiers. C'est ainsi que suivant lui il y a des animaux dont le principe sidéral descend de la lune. De même les plantes lui semblent plus imparfaites que les animaux, parce que ce principe est mêlé dans les premières au feu et à l'air, dans les seconds à la terre et à l'eau. (RITTER.)

LXXIII.

Les idées sensibles semblent avoir, aux yeux d'Aristote, une valeur si absolue, et par exemple la droite et la gauche lui paraissent si peu de simples relations vis-à-vis de nous que, suivant lui, il est naturel que les plus nobles animaux exécutent leurs mouvements dans les parties supérieures et par les membres du côté droit. Voilà pourquoi aussi il veut que tous les organes soient doubles, et s'il ne les trouve pas doubles dans la nature, il prétend que la nature s'est trompée ou est restée imparfaite.

LXXIV.

Introduction à l'étude et à l'usage de la théologie scolastique.

Dionysii Rickelii libellus *De doctrina scholarium*, Parisiis, Adr. Topinart, 1632 in-32. — Melchioris Cani episcopi Canariensis, *De locis theologicis* libri duodecim, Salmanticæ, 1563.—Melchioris Cani opera theologica, cum præfatione Hyacinthi Serry, doctoris Sorbonici, Patavii, 1714, in 4°. — *De locis theologicis* dissertationes decem theologi Lovaniensis (Joannis Ospraet), Insulis Flandrorum, 1737, 3 vol in-12. — F. Ægidii Moncurtii, Siculi, ordinis Minimorum, *Typus omnium scientiarum et præsertim theologiæ scholasticæ*, Lugduni, 1591, in 8. — Petri Van Buscain, *De methodo theologica*, Gandavi, 1672, in-8. Il y eut une seconde édition et un vif débat dans lequel l'auteur et le Jésuite Etrix s'attaquèrent assez injurieusement. Ce débat donna lieu au *De methodo theologica ab insultis Jesuitæ vindicata*, Gandavi, 1672, in-8. — Guillelmi Bernardi, Franciscani, *Contractio compendiosa identitatum et distinctionum, a Stephano Brulifero, Franciscano, traditarum*, Parisiis, 1560, in-8.—Christophori *De capite fontium*, varii tractatus et disputationes, de eo quod sit utile atque necessarium, nonnullas secum pugnantes scholasticorum scriptorum opiniones, licet in iis quæ sunt fidei summa sit inter illos concordia, ad decretorum concilii Tridentini normam conciliare et corrigere; scilicet liber unus *De necessaria correctione theologiæ scholasticæ*, Parisiis 1586, in-8. — S. Boussac, *Notæ theologicæ, seu Dissertationes, ex quibus sublimes alias scientias theologiæ ancillari colligere sit*, Parisiis, 1618, in-8. — Laurentii a Villa Vimentio, ordinis Eremitarum Sancti Augustini, libri IV *De recte formando studio theologico*, Coloniæ Agrippinæ 1575, in-8. — Louis Ellies Dupin, *Méthode pour étudier la théologie*, Paris, 1716, in-12.

LXXV.

Théologiens scolastiques qui n'ont pas été encore suffisamment étudiés.

Roberti Pulli S. R. E. cardinalis et cancellarii scholasticorum, ut vocant, theologorum antiquissimi *Sententiarum libri octo*, Parisiis, 1655, in-fol. — Petri Pictaviensis, Acad. Parisiensis olim cancellarii, *Sententiarum libri*, Paris., 1655, in-fol. — Petri Lombardi, episcopi Parisiensis, *Sententiarum libri quatuor*, quibus accessit Roberti Wiarti *Tabula in primum Sententiarum librum:* adjiciuntur ad calcem articuli erro-

nei, Parisiis jam olim damnati, atque ab eorum assertoribus recantati, Lugd., 1594, in-4°. — Guillelmi, Altissiodorensis episcopi, *Aurea in quatuor Sententiarum libros perlucida explanatio*. Paris., 1500, in-fol. — Innocentii V (Petri de Tarantasia) *Commentaria in quatuor libros Sentent.*, Tolosæ, 1651-1652, in-fol. — Ægidii Columnæ, ord. Eremit. Sancti Augustini, *Quæstiones in lib.* II *Sententiarum*, Venet., 1581, in-fol., 2 vol. ejusdem *in lib.* III, Romæ 1623, in-fol. — Ricardi de Media-Villa ord. FF. Minorum, *Commentarius in librum* IV *Sentent.*, Venet., in-fol. — Ricardi de Media-Villa, *Commentarius super quatuor lib. Sentent.*, 1499, in-4°.; ejusdem *Quæstiones super lib. Sentent.*, Brixiæ, 1591, 2 vol. in-fol. — Joannis Duns Scoti *Distinctiones super primum Sentent. librum*, Venet., 1477, in-fol.; ejusdem *Quæstiones super lib.* II *Sentent.*, 1474, in-fol.; ejusdem *Opus in lib.* IV *Sentent.*, Venet. 1477, in-fol.; ejusdem *Quæstiones subtilissimæ in quatuor lib. Sentent.*; accesserunt per eumdem (Hugonem Cavellum) *Vita Scoti*, *Apologia* pro ipso contra P. Abrahamum Bzovium, et Appendix ad quæstionem, dist. 3, lib. III, *De Immaculata Conceptione*, Antuerpiæ, 1620, 2 vol. — Petri Aureoli *Commentarii in quatuor lib. Sentent.*, Romæ, 1601, 2 vol. in-fol. — Adam Goddam, Angli Minoritæ, *Opus in quatuor lib. Sentent.*, Paris., 1512, in-fol. — Antonii Andreæ Aragonii, ord. Minorum, *Opus in quatuor libros Sentent.*, cum cardinalis Constantii Sarrani annotationibus ad creationis opus spectantibus, in quibus D. Thomas, Scotus et Averrhoes conveniunt atque dissentiunt, Venet., 1578, in-fol. — Francisci de Mayronis, ord. Minorum, scripta *In quatuor libros Sentent.*: *Tractatus formalitatum de primo principio*; *Explanatio divinorum terminorum*; *Tactatus de univocatione eccles.*, Venet., 1520, in-fol. — Hervæi Natalis Britonis, ord. Minor., scripta *in quatuor Sentent. libros*, Venet., 1505, in-fol. — Durandi de Sancto Portiano, ord. Prædic., *in Sententias Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, Lugduni, 1569, in-f°. — F. Guillelmi de Rubione, ord. Minorum, *Disputat. in quatuor lib. Sent.*, Paris., 1518, 2 vol. in-fol. — Joan. Bachonis sive de Baccone, Angli Carmelitæ, *Quæstiones in quatuor lib. Sent.*, et *quodlibetates* a Petr. Joan. Chrysostomo Marasia emendatæ, Cremonæ, 1618, 2 vol. in-fol. — Guillelmi de Ockam, ord. Min., *Super quatuor libros Sent. subtilissimæ quæstiones*, Lugd., 1495, in-fol.; ejusdem *Centiloquium theologicum*, Lugd., 1495, in-fol. — Roberti Holkot, ordin., Prædic., *Super quatuor. lib. Sentent.*, Lugd., 1497, in-fol.

LXXVI.

« Si quæratur a me quis inter cæteros doctores plus videatur idoneus, respondeo sine præjudicio quod dominus Bonaventura, quoniam in dicendo solidus est, et securus, pius et justus et devotus. Præterea *recedit a curiositate* quantum potest, *non immiscens positiones extraneas, vel doctrinas sæculares*, dialecticas aut physicas, terminis theologicis obumbratas more multorum. Sed, dum studet illuminationi intellectus, totum refert ad pietatem et religiositatem affectus. Unde factum est, ut ab indevotis scholasticis, quorum, proh dolor! major est numerus, ipse minus exstiterit frequentatus, cum tamen nulla sublimior, nulla divinior, nulla salubrior atque suavior pro theologis sit doctrina; de quo vere dicitur illud Christi de Joanne (*Joan.* v, 35) : *Erat lucerna ardens et lucens*. (GERSON, *Examen doctrin.*)

LXXVII.

Nous avons dit que les philosophes éclectiques ont supposé que tout le progrès des sciences physiques, depuis trois siècles, tient à ce que l'on a enfin tenu compte des faits et des observations jusque-là négligés; de là ils ont conclu que le vrai moyen de constituer les sciences morales et philosophiques, c'est de leur appliquer la méthode qu'ils supposent avoir présidé à celle des sciences cosmologiques. Ecoutons M. Jouffroy.

« Nous admettons pleinement avec Bacon, que tout ce que nous pouvons connaître de la réalité se réduit à des faits que nous observons et à des inductions... Nous sommes donc d'accord sur ce premier point avec les naturalistes; mais nous ne croyons pas avec eux, qu'il n'y ait de faits que ceux qui tombent sous les sens...; admettant des faits d'une autre nature que les faits sensibles, nous sommes forcés d'admettre aussi une autre observation que celle qui s'opère par les sens.

« Toutes les questions philosophiques dont la solution est possible sont, en dernière analyse, des questions de faits, comme les questions naturelles, et qui sont exclusivement comme elles de la compétence de l'observation et de l'induction....

« Toutes les questions philosophiques viennent se résoudre dans l'observation de ces phénomènes inconnus, comme toutes les questions naturelles dans celle des phénomènes sensibles. » (JOUFFROY, Préf. aux *Esquisses de philos. mor.* de Dugald Stewart.)

LXXVIII.

Nous avons déjà cité une opinion très-erronée de M. Vacherot, sur la scolastique. Celle de M. Proudhon ne l'est pas moins. Voici en quels termes il s'exprime :

« Près de quinze siècles après Aristote, sous les noms de *réalisme, nominalisme, conceptualisme, catégories et universaux*, on se mit à la recherche de la série dialectique avec une telle ardeur, que la théorie sérielle eût été probablement découverte, si l'état général des *sciences* à cette époque l'eût permis. Les temps modernes n'ont pas produit de dialecticiens plus pénétrants, plus ingénieux qu'un Guillaume de Champeaux, un Abélard, un Gilbert de la Porée, et tous ces *docteurs subtil, angélique, séraphique, universel, irréfragable, admirable*,

invincible, *illuminé*, etc., qui tous étonnèrent leurs contemporains, comme ils fatiguent l'érudition des modernes. L'effort dialectique qui se produit au moyen âge et pendant plus de quatre siècles, est prodigieux; malheureusement les sciences fournissaient peu de points de comparaison, et malgré la puissance d'abstraction et de généralisation des philosophes, comme on ne sortait pas de la méthode déductive, la question demeura, ou peu s'en faut, où on l'avait prise. »

On voit dans ce court fragment l'accumulation de presque tous les préjugés qui ont cours en France sur la philosophie du moyen âge et qui se trouvent ici résumés et systématisés au point de vue de l'école positiviste : M. Proudhon, en effet, qui a abusé de très-bons esprits par sa terminologie, n'est nullement un disciple de Hégel, c'est un disciple d'A. Comte; en matière de métaphysique, bien entendu. Car en économie politique il a une doctrine négative qui lui appartient. En tout cas, il est évident qu'il connaît très-mal la philosophie du moyen âge. En effet :

1° Il n'est pas vrai que le moyen âge n'ait pratiqué que la méthode déductive.

2° Il n'est pas vrai que le moyen âge ait étudié ce que M. Proudhon appelle la *théorie sérielle*. Sa *théorie sérielle*, ou ce qu'il nomme ainsi par une expression empruntée à M. Comte et à M. Buchez, est une sorte d'analyse portant sur les idées et se distinguant du procédé dialectique en ce qu'elle va du *même* au *même*. Or, au moyen âge, on s'élève toujours du *matériel* au *formel*, parce que l'intellect ne saisit que des formes.

3° Ce n'est point parce que la science n'était pas assez avancée que la métaphysique du moyen âge ne put aboutir; au contraire, c'est parce que la métaphysique était trop imparfaite que la science ne put faire de progrès. Nous ne développons point ces trois propositions qui ruinent le système de M. Proudhon sur l'histoire de la scolastique. Ces trois propositions sont démontrées, pour ainsi dire, par chaque page de notre livre.

LXXIX.

Fragment de la dialectique d'Abélard.

« La division en différences ou en espèces doit porter sur les plus prochaines; car les plus prochaines sont naturellement les plus analogues, et les plus propres à faire connaître le genre. Si la division du genre se faisait toujours par les différences ou par les espèces les plus prochaines, toute division serait à deux membres. C'est du moins une opinion de Boëce que tout genre a, dans la nature des choses, deux espèces les plus prochaines; et si nous en avions toujours les noms, toute division pourrait s'opérer en deux espèces; si cela ne se peut toujours faire, c'est disette de noms.

« Mais à cette opinion qui se rattache à la doctrine philosophique qui soutient que les genres et les espèces sont les choses mêmes et non simplement des voix, je me souviens que j'avais une objection tirée de la relation.

« Si tout genre est contenu en deux espèces les plus prochaines, la relation (*ad aliquid*) est dans ce cas : deux espèces les plus prochaines de relatifs en forment la division suffisante (complète). Car bien que nous n'en ayons pas les noms, elles n'en doivent pas moins subsister dans la nature des choses. Or elles ne peuvent être unies de relation au genre suprême. En effet, ce qui est antérieur à tous les relatifs (le genre suprême) est le genre de tous, leur genre universel. Il n'est donc pas ensemble avec eux; il ne leur est donc pas relatif; car Aristote nous enseigne dans ses prédicaments que dans la nature, tous les relatifs sont ensemble (ou simultanés) (308). Par la même raison, les deux espèces prochaines qui divisent le genre de la relation ne peuvent être relatives à ce genre, parce que deux choses diverses d'un même n'y peuvent être relatives, comme un même ne peut avoir plusieurs contraires, plusieurs privations ou possessions d'un même, plusieurs affirmations propres ou négations, d'après la règle *une seule négation pour une seule affirmation* (309).

« Ces deux espèces ne peuvent non plus être relatives aux espèces subordonnées; car si une d'elles est en relation (et par conséquent simultanée) avec les espèces inférieures, c'est avec celle qui lui est subordonnée, ou avec celle qui est subordonnée à l'autre. Or ce ne peut être avec celle qui vient après elle, puisqu'elle est antérieure à celle-ci dans la nature, comme étant un genre. Si c'est avec celle qui est subordonnée à l'autre, et si elles échangent ainsi leurs espèces subordonnées, il suit que dans la nature chacune est antérieure et postérieure à l'autre, car ce qui est antérieur ou postérieur à l'une de deux choses simultanées dans la nature est nécessairement aussi antérieur ou postérieur à l'autre. Or des deux espèces celle-là, étant comme le genre du relatif à une espèce contemporaine (310), est l'antérieur de ce relatif, et devient en même temps l'antérieur de l'espèce contemporaine. Parcillement, celle-ci est antérieure à celle-là, en sorte que chacune des deux est, dans la nature, antérieure et postérieure à l'autre et à soi-même. C'est ce qui deviendra plus clair, si nous désignons par des

(308) Arist., *Categ.*, vii. — Aristote ne pose pas le principe d'une manière absolue. Δοκεῖ δὲ τὰ πρός τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι· καὶ ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων ἀληθές ἐστιν. « Il paraît que les relatifs sont simultanés dans la nature; et cela est vrai de la plupart. »

(309) Μία ἀπόφασις μιᾶς καταφάσεώς ἐστι. (Arist., *De int.*, vii; Boeth., *De int.*, ed. sec., p. 352.)

(310) *Coæquæva*, qui n'est ni antérieure ni postérieure.

lettres l'ensemble du prédicament. Représentons l'ordre par cette figure :

Relation.

B. C.
D. F. G. L.

« Si d'un côté *C* et *D*, de l'autre *B* et *L* sont réciproquement relatifs (*B* et *C* étant les deux espèces prochaines du genre le plus général *relation*, *D* et *L* des espèces, l'un de *B* et l'autre de *C*), *B* sera antérieur à *D* comme à son espèce; *D* étant ensemble ou simultané avec *C* comme avec son relatif, *B* précédera *C*. Ainsi *B* précédera son espèce *D* et *C* le relatif de *D*, et par conséquent soi-même (puisqu'il est simultané avec *C* son codivisant). En outre, il est évident que dans cette relation, une des espèces inférieures détruit, anéantit tout le prédicament; si *D* est détruit, tant *B* que *C* périt nécessairement, puisqu'ils comprennent le genre le plus général. Car *D* étant relatif à *C*, le détruit par sa propre destruction; mais *C*, étant le genre de *L*, emporte *L* relatif de *B*, et ainsi *B* périt aussi. C'est pourquoi *D* une fois détruit, tant *B* que *C* est détruit, et la *relation* avec eux. Mais plutôt, disons *B* et *C* mutuellement relatifs, ce qui est plus vrai, et que toutes les autres espèces contemporaines sous leurs genres, soient relatives l'une à l'autre, comme *D* et *F* entre eux, comme aussi *G* et *L*, et ainsi des autres, tant qu'il y a d'espèces contemporaines. Si une seule des espèces en relation existe, toutes doivent forcément exister, de sorte que comme *D* existe, *B* son genre existe nécessairement; et *B* existant, *C* son relatif existe nécessairement aussi. Mais, si *B* existe, il faut nécessairement que son relatif *C* coexiste. Or *C* ne coexistera que par quelqu'une de ses espèces qui, étant relative à une autre, ne peut exister par soi seule, et il faut que cet autre existe nécessairement. Donc, une des espèces relatives existant, il arrivera que toutes existent; ce qui est très-évidemment faux, car une des espèces n'exige l'existence d'aucune autre espèce que de celle avec laquelle elle est ensemble ou simultanée, et à laquelle elle est relative. Le père n'exige pas l'esclave ou le disciple, mais seulement le fils.

« Si, en descendant des espèces prochaines de relatifs, par les genres secondaires et les sous-espèces, aux individus, nous trouvons que les espèces contemporaines d'un même genre ne sont pas relatives entre elles, mais que ce sont les espèces de l'un des genres divisant qui sont relatives aux espèces d'un autre, sous le même genre suprême (comme le sont les espèces de l'*animé* ou de l'*inanimé* entre elles), deux espèces existant entraînent nécessairement l'existence de toutes les autres. Si au contraire les espèces d'une espèce la plus prochaine sont relatives aux espèces d'une autre espèce la plus prochaine (comme les espèces du *corps* aux espèces de l'*esprit*), cette nécessité n'existe pas. Notez bien que le genre le plus général du prédicament où cette condition se réalise est contenu dans deux espèces; mais aussi, ou nous sommes en ceci plus subtil qu'il ne le faut, ou, pour conserver l'autorité sauve, il faut dire qu'elle n'a pas regardé aux genres de tous les prédicaments. C'est ainsi qu'il soutient dans beaucoup de ses ouvrages que toute espèce est constituée de la matière du genre par la forme de la différence; ce qui ne peut, à cause de l'infinité des espèces, être maintenu pour toutes; cette règle ne doit donc être rapportée qu'au prédicament de la substance. Il en est de même peut-être de l'autre règle. » (*Extrait* du livre de M. de Rémusat.)

LXXX.

Suivant Aristote, les sphères supérieures sont aux inférieures ce que la forme est à la matière : Ἀεὶ γὰρ τὸ ἀνώτερον πρὸς τὸ ὑφ' αὑτὸ ὡς εἶδος πρὸς ὕλην οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα.

LXXXI.

On remarquera que, conformément à ces principes généraux, Aristote ne s'occupe des objets inférieurs que dans leurs rapports avec les objets supérieurs. Voilà pourquoi, sans doute, il s'occupe si peu des corps inorganiques. Les plantes elles-mêmes ont été médiocrement observées par ce grand observateur. Dans la série animale, il semble aussi ne voir que l'homme, et la femme même ne lui paraît qu'un homme manqué et imparfait.

LXXXII.

Liste des scolastiques dont M. Hauréau a fait connaître les manuscrits.

Lambert, Dom., *Somme de logique.* (Fonds Sorbonne, 1797.) — Robert Kelwardeby, *De ortu scientiarum* (Bibliothèque Sorbonne, n° 1622); *Comment. sur les premiers Analytiques* (Fonds Sorbonne, 1791). — Gilles de Lenines (311), *De unitate formæ* (Fonds Sorbonne, 835). — Bernard de Tullia, *Quæstiones de cognitione animæ* (Collection Mazarin, n° 3600.) — Jean de Paris. — Guillaume Pérauld. — Pierre de Tarentaise. — Olivier Lebreton. — Hugues. — Aicelin de Billom. — Gille d'Orléans, *Commentaire sur l'Ethique.* — Pierre d'Auvergne, Divers ouvrages. M. Hauréau ne donne qu'une table vérifiée. — Siger de Brabant, *Quæstiones de anima intellectiva.* — Gérard de Cologne, *Quæstiones* et *Quodlibeta.* (Fonds des Jacobins, de la rue Saint-Jacques, n° 16, B. N.). — Raoul le Breton, *Traité de l'école* (B. N., Fonds Saint-Germain, n° 889); *Com. sur les premiers Analytiques* (B. N., Fonds Saint-Victor, n° 120); *Com. sur les deuxièmes Analytiques* (*Ibid.*); Glose sur les *Topiques* (B. N. Supplément latin, numéros 204 et 251). — Joannes Dombutonus, ouvrage de logique. — Heiric, Glose sur le syllogisme

(311) *Voy.* le manuscrit *Henrici Gandavensis opiniones contrariæ S. Thomæ;* manuscrit de la bibliothèque de Bâle, mentionné par Montfaucon, et MM. Huet et Lajard

catégorique (B. N., Fonds Saint-Germain, n° 1108). — Remi d'Auxerre, Glose sur Martianus Capella (*De mysteriis Mercurii et Philologiæ*), etc. — Guillaume de Conches, *Magna de naturis philosophia*, imprimé et perdu; *Philosophia secunda; Philosophia tertia*. (Fonds Saint-Germain, numéros 6588 et 1112.) — Robert de Melun, *Quæstiones de divina pagina* aut *Summa theologiæ*. Déjà Du Boulay en avait cité quelques fragments. (Fonds Saint-Victor, numéros 404 et 478, B. N.) — Etienne Langton, *Summa theologiæ*. (B. N. Fonds Saint-Victor, n° 66; Sorbonne, n° 1615.) — Robert de Lincoln (312), Glose sur le *De consolatione* de Boëce. — Guillaume Shyrwood, *Introductiones in logicam, Syncategorumata*. (B. N. Fonds Sorbonne, n° 1797.) — Michel Scot, *De modo studendi*. (B. N., Fonds Sorbonne, n° 841.) Attribué à Nicolas le Péripatéticien et qu'Albert prétend restituer à Michel Scot. — Jean de la Rochelle, *De anima*. (B. N., Fonds Saint-Victor, n° 528.)

M. Hauréau signale en outre un traité curieux du XIII° siècle : *Tractatus de erroribus philosophorum*. (B. N., Fonds Sorbonne, n° 694.)

LXXXIII.

Les sciences physiques ont été déterminées à partir du XV° siècle jusqu'au XVII° par des idées et une méthode dont elles n'avaient qu'une vague conscience, et qui ont abouti enfin au système de Leibnitz, à travers celui de Descartes.

Les sciences sociales ne sont pas encore arrivées à cette époque toujours tardive de lumière et de maturité. Elles s'élaborent depuis plus d'un siècle, elles ne se comprennent pas encore elles-mêmes.

Voilà pourquoi, pour apprécier la scolastique, il faut la juger plus par ses théories cosmologiques que par les théories historiques et politiques.

LXXXIV.

« Nous ne partageons pas, » dit M. Leroux, « l'avis de ceux qui voudraient ne faire commencer la scolastique qu'à Alexandre de Hales; mais nous reconnaissons que ce fut à partir de lui que les livres des anciens commencèrent à être étudiés et connus avec quelque étendue et quelque solidité par l'intermédiaire des travaux des Arabes. De là l'union plus intime de la théologie et de l'aristotélisme et la face nouvelle que prit la scolastique au commencement du XIII° siècle. Dans l'ère précédente, la scolastique est assez bien représentée par le livre des *Sentences* de Pierre Lombard, simple compilation des Pères de l'Eglise.... Au XIII° siècle, au contraire, viennent les commentaires... » (Pierre LEROUX, *Encyclopédie nouvelle*.)

Nous citons ce fragment pour attester les erreurs nombreuses que les hommes les plus forts et les plus instruits commettent dans le domaine de la scolastique. M. Leroux est certainement un des écrivains qui ont le plus le sens historique, je ne parle pas ici de l'étendue incontestable de ses connaissances acquises; or, le court fragment que nous venons de citer fourmille, dans les quelques lignes qu'il renferme, je ne dirai pas d'inexactitudes, mais d'énormités. Il faut noter de plus que ces énormités se rattachent toutes à quelques préjugés très-répandus, et d'autant plus dangereux.

1° M. Leroux semble croire que c'est au temps d'Alexandre de Hales que les philosophes anciens furent connus des modernes : erreur, les anciens n'attendirent pas pour se répandre le XIII° siècle; au XII°, ils commencent leur empire; ou plutôt il faut soutenir tout à la fois que cet empire exista toujours et que jamais il ne fut absolu. Il exista toujours, quoique tantôt il s'exerçât sous le nom d'Aristote, et tantôt sous le nom de Platon. Il ne fut jamais absolu, en ce sens que la pensée moderne se tourna successivement vers ces deux maîtres de la philosophie antique, en vertu des besoins intellectuels qui naissaient des phases diverses de son développement intime. La scolastique a des mouvements qui lui sont propres, et c'est en vertu de ces mouvements qu'elle incline plus ou moins vers les anciens et vers telle philosophie plutôt que vers telle autre.

2° M. Leroux semble penser aussi que la scolastique reçut sa vie et ses premières origines des Arabes, et qu'elle commença, grâce à leurs travaux répandus, avec le XIII° siècle, son ère de grandeur et de puissance. La vérité est, au contraire, que l'originalité du XIII° siècle fut de dépouiller la philosophie antique des teintes arabes, c'est-à-dire alexandrines, qu'elle avait reçues des Arabes au XII° siècle.

3° Les Arabes furent surtout très-étrangers à l'union du péripatétisme et de la théologie.

4° Dire que la théologie d'avant le XIII° siècle est représentée par les Sentences du *Lombard*, c'est-à-dire qu'elle est toute positive et n'a rien de scolastique, c'est oublier saint Anselme, Guillaume de Champeaux, Bernard de Chartres et Abélard.

Nous nous bornons, on le voit, à relever des erreurs matérielles, des anachronismes séculaires et l'oubli des œuvres les plus connues, des noms les plus retentissants.

On comprend sans peine que si les hommes les plus intelligents se trompent sur les faits les plus visibles, à plus forte raison, les faits plus intimes et plus délicats sont étrangement défigurés et étrangement appréciés par la foule des historiens.

LXXXV.

« Il a été longtemps de mode d'attribuer toutes les absurdités aux scolastiques, et ce n'est que lorsqu'un homme de talent, comme le docteur Wathely, imite l'exemple des

(312) Les manuscrits de Robert de Lincoln, dont s'appuie Roger Bacon, sont en Angleterre.



utres, qu'une réponse devient nécessaire. Les scolastiques (à l'exception toujours des hommes excentriques comme Raymond Lulle) eurent sur le domaine de la logique des notions plus exactes que ceux qui les méprisent aujourd'hui sans connaître leurs ouvrages. Certainement ils ne prétendirent pas s'en servir pour des découvertes physiques. Nous nous faisons fort de réfuter cette opinion, dès qu'on entreprendra d'en fournir quelques preuves. Jusque-là, on nous permettra de la considérer comme une calomnie tout à fait gratuite, quoique très-répandue. » (HAMILTON, *Fragments de philosophie*, traduits par L. Peisse.)

Nous adhérons à ce jugement, mais sous la réserve suivante, que la physique du moyen âge sans être une logique, et tout en sayant d'être expérimentale, ne put arriver à l'être et resta constituée par des définitions stériles, parce qu'elle n'était pas gouvernée, inspirée, poussée en avant par une métaphysique suffisante. Ceci admis, non-seulement nous dirons avec M. Hamilton que la physique des scolastiques n'est pas, dans leur *intention* (en fait c'est autre chose) une logique réalisée; nous ajouterons même que c'est au contraire la logique des scolastiques qui fut pour eux une physique généralisée et quintessenciée.

LXXXVI.

« Les scolastiques établissaient avec beaucoup de soin une distinction entre l'ordre sensible et l'ordre intelligible. Kant n'a pas découvert le premier les frontières qui séparent ces deux mondes, qui séparent, dis-je, les choses en elles-mêmes comme objet de l'entendement, *noumena*, ainsi qu'il les appelle, des choses en tant que représentées dans l'intuition sensible, *phænomena*. Selon les scolastiques, les représentations sensibles étaient si loin de suffire à l'intelligence qu'ils refusaient à ces représentations l'intelligibilité. Suivant leur théorie, l'entendement peut connaître les choses sensibles, mais il ne le peut s'il ne les abstrait des conditions matérielles. Etant limité, il a besoin de l'intuition des objets en représentations sensibles (*conversio ad phantasmata*). Mais ces intuitions ne sont pas l'acte intellectuel, elles sont seulement une condition nécessaire à sa production. De cette théorie découle celle de l'*entendement agissant* dont on s'est moqué, je l'ose dire, avec une légèreté inintelligente. Cette hypothèse, quelle que soit sa valeur intrinsèque, a pour elle des considérations d'un grand poids, si, faisant abstraction des formes sous lesquelles on l'a présentée, on s'attache à en pénétrer la profondeur idéologique.

« Certains passages de la *Logique transcendentale* sur les phénomènes et les noumènes; sur l'intuition sensible nécessaire dans les concepts purs; sur la distinction qu'il faut établir entre l'intuition et ses concepts; sur les deux mondes sensible et intelligible, correspondant aux facultés sensible et intellectuelle, faisaient soupçonner que le philosophe allemand avait lu les scolastiques. On me dira qu'il se sépare des doctrines de l'école, mais qu'importe? les auteurs qui font luire en nous la lumière ne sont pas seulement ceux dont nous professons les opinions. » (BALMÈS, *Philos. fondament.*, liv. III, c. 19, à la note.)

Balmès ne paraît pas avoir très-bien saisi l'idéologie des scolastiques et celle de Kant. Ces deux *idéologies* sont parfaitement inconciliables.

Le *sensible* n'est pas l'intelligible suivant les scolastiques, mais néanmoins la représentation de la forme de l'objet est contenue avec d'autres éléments dans la donnée sensible par laquelle nous saisissons l'objet; l'intellect n'a donc que la fonction de dégager le matériel et le formel dans l'espèce sensible. Les cartésiens et Kant lui donnent une fonction toute différente.

LXXXVII.

Saint Thomas a aussi parfaitement vu le rapport des idées platoniciennes et alexandrines avec les erreurs qui désolaient le midi :

« Opinio fuit quorumdam quod omnes formæ corporales derivantur a substantiis spiritualibus, quas angelos dicimus. Et hoc quidem aliqui dupliciter posuerunt. Plato enim posuit formas quæ sunt in materia corporali, derivari et formari a formis sine materia subsistentibus per modum participationis cujusdam... Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium exsistentibus, quas quidem ipsi intelligentias, nos autem angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas, quæ sunt in materia corporali. Sicut a formis quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ artificiatorum. Et in idem videtur redire, quod quidam moderni hæretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem a diabolo formatam et per varias species distinctam. Omnes autem hæ opiniones ex una radice processisse videntur. » (*Summa*, part. I, quæst. 65, art. 4.)

Dans un autre passage, saint Thomas exprime la même opinion et fait ressortir les mêmes rapports. Après avoir parlé de cette opinion d'Avicebron que les corps n'ont par eux-mêmes et comme corps aucune vertu : « Est opinio Avicebron in libro *Fontis vitæ*... ubi probare nititur quod nullum corpus agit, sed omnes actiones, quæ videntur esse corporum, sunt actiones cujusdam virtutis spiritualis, quæ penetrat per omnia corpora, » il ajoute que cette doctrine, qui se trouvera six siècles plus tard exprimée en termes presque semblables par Malebranche, est fille des idées platoniciennes : « Et videtur hæc opinio derivata esse ab opinione Platonis. » (*Summa*, part. I, quæst. 95, art. 1.)

LXXXVIII.

« La théologie scolastique retarda tout,

amena tout et créa, dans l'impulsion de l'école française, le langage paradoxal par excellence, l'idiome le plus subtil des temps modernes. » (Francis WEY, *Histoire des révolutions du langage en France*, p. 162.)

« Ces considérations marquent l'importance qu'il convient d'assigner aux premiers écrits des prosateurs français, de ceux qui sont sortis de la discipline des écoles. Leur idiome, né de la théologie, se nourrit de l'élément du génie grec, mitigé et dénaturé par la scolastique. De là cette étrange et mystérieuse conformité du français avec le grec, qui réside non dans le vocabulaire, mais dans les tours de la phrase, dans le fond même de l'esprit... Grâce à l'indirecte influence de ces sources d'érudition, la prose française se développa plus vite, et moins à l'aventure que la prose qui l'avait précédée...

« Geoffroi de Villehardouin avait été forcé de puiser ses ressources dans le seul génie de la langue vulgaire. Les autres auteurs de son temps la soumettaient au régime des écoles et s'efforcèrent d'en latiniser les formes. Leurs écrits, nous l'avons observé, consistèrent d'abord presque exclusivement en traductions de l'Ecriture sainte et des Pères de l'Eglise; le latin déteignit dans ces versions; l'élément actif et vivace fut introduit dans ces copies matérielles par l'esprit de la scolastique... Le génie particulier des trouvères, bien plus national, s'était éclipsé.....

« Elle (la langue française) est si intimement rivée au latin par les travaux de l'école scolastique, qu'elle se dégrade, s'affaiblit et s'amollit à mesure que la langue classique se décompose et s'étiole; elle en est devenue le reflet.

« Créée pour scruter l'intérieur de l'âme et des consciences, pour soupeser les idées, elle négligea, dès le principe, la forme extérieure; de là cette sobriété, cette pénurie d'images et de figures qui de tout temps ont constitué l'austère et mâle nudité du grand style français. De là aussi cette sécheresse un peu froide, cette rectitude du jugement et ce tour sarcastique aiguisé dans le dédain des pensées vagues et des inspirations enthousiastes. De cette origine procède encore cette *fière gueuserie* de notre langue, également familiarisée avec les persécutions et le mépris, et avec le commandement et l'empire.

« La prose eut donc l'ascendant sur les vers, dont l'art se perfectionna peu, et la versification commença à devenir (ce qu'elle est encore) la première des difficultés de notre langue. » (*Ibid.*)

LXXXIX.

« C'est peut-être en Allemagne qu'on écarta le plus longtemps la langue vulgaire des universités. Paracelse fut persécuté pour l'avoir préférée au latin; Thomasius fut calomnié pour le même motif; et les théologiens de Tubingue déclarèrent à Christian Wolf que les doctrines les plus difficiles, *in rebus philosophicis*, s'entendaient mieux en latin que dans une langue vivante. » (BARTHOLMES, *J. Bruno* I, 146.)

XC.

Il est très-remarquable que dans H. Cavellus (*Disp. de anima*), opuscule qui sert de commentaire au *De anima* de Scot (*Scot. opera* t. II), nous trouvions un essai complet de psychologie et même spécialement d'idéologie. Dans le chapitre *De evidentia*, il y a des idées qui rappellent, en les devançant, celles de Descartes (notamment sur les songes, le sommeil, la certitude des sens); on dirait en lisant cet auteur, ainsi que beaucoup d'autres, que Descartes a pris dans ses prédécesseurs une foule de théories particulières, sans les modifier, sinon par la place même qu'il leur donne dans sa vaste organisation de la philosophie.

XCI.

Qu'était Jean de Gusunden, le maître de Peurbach? et Peurbach lui-même et Regiomontanus?

Leurs découvertes mathématiques se rattachent-elles à un système philosophique? auquel?

Un mathématicien de Vienne a donné le catalogue des manuscrits de Peurbach. Gassendi a écrit sur ce savant.

On dit de Regiomontanus qu'il était assez porté vers les idées astronomiques des pythagoriciens.

XCII.

Léopold, fils naturel d'un duc d'Autriche, auteur d'un livre *De astrorum scientia* (astrologique et astronomique).

XCIII.

Lucas de Burgo, si estimé par Montucla, est un Franciscain, premier algébriste imprimé.

XCIV.

Cardan propose surtout des problèmes métaphysiques à Tarsalia, dans la lutte qu'ils ont ensemble à Milan. (*Voy.* MONTUCLA, *Disput.*)

XCV.

Thomas Bradwardin a écrit le livre suivant : *Arithmetica et geometria descriptio*

XCVI.

On discute du XIIIe au XVe siècle cette question singulière : qu'arriverait-il à une balance chargée de poids égaux qu'on sortirait de la position horizontale ?

XCVII.

Science du mouvement des projectiles étudiée au XVIe siècle.

Benedicti *diversarum speculationum math. et phys. liber*; regardé par Montucla comme prédécesseur de Galilée. — Benedictus attaque Aristote.

XCVIII.

Nous avons souvent parlé de la théorie et

Leibnitz sur les monades et montré en quoi elle diffère de la théorie des formes substantielles. Nous en donnons ici le résumé suivant.

Comment peut-on s'élever à la notion de la monade, qu'est-elle en elle-même et comment ces substances simples peuvent-elles communiquer ensemble? telles sont les trois questions qu'embrassent les théories de la monadologie et de l'harmonie préétablie.

Tous les mouvements que nous observons dans le monde physique peuvent et doivent s'expliquer mécaniquement, mais les principes eux-mêmes de la mécanique nous élèvent à une région supérieure, à la région des êtres métaphysiques. En effet, l'étendue ne saurait être la substance corporelle; car, d'une part, l'étendue n'est qu'un abstrait et elle demande un sujet auquel il appartient d'être répété ou continué et dont la notion soit antérieure à la sienne (313); d'autre part, dans cette assimilation de l'étendue et de la substance corporelle, non-seulement le mouvement mais l'inertie elle-même cessant de s'expliquer (lettre 28), on chercherait vainement, dans le monde cartésien, soit l'unité, soit l'activité, sans lesquelles il n'y a point de substances. Les phénomènes ne s'expliquent que si l'on s'élève. non pas au point physique qui est une chimère impossible, ni au point mathématique qui est une simple abstraction, mais à l'atome métaphysique, à la monade (314).

La monade est cette substance simple dont l'existence est prouvée par celle des composés: d'où il suit déjà que chaque parcelle *de la* matière contient une vie de monades et que l'étendue étant actuellement divisée à l'infini, la nature partout est pleine de vie. (*Principes de la nature et de la grâce.*) Les monades ne peuvent être indiscernables; elles diffèrent donc en elles-mêmes les unes des autres; elles sont créées, donc elles changent, et le principe de leur changement est essentiellement interne, parce qu'elles sont simples (315). Il consiste ***dans une loi d'ordre qui conduit chaque substance particulière par tous les états qui lui arriveront successivement*** et qui constitue son individualité (316). Chaque état actuel est donc une suite nécessaire du moment qui précède et il est gros du moment qui suit. (Monadologie 22, *Lettre à M. Bourguet.*) S'il en est ainsi, la monade n'est pas une simple possibilité d'agir; elle n'a pas besoin d'un *stimulus* étranger pour se développer; il suffit qu'elle ne soit pas empêchée. Elle est donc une entéléchie, quelque chose qui est complet par soi-même, quelque chose d'intermédiaire entre la faculté nue et l'action. (*De primæ philosophiæ emendatione.*)

Muni de ce principe, Leibnitz peut déterminer en quoi consiste la série des phénomènes qui se réalisent dans toute monade. Or, les monades vivent dans un complet isolement où la nature de chacune d'elles, *en détail*, comme dit Leibnitz, est déterminée par ce qui l'environne. Chaque monade qui fait le centre d'une monade composée est *environnée* d'une infinité d'autres monades qui constituent son corps propre et suivant les affections duquel elle représente comme un miroir vivant ce qui se passe au dehors. (*Princip. de la nature*). Et comme tout est plein et que d'ailleurs elle est par sa nature représentative, elle a en elle les perceptions plus ou moins confuses de tout ce qui est. Seulement parmi les monades les unes n'ont pas conscience de ces perceptions, les autres en ont conscience, et, par un autre privilége étroitement lié au premier, elles représentent aussi l'Etre suprême qui a créé le monde, (Monadologie 29.)

Nous venons de voir en considérant la nature ou le détail de la monade un premier exemple de l'harmonie préétablie. C'est cette harmonie qui explique la correspondance de toutes les substances et notamment de l'âme et du corps. Tous les êtres suivent leurs propres lois sans se modifier réciproquement et ils se rencontrent néanmoins parce qu'ils sont tous des représentations d'un même univers. La philosophie, pour rendre compte de la communication de l'âme et du corps, n'est pas obligée d'en appeler à une influence mystérieuse et impossible, ni à des causes occasionnelles, hypothèse malheureuse qui fait intervenir Dieu en désespoir de cause et compromet l'individualité des créatures. Cette communication s'explique par une influence toute idéale, par l'action de Dieu qui, en créant chaque substance, la crée avec cette loi d'ordre qui fait son individualité et ***a un rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance.*** Les âmes agissent selon les lois des causes finales, les corps suivant les lois des causes efficientes, mais ces deux règnes sont harmo-

(313) Voy. *Examen des principes de Malebranche.*

(314) Je ne dis point que le Continuum soit composé de points géométriques... (*Lettre à M. d'Augicourt*). *Animabus, id est, veris atomis.* (*Epist. de reb. phil.*)

(315) Les monades, n'ayant point de parties, ne sauraient être ni formées, ni défaites... Et, par conséquent, une monade en elle-même et dans le même moment ne saurait être discernée d'une autre que par les qualités et actions intimes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions, c'est-à-dire les représentations du composé ou de ce qui est dehors dans le simple, et ses appétitions, c'est-à-dire les tendances d'une perception à l'autre qui sont les principes du changement. (*Ibid.*, Monadolog. 7-13.)

(316) Déjà contenu (en partie du moins) dans la citation précédente. (*Voy.* les *Lettres au P. Des Brosses.* « Monades enim nihil sunt aliud quam repræsentationes phænomenorum cum transitu ad nova phænomena. » — Et ailleurs : « Les causes efficientes du mouvement de la matière consistent toujours dans les états précédents de cette matière elle-même, » etc. (Leibnitz, cité par M. de Bevays, t. IV, art. *Leibnitz*, 355.) « Les perceptions naissent les unes des autres. » (*Princip. de la nat. et de la grâce.*)

niques entre eux, comme dans un ordre plus élevé, sont harmoniques le règne de la nature et le règne de la grâce. (*Princ. de la nature et de la grâce;* Monadolog. 78, 79.)

Telle est la manière dont Leibnitz conçoit l'individualité des substances créées, et au sein de cette individualité leur incessante communication. Qu'y a-t-il de vrai et de faux dans cette double théorie?

La théorie des monades restera comme un des efforts les plus puissants que le génie philosophique ait tentés pour restituer aux choses ce qui les fait elles-mêmes, ce qui leur donne le rang d'êtres véritables. Cependant elle ne nous paraît pas, prise en elle-même, à l'abri de tout reproche; elle n'a pas bien vu en quoi consistait cette individualité, et par là même elle a été conduite à l'exagérer. En effet, 1° au lieu que ce soit l'être lui-même qui soit actif et doué d'appétition, c'est le phénomène qui a ce caractère : grave erreur, et qui devait en amener bien d'autres à sa suite (317); 2° si c'est par les états précédents que s'explique la vie actuelle de la monade, chaque moment de sa durée contient, confusément si l'on veut, mais réellement, tous les autres; et par conséquent il n'est plus besoin de *stimulus* étranger pour rendre raison de notre action. L'âme ne pense pas; elle est par soi une pensée : en un mot, par un excès opposé à celui de Malebranche, mais non moins condamnable, elle constitue un être qui n'a pas besoin de secours extérieur, et à la lettre une véritable entéléchie.

Un autre défaut à reprocher à Leibnitz, c'est qu'il est loin de prouver suffisamment qu'*à tout* corps répond une monade, et qu'il ne s'est pas expliqué clairement sur la nature de ce *vinculum substantiale* qu'il reconnaît outre la substance simple. (*Lettre au P. des Brosses.*)

Quant à la théorie de l'harmonie préétablie, nous croyons qu'elle n'est pas tout à fait une vaine hypothèse. Et comment agirions-nous sur les êtres qui nous entourent, s'il n'y avait pas entre eux et nous une certaine communauté de nature et de lois? Mais dans les termes où cette théorie nous est présentée, elle nous paraît admissible. Nous ne lui reprocherons pas de faire intervenir Dieu; car, au contraire, le concours de Dieu nous y semble fort inutile, et Leibnitz a eu tort de le présenter comme nécessaire. Mais quand la construction de cette hypothèse serait irrépréhensible, ce serait toujours une hypothèse, et une hypothèse démentie par le témoignage de la conscience.

Du reste, ces erreurs, soit de la monadologie, soit de l'harmonie préétablie, tiennent à une seule et même racine. Malgré quelques passages qu'on pourrait alléguer, nous croyons que Leibnitz a voulu, ce qui était impossible, faire un système (318), sans avoir atteint par la conscience jusqu'au fond même de l'âme, jusqu'à notre substance. Aussi, il a vu sans doute que le vice du cartésianisme était de ne pouvoir faire sa part à l'individualité, mais il est loin d'avoir compris ce que c'est qu'une substance active. La monade doit être et elle est en effet tout entière constituée chez lui par les perceptions et les appétitions; c'est-à-dire qu'en réalité la force s'évanouit. De là les erreurs de la monadologie; de là la nécessité de l'harmonie préétablie, qui n'est point une déviation, mais une conséquence rigoureuse de l'harmonie préétablie. En définitive, tout en réformant le cartésianisme, Leibnitz n'a point dépassé le point de vue cartésien. Voilà pourquoi, tout en admirant profondément l'ensemble de son système, tout en reconnaissant les hautes vérités qui ont fait sa fortune, nous ne pouvons l'admettre.

XCIX.

Leibnitz a dit : « La vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes que doit avoir la raison, et c'est ce qui la distingue des songes; mais la vérité de notre existence, comme celle de la cause des phénomènes, est d'une autre nature, parce qu'elle établit des substances. »

Et ailleurs : « Les causes efficientes particulières des mouvements de la matière consistent toujours dans les états précédents de cette matière même. L'état actuel d'un corps a sa cause efficiente (ou sa raison) dans son état immédiatement antérieur, comme dans celui de tous les corps ambiants qui concourent ou s'accordent avec lui suivant des lois préétablies. »

Ce passage offre une confusion évidente de l'idée de *cause* et de celle de *raison*. En effet, comme cette raison est non-seulement intérieure au sujet, mais encore moins le sujet lui-même qu'un état du sujet, le phénomène seul reste. Un phénomène s'explique par un autre phénomène, et ainsi à l'infini. Aussi Dieu est donné, parce que, quand on irait jusqu'à l'infini dans la liaison ou l'enchaînement des états, on ne parviendrait jamais à trouver une raison qui n'ait pas besoin d'une autre raison... Je ne sais si Dieu est sauvé par là : ce qui est sûr, c'est qu'il serait donné dans une indétermination complète, et que les causes particulières, en tant que distinctes de leurs états, sont fort compromises.

C.

La pensée enveloppe-t-elle l'activité?

« De plus, je ne puis douter qu'il n'y ait

(317) *Voir* note 6. — Adde : « Habet anima in se perceptiones et appetitus iisque natura ejus contrahitur. »

(318) « Actus non esse res absolutas sed modificationes entelechiæ seu conatus, manifestum esse arbitror; eoque dicendum non tantum de voluntate sed et de facultate agendi quacunque. » (*Lettre au P. Des Brosses.*) — S'il croit véritablement qu'il y a quelque chose en nous qui détermine notre volonté, pourquoi ne peut-il rien admettre d'analogique dans les autres substances?



en moi une certaine faculté passive de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles; mais elle me serait inutile et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait aussi en moi ou en quelque autre chose une autre faculté active capable de former et produire ces idées. *Or, cette faculté active ne peut être en moi en tant que je suis une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée,* » etc.

On peut reconnaître dans cette théorie de Descartes que Leibnitz doit combattre un vestige du fameux adage scolastique : *Intelligere est pati.*

CI.

Les scolastiques donnaient une si petite place à l'étude du syllogisme dans leurs vastes études, que Fleury leur en faisait un grief et se plaignait vivement de ce que, *mêlant aux catégories beaucoup de métaphysique et même de théologie, et s'étendant très-fort sur ces préfaces inutiles,... ils aient été contraints, pour ne pas tenir les écoliers en logique toute leur vie, de traiter succinctement les règles des syllogismes.* (FLEURY, *Du choix et de la méthode des études.*)

CII.

Rapport de la métaphysique et de la physique.

« On doit principalement à Descartes d'avoir enseigné plus distinctement qu'on n'avait encore fait les propriétés du mouvement. Je me borne à dire *plus distinctement*, car on ne peut refuser au célèbre philosophe italien de les avoir reconnues...

« Descartes prend pour principes de toute physique mécanique, 1° que le mouvement *subsiste* dans un corps avec la même vitesse *et la* même direction, tant qu'aucun obstacle ne le détruit ou ne change cette vitesse et cette direction; 2° que tout mouvement ne se fait, de sa nature, qu'en ligne droite : de sorte que, 3° un corps ne se meut dans une ligne courbe que parce que sa direction est continuellement changée par quelque obstacle, sans lequel elle s'échapperait par la tangente au point où cet obstacle cesserait.

« On emploie ordinairement, pour prouver ces règles, l'idée du mouvement qu'on considère comme un état du corps : d'où l'on conclut que toute chose restant dans son état, tant qu'aucune cause extérieure ne l'en tire, etc. Telles sont à peu près les raisons de Descartes pour prouver ces règles; mais nous remarquerons, avec d'Alembert, que si l'on n'avait que de pareilles raisons, elles ne seraient guère propres à une conviction entière. » — (MONTUCLA.)

CIII.

L'intelligence est conforme à l'être.

L'intelligence humaine a donc pour objet premier et propre l'être matériel.

L'individuel échappe à l'intelligence.

L'intelligence s'élève à l'universel par une simple abstraction.

L'intelligence en dehors de ses conditions organiques sera toujours incomplète, sinon impossible, à moins d'un miracle.

Tels sont les principes distinctifs et fondamentaux de l'idéologie thomiste.

CIV.

On pourra dire que la théorie de la matière et de la forme n'est pas celle qui domine toute la philosophie scolastique, puisqu'elle appartient à la physique; tandis que la théorie de l'universel est du domaine de la logique, c'est-à-dire est placée par le moyen âge au début même de la philosophie.

A cela trois réponses :

1° Les idées capitales dominent et caractérisent les systèmes, quelque place qu'on leur attribue.

2° La théorie logique, aux yeux des scolastiques, était purement hypothétique. Albert le reconnaît hautement. (HAURÉAU, II, p. 13.) Aussi la théorie de l'universel, traitée en logique, était reprise en physique.

3° En la traitant en logique, ils déclaraient qu'elle était bien plus spécialement du domaine de la physique. (COLUMBUS.)

Du reste, il est visible que cette théorie est tout entière subordonnée aux idées de puissance et d'acte, de matière et de forme.

CV.

Zabarella a écrit un traité *De speciebus intellectus*, où il n'apprécie pas la doctrine idéologique de saint Thomas comme Cajétan. Son interprétation se rapproche de celle de Duns Scot.

CVI.

Alexandre de Hales eut à peu près le même genre de succès que saint Thomas. Innocent IV fit recommander sa *Somme*, comme fut plus tard recommandée celle de saint Thomas.

Les éloges fort grands qui furent obtenus par celle-ci, au point de vue théologique, ne prouvent pas que les principes métaphysiques qui y sont développés obtinrent toutes les adhésions dans le monde chrétien.

L'université de Paris avec son évêque, celle d'Oxford et de nombreux docteurs, estimèrent qu'il avait trop concédé à Aristote.

CVII.

Un long fragment d'Abélard, ou plutôt une analyse que M. de Rémusat en a faite (t. II, p. 97), prouve que le fond de la substance, suivant Abélard, c'est la matière, et que les formes sont purement accidentelles. (*Voy.* HAURÉAU, t. II, p. 276, 277.)

CVIII.

« On a beaucoup exagéré la rupture qui se fit entre le moyen âge et la Renaissance. Le siècle de Louis XIV, dans sa première moitié, la plus saine et la plus vigoureuse, tient encore au passé par des racines qu'on a trop peu connues. Pendant que Mme de Sévigné et toute la cour prennent encore tant de plaisir à ces romans chevaleresques

pleins de réminiscences du Saint-Graal et de la Table-Ronde; pendant que Molière et la Fontaine s'inspirent de vieux fabliaux, Bossuet se montre nourri des docteurs scolastiques, et Corneille, songeant à son salut, revient à l'*Imitation de Jésus-Christ* et au *Cantique* de saint Bonaventure. » (Ozanam, *Poëtes franciscains*.)

CIX.

De la distinction de l'âme et de ses facultés réelles suivant saint Thomas, formelles suivant Scot

« Où va l'opinion de Duns Scot? à la négation de la substance de l'âme : si l'âme n'est pas un sujet distinct de ses énergies, la végétabilité, la notification, la sensibilité, l'intellect, il suit que l'âme n'est pas une cause, un principe d'action, mais quelque universel prédicable des diverses formes substantielles. Dans l'opinion de saint Thomas, au contraire, l'âme est ce qu'elle est par elle-même, une substance qui se manifeste par ses énergies propres et s'en distingue réellement, autant que la réalité du personnel, du plus individuel des sujets se distingue de la réalité des modes, des attributs les plus inséparables de leur sujet commun. C'est la doctrine spiritualiste et Duns Scot paraît avoir été plus porté vers la doctrine physiologique. Il faut pourtant faire avec Zabarella cette importante réserve. Quand saint Thomas traite des facultés de l'âme, il semble quelquefois les considérer comme des agents intermédiaires entre la substance de l'âme et ses opérations. Ce serait donner dans un écart au moins aussi répréhensible que celui de Duns Scot. Il est vraisemblable que G. de Rimini, adversaire déclaré des fictions réalistes, s'est prononcé contre la thèse de saint Thomas, parce qu'il a cru y trouver quelqu'une de ces fictions. » (Hauréau, II, 482.)

Cette opinion de M. Hauréau est erronée comme nous le verrons plus tard.

CX.

« Qu'on y prenne bien garde : elles (les écoles thomiste et réaliste) n'ont rien à débattre sur la nature même de la forme; sur ce qui appartient à la définition de cet élément de la substance, sur cela elles sont d'accord. » (Hauréau, II, p. 349.)

Erreur : au contraire saint Thomas regarde la forme comme étant à la fois le principe qui actualise et le principe qui détermine; Scot nie indirectement cette assertion thomiste et péripatéticienne qui joue un si grand rôle dans la science de l'antiquité et du moyen âge.

CXI.

« C'est Duns Scot qui, le premier, exposera la thèse de la forme actualisant la matière avec tous les développements que comporte cette thèse si féconde. » (Hauréau, I, 430.)

Erreur : si Duns Scot avait soutenu cette thèse, il ne l'aurait pas soutenue le premier : nous l'avons déjà trouvée dans Abélard; elle fut très-répandue au XIIe siècle. Mais Duns Scot l'a explicitement rejetée; suivant lui, le principe d'individuation n'est ni la matière, ni la forme, mais un *élément* à part et *sui generis*.

CXII.

M. Hauréau regarde Hervé comme un intermédiaire entre l'école thomiste et Ockam. Et en même temps il est obligé de reconnaître qu'Hervé prend une attitude éclectique entre saint Thomas et D. Scot.

Il note aussi lui-même qu'Aristote est un des prédécesseurs d'Ockam, et Auriol se déclare très-explicitement contre les thomistes.

Comment concilier tous ces faits avec le point de vue qu'il adopte?

CXIII.

Erreur singulière sur la scolastique.

David de Dinand, ayant soutenu que Dieu est matière première, fut réfuté par saint Thomas et passa condamnation.

(Francis Wey, *Hist. des révolutions du langage en France*, p. 185.)

CXIV.

Varron n'est pas seulement cité par Duns Scot et son école, mais encore par Pierre Auriol et par ses annotateurs. (*Voy. Commentarium in primum librum Sententiarum*, auctore Petro Aureolo Verberio, Romæ, MDXCVI, t. I, p. 8.)

CXV.

Auriol est, avant tout, un esprit indépendant et un peu batailleur; il se prononce dès le début contre saint Thomas, contre Varron, contre Godefroid des Fontaines, contre Scot. L'annotateur écrit même à la marge cette curieuse observation : *Iste vir non modeste loquitur contra Scotum.*

CXVI.

Expérience; son rôle attesté par Pierre Auriol.

« Prima quidem via experientiæ cui adhærendum est potius quam quibuscunque logicis rationibus, cum ab experientia habeat ortum scientia et communes animi conceptiones, quæ sunt principia artis unde sumantur secundum Philosophum. »

CXVII.

Analogie entre les scotistes et les cartésiens. — Evidence, caractère de la science.

« Nota secundo evidentiam seu claritatem non distingui realiter ab actu claro; quia nullum est fundamentum talis distinctionis, cum repugnet actum scientiæ poni sine claritate, vel fidem sine obscuritate. » (H. Cavellus, *Disput. de anima*, t. III, p. 6.)

Cavellus ne reconnaît d'évidence infaillible que l'évidence métaphysique. — L'évidence physique peut être trompeuse comme le prouve le mystère de l'Eucharistie. (*Ibid.*, II, 635.)

« Omne enim evidens est certum. » (*Ibid.*, II, 636.)



CXVIII.

Deux principes dominent la théorie de saint Thomas sur les idées humaines : le premier, que l'âme ne peut recevoir dans son intellect que ce qui lui est conforme; le second, que l'intellect est purement passif et se comporte à l'égard de la connaissance comme une puissance toute nue.

Nous avons déjà expliqué le premier de ces deux principes. Le second a la même origine. L'intelligence d'un être doit être conforme à cet être. Or nous sommes par notre nature une puissance qui n'a pas en elle sa forme. Donc.... De là suit 1° la négation de la théorie moderne; 2° l'affirmation des espèces intermédiaires.

1° La négation de la théorie moderne. Car, en premier lieu, le point de départ de nos connaissances n'est pas pris en nous-mêmes : le premier objet de l'intelligence c'est la quiddité matérielle, puisque nous-mêmes nous sommes une quiddité matérielle. En second lieu, l'essence des choses nous est donnée sous des conditions matérielles, puisque notre intellect les reçoit suivant notre mode d'exister. Il ne s'agit que de la dégager par voie d'abstraction. En troisième lieu, nous ne pouvons connaître naturellement rien d'infini. Seulement nous démontrons *a posteriori* l'existence nécessaire de cet infini. — L'être spirituel fini lui-même échappe à notre conception.

2° L'affirmation des espèces intermédiaires. Que sont les espèces du thomisme? Elles ne sont pas les idées, puisque les idées les supposent, l'intellect étant purement passif et devant être déterminé par quelque chose; ni les objets, car ce qui détermine une chose doit être de la même nature que cette chose et ne saurait s'en séparer. De là des espèces sensibles et des espèces intelligibles qui ne sont ni la chose ni l'esprit lui-même.

CXIX.

Formes substantielles.

« Nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia *quod quid est* (319) est objectum intellectui. » (S. Thom.)

CXX.

Le mouvement peut n'être qu'une simple cause occasionnelle.

« Omnis dispositio necessitans ad formam, quæ non est ratio receptivi, potest dici quodammodo activa, sive causa instrumentalis respectu formæ : ipsum autem sacramentum, sive susceptio sacramenti, est lis dispositio et immediata, non causans iam mediam inter se et gratiam; ergo ipsa potest dici quodammodo causa activa, vel instrumentalis, respectu gratiæ... Major probatur per exempla et per rationem... Merita sunt causæ instrumentalis respectu præmii... tamen meritum non causat active præmium se, nec aliquam dispositionem mediam, sed solummodo ipsummet est dispositio prævia ad præmium : non tamen sicut ratio receptivi.... — Motus aliquo modo ponitur causa respectu termini : et vere et proprie conceditur quod per motum acquiratur terminus : et tamen motus non habet actionem aliquam ad causandum terminum, neque etiam dispositionem intermediam, sed ipsemet est dispositio proxima ad terminum, non tamen ratio receptivi. » (Scot., 4, dist. 1, quæst. 4 et 5.)

Scot soutient cette théorie pour établir que le sacrement est la cause occasionnelle de la grâce et qu'il n'y a pas de prémotion physique.

CXXI.

Distinction formelle.

Saint Augustin (*De Trinitate*, lib. VII, c. 7) semble condamner à l'avance le système qui n'admet entre les personnes et l'essence de Dieu qu'une distinction de raison.

« Non eo Verbum, quo sapientia : Verbum enim rationaliter, sapientia essentialiter dicitur. »

Et ailleurs (*Ibid.*, cap. 5) : « Non eo Verbum, quo Deus, nec eo Deus quo Pater. »

CXXII.

Suivant Scot, l'âme se connaît elle-même.

« Contra D. Thomam docet singulare esse per se cognoscibile... Nec intelligitur per rationem speciei. » (*Report. Paris.*, lib. II, dist. 8, quæst. 3, schol. 5, t. XI, p. 277, n° 14.)

CXXIII.

« Quelques-uns ont pensé quel'espèce d'une chose naturelle est seulement sa forme, et que la matière n'est pas partie de l'espèce. Mais, à ce compte, la matière n'entrerait pas dans la définition des choses naturelles. » (S. Thom., part. I, quæst. 85, art. 1.)

CXXIV

« Que j'aie la faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme en général une *chose*, ou une *vérité*, ou une *pensée*, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre. » (Descartes, 3° médit.)

« Je tiens que toutes celles qui n'enveloppent aucune affirmation ni négation nous sont *innatæ*; car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant. » (Desc., lettre 69, édit. Garnier, p. 299, t. IV.)

On voit à quel point la théorie cartésienne s'écarte de la théorie scolastique.

CXXV.

Opinion de Leibnitz sur la scolastique.

« Cependant il faut rendre cette justice aux scolastiques plus profonds, comme Suarès (dont Grotius faisait si grand cas), de reconnaître qu'il y a quelquefois chez

(319) *Quod quid est*, expression empruntée à Aristote; c'était la *forme* ou l'essence.

eux des discussions considérables, comme sur le *continuum*, sur l'infini, sur la contingence, sur la réalité des abstraits, sur le principe de l'individuation, sur l'origine et le vide des formes, sur l'âme et sur ses facultés, sur le concours de Dieu avec les créatures, etc.; et même en morale, sur la nature de la volonté, et sur les principes de la justice: en un mot, il faut avouer qu'il y encore de l'or dans ces scories, mais il n'y a que des personnes éclairées qui en puissent profiter; et de charger la jeunesse d'un fatras d'inutilités, parce qu'il y a quelque chose de bon par-ci par-là, ce serait mal ménager la plus précieuse de toutes les choses, qui est le temps. » (LEIBNITZ, *Nouv. essais.*)

CXXVI.

Opinion de Leibnitz sur les formes substantielles.

« *Théophile*. Il semble que depuis peu le nom des *formes substantielles* est devenu infâme auprès de certaines gens, et qu'on a honte d'en parler. Cependant il y a encore peut-être en cela plus de mode que de raison. Les scolastiques employaient mal à propos une notion générale, quand il s'agissait d'expliquer des phénomènes particuliers; mais cet abus ne détruit point la chose. L'âme de l'homme déconcerte un peu la confiance de quelques-uns de nos modernes. Il y en a qui avouent qu'elle est la forme de l'homme; mais aussi ils veulent qu'elle soit la seule forme substantielle de la nature connue. M. Descartes en parle ainsi, et il donna une correction à M. Regius sur ce qu'il contestait cette qualité de forme substantielle à l'âme, et niait que l'homme fût *unum per se*, un être doué d'une véritable unité. Quelques-uns croient que cet excellent homme l'a fait par politique. J'en doute un peu, parce que je crois qu'il avait raison en cela. Mais on n'en a point de donner ce privilége à l'homme seul, comme si la nature était faite à bâton rompu. Il y a lieu de juger qu'il y a une infinité d'âmes, ou, pour parler plus généralement, d'entéléchies primitives, qui ont quelque chose d'analogique avec la perception et l'appétit, et qu'elles sont toutes et demeurent toujours des formes substantielles des corps. Il est vrai qu'il y a apparemment des espèces qui ne sont pas véritablement *unum per se* (c'est-à-dire des corps doués d'une véritable unité, ou d'un être invisible qui en fasse le principe actif total), non plus qu'un moulin ou une montre le pourraient être. Les sels, les minéraux et les métaux pourraient être de cette nature, c'est-à-dire, de simples contextures ou masses où il y a quelque régularité. Mais les corps des uns et des autres, c'est-à-dire, les corps animés aussi bien que les contextures sans vie, seront spécifiés par la structure intérieure, puisque dans ceux-là même qui sont animés, l'âme et la machine, chacune à part, suffisent à la détermination; car elles s'accordent parfaitement, et quoiqu'elles n'aient point d'influence immédiate l'une sur l'autre, elles s'expriment mutuellement, l'une ayant concentré dans une parfaite unité tout ce que l'autre a dispersé dans la multitude. Ainsi, quand il s'agit de l'arrangement des espèces, il est inutile de disputer des formes substantielles, quoiqu'il soit bon, pour d'autres raisons, de connaître s'il y en a et comment; car sans cela on serait étranger dans le monde intellectuel. Au reste, les Grecs et les Arabes ont parlé de ces formes aussi bien que les Européens, et si le vulgaire n'en parle point, il ne parle pas non plus ni d'algèbre ni d'incommensurable. » (LEIBNITZ.)

« *Théophile*. Il me paraît que cet exemple sert plutôt à excuser qu'à blâmer la philosophie péripatéticienne. Si tout l'argent était figuré, ou plutôt parce que tout l'argent est figuré par la nature ou par l'art, en sera-t-il moins permis de dire que l'argent est un être réellement existant dans la nature, distinct (en le prenant dans sa *précision*) de la vaisselle ou de la monnaie? on ne dira pas pour cela que l'argent n'est autre chose que quelques qualités de la monnaie. Aussi n'est-il pas si inutile qu'on pense de raisonner dans la physique générale de la matière première, et d'en déterminer la nature, pour savoir si elle est uniforme toujours, si elle a quelque autre propriété que l'impénétrabilité (comme en effet j'ai montré, après Képler, qu'elle a encore ce qu'on peut appeler *inertie*), etc., quoiqu'elle ne se trouve jamais toute nue: comme il serait permis de raisonner de l'argent pur, quand il n'y en aurait point chez nous, et quand nous n'aurions pas le moyen de le purifier. Je ne désapprouve donc point qu'Aristote ait parlé de la matière première; mais on ne saurait s'empêcher de blâmer ceux qui s'y sont trop arrêtés, et qui ont forgé des chimères sur des mots mal entendus de ce philosophe, qui peut-être aussi a donné trop d'occasion quelquefois à ces méprises et au galimatias. Mais on ne doit pas tant exagérer les défauts de cet auteur célèbre, parce qu'on sait que plusieurs de ses ouvrages n'ont pas été achevés ni publiés par lui-même. » (*Ibid.*)

CXXVII.

Les réalistes suivant Leibnitz.

« *Philalèthe*. Nos *idées génériques* des *substances*, comme celle du métal, par exemple, ne suivent pas exactement les *modèles* qui leur sont proposés par la nature, puisqu'on ne saurait trouver aucun corps qui renferme simplement la malléabilité et la fusibilité sans d'autres qualités.

« *Théophile*. On ne demande pas de tels modèles et on n'aurait pas raison de les demander, ils ne se trouvent pas aussi dans les notions les plus distinctes. On ne trouve jamais un nombre où il n'y ait rien à remarquer que la multitude en général; un étendu où il n'y ait que solidité et point d'autres qualités: et lorsque les différences spécifiques sont positives et opposées, il

faut bien que le genre prenne parti parmi elles.

« *Philalèthe.* Si donc quelqu'un s'imagine qu'un homme, un cheval, un animal, une plante, etc., sont distingués par des *essences réelles* formées par la nature, il doit se figurer la nature bien *libérale de ces essences réelles*, si elle en produit une pour le corps, une autre pour l'animal, et encore une autre pour le cheval, et qu'elle communique libéralement toutes ces essences à Bucéphale; au lieu que les genres et les espèces ne sont que des signes plus ou moins étendus.

« *Théophile.* Si vous prenez les essences réelles pour ces modèles substantiels qui seraient un corps et rien de plus, un animal et rien de plus spécifique, un cheval sans qualités individuelles, vous avez raison de les traiter de chimères. Et personne n'a prétendu, je pense, pas même les plus grands *réalistes* d'autrefois, qu'il y eût autant de substances qui se bornassent au générique qu'il y a de genres. Mais il ne s'ensuit pas que si les essences générales ne sont pas cela, elles sont purement des *signes*; car je vous ai fait remarquer plusieurs fois que ce sont des *possibilités dans les ressemblances*. C'est comme de ce que les couleurs ne sont pas toujours des substances ou des teintures extrahibles, il ne s'ensuit pas qu'elles sont imaginaires. Au reste, on ne saurait se figurer la nature trop *libérale*; elle l'est au delà de tout ce que nous pouvons inventer et toutes les possibilités compatibles en prévalence se trouvent réalisées sur le grand théâtre de ses représentations. Il y avait autrefois deux axiomes chez les philosophes : celui des *réalistes* semblait faire la nature prodigue, et celui des *nominaux* la semblait déclarer chiche. L'un dit que la nature ne souffre pas de vide, et l'autre qu'elle ne fait rien en vain. Ces deux axiomes sont bons pourvu qu'on les entende, car la nature est comme un bon ménager qui épargne là où il le faut pour être magnifique en temps et lieu. Elle est magnifique dans les effets, et ménagère dans les causes qu'elle emploie.

« C'est une question qui a exercé les écoles depuis longtemps, savoir s'il y a une distinction réelle entre l'âme et ses facultés, et si une faculté est distincte réellement de l'autre. Les *réaux* ont dit que oui et les *nominaux* que non; et la même question a été agitée sur la réalité de plusieurs autres *êtres abstraits* qui doivent suivre la même destinée; mais je ne pense pas qu'on ait besoin ici de décider cette question et de s'enfoncer dans ces épines, quoique je me souvienne qu'Episcopius l'a trouvée de telle importance qu'il a cru qu'on ne pourrait point soutenir la liberté de l'homme si les facultés de l'âme étaient des êtres réels : cependant quand elles seraient des *êtres réels* et distincts, elles ne sauraient passer pour des *agents réels*, qu'en parlant abusivement. Ce ne sont pas les facultés ou qualités qui agissent, mais les substances par les facultés. »

CXXVIII.

Influence du dogme eucharistique sur le développement de la métaphysique au moyen âge.

Pour passer d'un terme à l'autre, il n'y a pas besoin d'intermédiaire. (Scot invoque ce principe pour prouver que les *phantasmata* ne sont pas nécessaires.)

« Sicut enim Deus potest facere immediate,... de pane carnem (sicut facit in sacramento) sine alteratione intermedia, sic potest mutare localiter corpus de loco ad locum, non transeundo medium. »

CXXIX.

Non sunt tot formæ, quot prædicata. Cela tient à ce que l'être est déjà en puissance vers la forme supérieure. (SCOT, théorème 21, t. III, p. 319.)

Cette formule prouve que le système de Scot ne consiste pas à réaliser des abstractions. Il a pu en réaliser plus d'une : quiconque se trompe a ce malheur; mais il n'érigeait pas systématiquement les *prédicats* en formes substantielles ou accidentelles. Au contraire, c'est un des scolastiques qui ont le plus lutté contre la confusion de l'attribut et de la forme.

CXXX.

La distinction formelle était admise suivant les scotistes : 1° entre l'essence et les relations divines; 2° entre l'âme et ses facultés; 3° entre les principes essentiels de l'être et le principe individuel qui s'y trouve ou l'hæccéité; 4° entre les divers éléments qui se trouvent compris dans l'essence d'un être, la forme supérieure n'absorbant pas la forme inférieure (l'âme, par exemple, n'absorbant pas en elle la corporéité).

CXXXI.

Mouvement, activité, forme et matière.

Le dogme de la grâce concourait avec celui des accidents eucharistiques à suggérer cette idée que l'être était autre chose que matière, forme et accidents. La grâce était une forme accidentelle; elle était supérieure au sujet et active dans le sujet.

Du reste, saint Thomas avait bien vu cela, mais il semble considérer la grâce comme une nouvelle *âme*.

On objectait à Scot et aux partisans de la grâce active que la grâce n'était qu'un accident. (*Report.* II, dist. 29, quæst. 1.)

« Ad primum principale cum dicitur accidens non agit in suum subjectum, dico quod non sic agit in subjectum, quod illa forma accidentalis sit principium actionis et quod ipsamet sit terminus, quia non potest esse principium actionis et terminus. Nec verum est quod *dicitur universaliter quod agens sit distinctum subjecto a passo*; nec sequitur, si sint indistincta subjecto, quod idem simplex movet se, quia totum movet et totum movetur, quia subjectum per principia sua activa movet et per principia passiva movetur. Ut

Socrates habens speciem intelligibilem movet ad intellectionem. Et Socrates, ut habet rationem recipiendi speciem intelligibilem movetur, et illa non sunt nisi per accidens. »

CXXXII.

Le premier ouvrage philosophique de Leibnitz, ouvrage de jeunesse, est une thèse dans laquelle il se déclare purement et simplement nominaliste.

Suivant lui la substance s'individualise ou plutôt est individualisée par elle-même.

Seulement, Leibnitz introduisit plus tard dans son nominalisme une sorte d'amendement.

Une sorte de nominalisme vague a été le sentiment commun de tous ceux qui ont brisé avec la scolastique.

Nous avons sous les yeux un cours de philosophie manuscrit, qui était enseigné à Paris au milieu du siècle dernier et que nous aurions voulu faire connaître à nos lecteurs comme un spécimen curieux de la scolastique expirante et devenue éclectique vis-à-vis des envahissements du cartésianisme et des doctrines qui lui succédèrent. L'auteur de ce cours est à moitié nominaliste en logique; en théologie positive il paraît thomiste ; et sur la notion de la matière et de la forme, c'est-à-dire en métaphysique, il est scotiste.

CXXXIII.

Les diverses opinions des scolastiques sur la vision de Dieu.

Nous avons assez longuement parlé à l'article *Dieu* de cette grande question ; mais elle présentait, au moyen âge surtout, une foule de problèmes incidents dans lesquels nous n'avons pu entrer. Nous croyons utile de reproduire ici un fragment curieux du *De Deo uno* de Suarez, où le lecteur les verra exposés avec cet ordre, cette lucidité et cette tempérance un peu éclectique que Suarez apporte toujours dans ses jugements sur les divers systèmes scolastiques.

« CAPUT IX. — *Utrum visio Dei sit supernaturalis omni intellectui, seu naturæ intellectuali creabili.*

« Hæc quæstio necessaria est ad reddendam solidam rationem veritatis stabilitæ capite præcedenti, et ideo hoc loco illam ponimus, licet alias tractari soleat de lumine gloriæ sub hoc titulo, *an possit esse connaturale alicui creaturæ*, et eadem tractari potest de gratia, et charitate, et de omnibus virtutibus per se infusis. Satis vero convenienter tractatur de actibus, nam propter illos sunt habitus, eisque proportionantur, et revera omnis illa quæstio pendet ex visione beata, nam in genere finis est quasi prima radix totius ordinis gratiæ, omniumque supernaturalium donorum. Ratio ergo dubitandi est, quia illa visio est limitatæ perfectionis, ergo nihil repugnat, ut possit creatura fieri, cui talis visio sit connaturalis, seu quæ habeat virtutem sufficientem ad efficiendam illam. Atque idem argumentum fieri potest de lumine gloriæ, illud enim finitum est, et, ut dicemus, est connaturale principium hujus visionis, quod ergo repugnat, quod fiat aliquis intellectus tantæ perfectionis, quanta est ipsum lumen gloriæ, et quod fiat aliqua spiritualis substantia, cui sit connaturalis talis intellectus? ergo illi creaturæ poterit esse naturalis visio Dei.

« Dicendum nihilominus est, visionem beatam esse simpliciter, et absolute supernaturalem respectu omnis intellectus creabilis. Hæc est sententia D. Thomæ, I part., quæst. 12, artic. 3. Quem fere omnes theologi sequuntur. Et sumitur ex D. Augustino libr. XII *De civit.*, cap. 1, ubi agens de creatura intellectuali dicit, posse fieri beatam visione Dei, non quia creatura est, multæ enim creaturæ non sunt illius beatitudinis capaces, sed quia rationalis est. *Quia vero creatura*, inquit, *est*, *hoc non ex se potest, quia ex nihilo creata est*, *sed ex illo*, *a quo creata est*. Ergo secundum Augustinum impotentia creaturæ, ut suis viribus videat Deum, ex hoc præcise oritur, quod creatura est ex nihilo facta. Quæ ratio procedit in omni natura creabili. Deinde a posteriori est apud me valde probabile argumentum, quod de facto non est connaturalis illa visio alicui creaturæ intellectuali, ergo signum est hoc esse extra latitudinem earum perfectionum, quæ possunt esse connaturales creaturæ. Unde recte Scotus in 2, dist. 5, quæst. 9, dicit rationale esse tribuere angelis omnem naturalem perfectionem intelligendi, nam si creatura aliqua naturalis hoc potest viribus suis, quæ ratio reddi potest, cur inter angelos nullus sit, qui hoc possit? Præcipue quia videntur esse in primo gradu, et ordine substantiarum creatarum possibilium, sunt enim in gradu intellectuali, in quo est Deus ipse, et confirmatur, quia, ut dixit D. Thomas, I part., quæst. 50, art. 1, ad perfectionem universi pertinet, ut constet omnium rerum gradibus, et ordinibus; si autem esset possibilis creatura, quæ tantam vim haberet intelligendi, ut suis viribus posset intueri Deum, esset in altiori gradu, et ordine rerum constituta, quam sint creaturæ intellectuales, quæ nunc sunt, sicut ordo gratiæ est alius a toto naturæ ordine, ergo pertinuisset ad universi complementum, quod in illo esset talis gradus, vel ordo creaturarum, cum igitur hoc non sit, valde probabile signum est, non esse possibilem, non enim agimus de quacunque majori nobilitate specifica, sed de novo gradu, et ordine rerum.

« At vero rationem a priori hujus veritatis reddere, difficile est, et quoniam Scotus, Durandus, et alii D. Thomæ rationes impugnant, examinemus prius, quas ipsi afferunt. Nominales non reddunt aliam, nisi quia illa visio a solo Deo fieri potest per creationem. Sed in primis hoc sine probatione assumunt. Deinde in rigore falsum est, quia illa visio non a solo Deo fieri potest, sed etiam a lumine gloriæ, et suo modo ab intellectu, ut infra dicetur, nec fit per creationem, sed educitur de potentia obedientiali, a qua in fieri pendet. Tandem male

inferunt, quia non omnis forma, quæ a solo Deo per creationem fieri potest, supernaturalis est, ut patet de anima rationali, et de scientia infusa angelorum, quæ licet vere non fiat per creationem, concreari dicitur. Cur ergo hæc visio non potest etiam concreari? nec potest hoc esse debitum creaturæ alicui possibili, sicut illa scientia est debita angelo, vel sicut materiæ sic dispositæ, est debita creatio, seu infusio animæ? Unde Major in 4, dist. 49, quæst. 4 in fine, videns rationis insufficientiam, dubitat, non solum de natura creabili, sed etiam de angelis creatis, an possint per naturalem vim Deum videre, sed immerito de hac posteriori parte dubitat; habet enim firmius fundamentum, quam sit humana ratio, scilicet, divinam revelationem. Unde licet occasionem habuerit dubitandi de posteriori parte, seu postrema dubitatione, circa priorem, melius ex hujus certitudine intulisset, priorem etiam non esse in dubium revocandam.

« Secundo, Scotus in 4, dist. 49, quæst. 11, licet disputet de intellectu humano, tamen idem significans de omni intellectu possibili, dicit, non posse habere actum hujus visionis sibi connaturalem, quia ad eliciendam hujusmodi visionem, necessarium est, habere Deum præsentem in ratione objecti, vel aliud in quo Deus eminenter contineatur, sed Deus in nulla alia re potest eminenter contineri : nec etiam est sufficienter præsens, quia licet per illapsum sit intime in quolibet intellectu, tamen non est præsens in ratione objecti, nisi voluntarie se manifestet. Hæc vero ratio partim assumere falsum videtur, partim petere principium. Nam circa illam disjunctivam, quam in majori assumit, interrogo, an fundetur in communi ratione visionis intuitivæ, ut sic, vel in speciali ratione visionis Dei? Priori modo est falsa, nam unus angelus videt intuitive alium, quamvis non habeat illum per se objective præsentem, nec per aliquid eminentius illo, sed solum per speciem quamdam intelligibilem, quæ vim habet illum repræsentandi : si vero dicatur secundum, hujus rei rationem non reddit, hoc enim inquirimus, quid sit speciale in illa visione, ut fieri non possit per speciem aliquam intelligibilem, quæ sit connaturalis alicui intellectui creato. Quæ difficultas maxime urget contra Scotum, qui admittit, posse angelum quidditative cognoscere Deum per speciem, quam dicit esse naturalem, licet a solo Deo infundi possit. Deinde inquiro quid sit, Deum esse præsentem objective intellectui, aut quid addat hæc præsentia objectiva ultra per essentiam, et illapsum intimum, et in distantiam entitatum? Aut enim est sermo de præsentia quasi actuali, et vitali, et hæc fit per ipsam visionem, quia nihil aliud est habere rem in præsentia, quam videre illam, quomodo dicitur Deus esse in omnibus rebus per præsentiam : dicere ergo in hoc sensu, Deum non posse videri, quia non potest esse præsens, est petere principium. Aut per præsentiam intelligitur talis approximatio, seu conjunctio objecti cum potentia, quæ sufficiat ad videndum illud. Et in hoc sensu sine ulla probatione assumit Scotus Deum non posse esse sic objective præsentem intellectui creato in actu primo, seu per actum primum tali intellectui connaturalem, nam hæc conjunctio sufficienter fit per speciem intelligibilem, ut ostendit tacta difficultas.

« Tertio, Durandus in 4, dist. 49, quæst. 2, agens etiam de intellectu humano similem fere habet discursum, alia quidem occasione, sed si legitimus est, hic locum habet. Quia intellectus humanus, inquit, non potest cognoscere Deum nisi ex rebus sensatis, tamen potest extendi ratio ad omnem intellectum creatum, quatenus nullus intellectus creatus potest connaturali modo cognoscere Deum, nisi per aliquam essentiam, et naturam inferioris ordinis ab ipso Deo : per hujusmodi autem medium non potest videri Deus, prout in se est, ergo hoc impedimentum cognoscendi Deum per hujusmodi medium non potest naturaliter amoveri, et ideo nulla creatura potest naturaliter videre Deum, sed solus Deus (inquit) potest se facere immediate præsentem intellectui. Hæc vero ratio, nisi aliquid ei addatur ex ratione D. Thomæ jamjam tractanda, nihil probat. Nam licet verum sit, Deum non posse videri, prout in se est, per medium cognitum inferioris ordinis, quia nullum est adæquate repræsentans perfectionem Dei : tamen quod creatura non possit naturaliter cognoscere Deum, nisi per hujusmodi medium cognitum, hoc non est evidens, nisi in nobis tantum pro hujus vitæ statu, et tamen sine probatione assumitur in dicta ratione. Interrogo enim (eodem fere modo, quo processi circa rationem Scoti) quod creatura non possit cognoscere Deum, nisi per medium cognitum, an oriatur ex generali ratione cognitionis, seu visionis creatæ? Et hoc est aperte falsum, quia unus angelus aperte intuetur alium sine medio cognito, per speciem intelligibilem, quæ vocatur medium incognitum : vel oriatur ex propria ratione talis objecti scilicet, Dei, et hujus rationem quærimus, quam Durandus non reddit.

« Alii rationem reddunt ex eo, quod nulla creatura fieri potest impeccabilis per naturam suam, ut est communis sententia theologorum, et consentanea sanctis Patribus, ut traditur in materia de angelis, et de gratia, at si esset creatura connaturaliter Deum videns, esset impeccabilis natura sua. Hæc ratio probabilis est, tamen procedit magis ex creditis, quam ex sola ratione. Imo cum ratione agitur ad probandum illud principium, recurritur ad id, de quo modo agimus, quia re vera est unicum fundamentum illius veritatis, et præterea intelligi posset visio Dei connaturalis alicui creaturæ per speciem sibi connaturalem, et tamen, quod talis species, et visio non necessario darentur a principio creationis, sed juxta dispositionem Auctoris naturæ, et tunc posset creatura illa peccare illo tempore, quo non daretur ei visio Dei.

« Tandem D. Thomas ad hoc confirman-

dum varias rationes adducit, in *Contra gentes*, cap. 52, ex quibus unam elegit I part., quæst. 12, art. 4, et quæst. 5, art. 5, quæ sic formari potest. Modus essendi Dei est altioris ordinis et rationis ab omni esse, seu modo essendi omnis creaturæ possibilis, ergo intelligibilitas Dei est alterius rationis, et ordinis ab omni modo cognoscendi connaturali cuicunque creaturæ possibili, ergo a nulla videri potest per vires suæ naturæ. Primum antecedens probatur, quia Deus in suo esse est actus purissimus, et simplicissimus, omnis autem creatura habet aliquam compositionem, et veluti materialitatem, si cum divina puritate comparetur. Prima vero consequentia probatur, quia modus cognoscendi est accommodatus modo essendi, et similiter cognoscibilitas, seu intelligibilitas Dei est proportionata perfectioni ejus in genere entis, ergo quo res habet in suo esse altiorem modum essendi, eo est intelligibilis altiori modo; et e contrario, quo habet inferiorem modum essendi, eo est cognoscitiva, seu intellectiva minus perfecto modo; ergo ex modo essendi diverso objecti intelligibilis, et naturæ intelligentis, recte colligitur eorum improportio, ut unum ab altero naturaliter cognosci non possit perfecte, et prout in se est. Quam rationem confirmat D. Thomas, inductione, et discursu facto in omnibus naturis cognoscentibus, et objectis earum, ut clare videri potest citatis locis.

« Confirmari præterea potest ex principiis sumptis ex doctrina de anima. Unum est, omnem cognitionem fieri per aliquam abstractionem, seu aliquo modo immateriali, seu intentionali, et ideo etiam inter sensus ille est perfectior, qui habet modum operandi minus materialem. Alterum est, intellectum, ut sit omnium cognoscitivus, requirere abstractionem in suo esse ab omni organo materiali, et corporeo; ergo sine dubio virtus cognoscendi, et modus ejus est accommodatus modo essendi, seu puritati, et immaterialitati ipsius esse. Aliud principium est, objectum cognoscendum, debere abstrahi aliquo modo a materia, et ideo res materiales dicuntur intelligibiles in potentia, res autem immateriales intelligibiles actu; ergo etiam intelligibilitas Dei oritur ex actualitate, et puritate ejus; ergo si modus exsistendi objecti cogniti, seu cognoscibilis est diversus a modo essendi naturæ cognoscentis, erit tale objectum tali potentiæ improportionatum, ut in se, et prout in se est, sine alio medio, naturaliter videri possit. Confirmatur hæc eadem illatio, quia ut objectum cognoscatur, debet uniri cognoscenti, aut per se ipsum, aut per aliquem alium actum, quod autem in alio recipiatur, est in illo ad modum ejus, seu modo illi proportionato, ergo cognitio semper fit ad modum cognoscentis, ergo si talis modus sit inferioris ordinis, non poterit perfecte attingere rem ordinis superioris.

« Hanc rationem multis impugnant argumentis Scotus et alii, ut late referunt, ac defendunt, Cajetanus, loco citato, Capreolus, in 4, dist. 49, quæst. 4; Ferrarius, in *Contra gentes*, cap. 53; Solus, dist. 49, quæst. 2, art. 2, summa omnium ad tria revocatur. Primum est, quia sequitur, angelum inferiorem non posse videre superiorem, prout in se est, quia superior habet perfectiorem modum essendi. Secundum est, quia sequitur nec lumen gloriæ posse habere vim connaturalem ad efficiendam visionem Dei, quia non est actus purus, sicut Deus. Tertium est, quia perfectio, seu excellentia objecti cognoscibilis non potest esse ratio, ob quam perfecte non possit cognosci a potentia, sub cujus objecto comprehenditur, ut si lux solis comprehenditur sub objecto visus, sola eminentia, et perfectio ejus lucis non potest esse ratio, ob quam non possit videri a visu; quia cum ex ratione lucis sequatur ratio visibilis, potius per se loquendo, quo fuerit lux perfectior, eo erit visibilior. Unde, si interdum videri non potest, id non est per se ex parte objecti, sed per accidens, quia intervenit aliquod impedimentum, ut v. g., quod præsentia talis lucis corrumpat organum sensus. At vero in præsenti Deus comprehenditur sub objecto intellectus creati; ergo ex eo, quod sit summe intelligibilis, ratione perfectissimi modi essendi non potest per se colligi, quod non possit perfecte intelligi a tali potentia, ergo reduci debet ad aliquod impedimentum per accidens. Hoc autem non est, quia talis potentia lædatur a tali objecto, quia non est in organo corporeo, quod lædi possit, nec ipsa in se est capax talis læsionis, neque objectum esse effectivum ejus ergo tota ratio hujus impedimenti est, quia hæc potentia non potest cognoscere illud objectum, nisi per medium cognitum inferioris ordinis.

« Nihilominus censeo rationem D. Thomæ optimam esse, quantum pro capacitate materiæ adduci potest, quæ in primis explicanda est in creaturis factis, et deinde facile intelligetur, eodem modo procedere in creaturis possibilibus. Quod enim nunc angelus non possit intueri Deum virtute naturali, prout in se est, non potest aliunde oriri, quam ex imperfectione angeli, et perfectione Dei, nam ex utroque capite inter se collato oritur improportio, nec alterum sine altero sufficeret. Quod patet comparando angelum cum eadem imperfectione ad objectum minus perfectum, quale est alius angelus, vel comparando Deum ad intellectum perfectum, qualis est divinus per essentiam, vel per participationem divini ordinis; nam inter hæc non invenitur improportio, oritur ergo impossibilitas ex imperfectione unius comparata ad perfectionem alterius. Non sufficit autem ad hanc improportionem quæcunque essentialis diversitas rerum, ut per se notum est in angelis : ergo oritur ex altiori modo essendi Dei, in quo superat angelicam naturam. Hic autem modus non potest esse alius, nisi summa puritas, et actualitas Dei comparata ad potentialitatem angeli : nam inde oritur, ut quidquid angelus intelligit, concipiat ad modum, quo ipse est. Sicut D. Thomas

sumit ex libro *De causis*, ratione 8, ubi dicitur, quod intelligentia intelligit omnia ad modum suæ substantiæ : quia illa est objectum proportionatissimum intellectui ejus, in quod primo, et per se fertur, unde fit, ut aliarum rerum species intelligibiles recipiat juxta modum suum, et sibi proportionatum. Atque hoc confirmari potest ex modo intelligendi hominis, nam omnia intelligit ad modum rerum materialium, quia per corpus species recipit.

« Unde potest sumi confirmatio, quia si verum est, Deum nullo modo posse videri per speciem creatam : sed solum per suam essentiam unitam per modum speciei, facile intelligitur, talem quasi speciem, et quasi actum primum non posse esse connaturalem alicui creaturæ intellectuali, quia est actus alterius ordinis, longeque elevatior, qui cum ex se non ordinetur ad actuandam aliquam potentiam, non potest esse debitus alicui intellectui creato, ut recte D. Thomas, *De veritate*, quæst. 8, artic. 3. Et quamvis fortasse de potentia absoluta non repugnet, dari speciem creatam Dei, ut infra dicam, tamen ad vim hujus rationis satis esse videtur, quod talis visio ex natura sua non postulet aliam speciem, præter ipsam essentiam, ut intelligamus illam visionem non posse esse connaturalem illi intellectui, cui non est debita essentia divina per modum speciei. Præterea, etiam si admittamus dari talem speciem, quæ possit repræsentare Deum, prout in se est, illa deberet esse proportionata perfectioni, immaterialitati, ac subtilitati objecti repræsentati, et ideo non videtur posse esse ita proportionata subjecto inferioris ordinis, ut sit etiam illi connaturalis, et ideo repugnat, actum ad quem ordinatur talis species, simul esse proportionatum tali objecto, et commensuratum tali subjecto, ut sit connaturalis illi.

« Atque ex his facile est respondere ad objectiones. Ad primam negatur sequela, nam angeli licet differant in specie essentiali, tamen habent modum essendi et compositionis, et immaterialitatis ejusdem ordinis, nam in omnibus illis est aliqua compositio, sive ex esse et essentia, sive ex natura, et supposito, sive ex genere, et differentia, sive ex subjecto, et accidenti. Et ideo quamvis unusquisque angelus cognoscat alium, juxta modum suum, et per species sibi accommodatas, tamen potest illum clare, et intuitive videre prout in se est. Sicut quamvis in ordine rerum materialium sit differentia majoris, vel minoris perfectionis, nihilominus quia omnes conveniunt in eodem modo essendi, atque omnes cadunt sub cognitionem intellectus humani, quantum spectat ad modum cognoscendi. Unde quia hæc imperfectio, quæ nunc est in natura angelica, necessario esse debet in omni natura intellectiva creabili, ideo tam impossibile est hanc visionem esse connaturalem cuicunque substantiæ creabili, quam naturæ angelicæ creatæ : necesse est enim ut omnis creatura sit aliquo modo composita, et potentialis, et habeat alias imperfectiones, quarum ratio non sumitur in naturis angelicis ex eo, quod tales sunt, sed ex eo præcise, quod creatæ, et ex nihilo sunt.

« Ad secundam objectionem de lumine multa dicenda sunt, cap. 12, nunc breviter negatur consequentia, et similitudo. Et in primis notari potest hæc differentia, quod lumen gloriæ licet sit proximum principium visionis, non tamen integrum etiam ex parte potentiæ cognoscentis, indiget enim concursu intellectus et influxu animæ vitali, qui nunc est instrumentalis, unde in illa actione Deus est principale operans, ut capite sequenti dicam. At vero si esset aliquis intellectus creatus ejusdem ordinis cum lumine gloriæ, vel esset substantia creata, vel facultas ab illa naturaliter manans, unde in ordine suo esset sufficiens, et totale principium, et ipsa substantia esset principium principale proximum talis visionis, et ideo magis repugnat dare tale lumen connaturale creaturæ, quam desuper infusum. Deinde si lumen esset connaturale substantiæ creatæ, illi esset maxime proportionatum, eamque haberet pro objecto maxime proprio, et quasi primario, id est, in quod per se primo tenderet, quia hoc est connaturale cuilibet intellectui respectu suæ substantiæ, ut ex dictis, et inductione constat. At vero lumen superadditum naturæ, quod non est commensuratum imperfectioni subjecti, et naturæ, in qua recipitur, sed objecto, et divino intellectui, cujus est singularis participatio, altioris ordinis est, et ideo habet pro objecto proprio, et maxime proportionato ipsam essentiam Dei secundum se. Et propterea necesse est, ut tale lumen sit ultra debitum naturæ creatæ, et non sit illi commensuratum, sed naturæ increatæ, ad quam ordinatur.

« Dices : Fiat natura ipsa substantialis supernaturalis, ut simul possit lumen esse commensuratum illi objecto, et utrique suo modo connaturale in suo ordine. Respondent aliqui, non posse esse substantiam supernaturalem, quia non respicit subjectum, cui supernaturalis esse possit, sicut accidens. Sed contra, quia potest esse supernaturalis ex contraria habitudine, scilicet quia illi sunt connaturalia accidentia, quæ aliis substantiis sunt supernaturalia ; vel potest dici supernaturalis, quia per suam substantiam participat modum operandi Dei, ita proprium illi, ut attingat Deum ipsum, prout in se est. Sed nihil horum explicat, quomodo possit intelligi substantia supernaturalis. Nam ex eo, quod assumitur in priori replica, potius destruitur ratio accidentis supernaturalis ex sua specie, nam si alicui creatæ substantiæ est naturale, eo ipso supernaturale non est : nam si sufficit, quod multis inferioribus substantiis non possit esse connaturale, omnia accidentia propria superiorum substantiarum erunt supernaturalia, quia inferioribus substantiis non possunt esse connaturalia. Quod vero secundo loco dicitur, non declarat, cur illa substantia supernaturalis

diceretur, vel respectu cujus, quia sola comparatio cum aliis substantiis in majori perfectione non satis est, ut constat. Et præterea, id quod ibi sumitur impossibile est, ut ostendimus.

« Unde ut esset substantia creata supernaturalis, deberet esse substantia, quæ esset purus actus, quia sine hac perfectione non posset connaturaliter uniri Deo, prout in se est, in ratione objecti cognoscibilis. Sicut ergo repugnat substantiam esse creatam, et non habere eas imperfectiones potentialitatis et compositionis, ex quibus oriri diximus, ut non possit idem lumen esse commensuratum tali substantiæ ut subjecto, et Deo, ut in se est, ut objecto : ita repugnat dari substantiam illo modo supernaturalem. Quia naturale esset illi substantiæ, habere lumen commensuratum sibi, et ipsam respiciens, ut objectum maxime proprium, et consequenter non posset simul respicere Deum ipsum secundum se. Unde etiam reddi potest differentia ex proprio munere accidentis, et substantiæ, nam substantia inferior non potest per seipsam participare id, quod est proprium superioris; habere autem essentiam divinam pro objecto visibili maxime proprio, et connaturali, est proprium Dei, quatenus substantia ejus est intellectus ejus, et ideo non potest convenire substantiæ creatæ ex vi suæ naturalis virtutis. At vero accidentia sunt instituta ad perficiendas substantias, et supplendum defectus earum, et ideo per accidentia superaddita participare potest inferior substantia aliquo modo id, quod est proprium superioris. Eo vel maxime, quod in unaquaque re primum fundamentum, et quasi mensura omnium proprietatum connaturalium est propria substantia, et ideo in ipsis terminis involvitur repugnantia, cum dicitur substantia supernaturalis. At vero accidentia adduntur substantiæ, et quando ab extrinseco veniunt, non est necesse ut omnino commensurentur imperfectioni ejus rei, in qua recipiuntur, sed possunt esse participationes altioris naturæ, et ex objecto, vel aliunde habere perfectionem suam, non est igitur similis ratio.

« Ad tertiam respondet primo D. Thomas, *De veritate*, quæst. 8, art. 3 ad 5, improportionem, et excellentiam objecti esse sufficientem causam, ut a potentia debiliori perfecte attingi non possit. Deinde concedimus Durando, in qualibet re creata possibili intervenire illud impedimentum, quod non potest attingere Deum, nisi per medium cognitum, tamen radix hujus impedimenti sumenda est ex eo, quod omnis creatura cognoscit naturaliter juxta modum substantiæ suæ.

Caput X. — *Utrum visio Dei proxime fiat ab intellectu videntis ipsum.*

« Quoniam dictum est, visionem illam ita esse supernaturalem, ut non possit per naturales vires intellectus creati fieri, necessarium est exponere, quomodo, et per quæ principia in illo, et ab illo fiat, quæ inquisitio optime præcedentem consequitur. Hactenus enim tractavimus quæstiones, an sit, et quid sit illa visio, et ita substantiam ac essentiam illius visionis declaravimus ubi sit, consequenter diximus de primario, et quasi formali objecto ejus, quod est divina essentia, prout est in se, de materiali vero dicemus infra, tractando de formali effectu illius visionis. Sequitur ergo, ut causas hujus visionis explicemus. Et quidem de materiali, formali, et finali nihil est, quod dicamus; nam materialis est intellectus, in quo recipitur visio ; an vero aliquam dispositionem requirat, infra videbimus. Formalis est ipsa specifica differentia, seu quidditas talis visionis, et ad hanc etiam reducitur objectum, ut speciem præbet. Finalis non est alia, quam ipsemet Deus, imo illa visio finis omnium aliarum bonarum actionum, et earum merces est, ut in materia de beatitudine traditur. Sola ergo efficiens causa superest declaranda. Supponimus autem Deum esse principalem auctorem illius visionis, ut prima, et universalis causa est in ordine gratiæ. Igitur solum dicendum nobis est de causa proxima, et primo de intellectu ipso, deinde de donis supernaturalibus, vel principiis juvantibus, vel elevantibus ipsum ad actum adeo perfectum eliciendum.

« In proposita ergo quæstione prima sententia simpliciter negat intellectum efficere visionem, sed solum Deum illam infundere; intellectum autem per illam videre, quia illam recipit, illaque informatur. Sic Scotus in 3, dist. 14, quæst. 1, art. 2, et in 4, dist. 49, quæst. 11. Qui consequenter existimat probabile, in intellectu nihil supernaturale prævium visioni infundi a Deo, quia intellectus se ipso est capax visionis per modum potentiæ receptivæ : neque ad hoc potest disponi, aut habilior reddi per aliquam supernaturalem qualitatem, de quo dicemus, cap. 12. Sic etiam Occam in 4, quæst. 12, art. 3, ad 2; et idem dixerat in 1, dist. 1, quæst. 2; et nihil fere discrepat Durandus, in 3, dist. 14, quæst. 1, num. 9, et in 4, dist. 46, quæst. 2; Richardus, in dist. 14, art. 2, quæst. 3 et 4; dist. 49, art. 3, quæst. 5. Inclinat Paludius, in 4, dist. 44, quæst. 7, num. 59, et clarius dist. 49, quæst. 1, num. 13. Fundamentum horum auctorum præcipuum esse videtur, quia illa visio est adeo supernaturalis secundum totam substantiam suam, ut nullo modo fieri posse videatur a potentia naturali. Quam rationem confirmat Paludius. Quia illa visio fit per creationem, nulla autem potentia creata potest esse principium creandi, neque principale, neque instrumentale.

« Quod fundamentum maxime potest habere vires, quia juxta opinionem asserentem nullam creaturam, vel potentiam posse a Deo elevari ad agendum ultra naturales vires suas per modum instrumenti. Unde Capreolus in 4, dist. 49, quæst. 4, art. 3, ad argumenta Scoti, et Aureoli contra secundam conclusionem, quamvis teneat intellectum facere illam visionem quoad substantiam, significat tamen modum supernaturalem ejus

...ni a solo Deo. Sic enim inquit : *Quamvis illa visio, ut est cognitio quædam, fiat ab intellectu, tamen, ut est visio beatifica, fit a solo Deo præmiante; hæc enim est differentia inter meritum, et præmium quod meritum est a merente, præmium vero recipitur ab immerente, ab alio donante.* Confirmatur secundo, quia alias homo seipsum beatificaret. Confirmatur tertio, quia alias esset in potestate hominis visionem illam vel efficere, vel suspendere, prout vellet, quia quod homo efficit, pendet a voluntate ejus.

« *Secunda* opinio docet, illam visionem ...ri ab intellectu, tamen non tribuit hanc ...cientiam intellectui, nisi per denominationem a forma superaddita ipsi intellectui, ... totam illam activitatem tribuit, scilicet ...ini gloriæ, quod dicitur esse totum ...ncipium proximum, seu formale efficiendi ...ionem sine influxu intellectus immediato, ...er se ipsum. Sicut aqua calida dicitur ...ve calefacere per denominationem a ...re in se recepto, quatenus est totum ...ncipium formale, et proximum illius ...onis. Hanc sententiam indicat Capreolus ...ra citatus, præsertim ad primum Durandi ...tra secundam conclusionem, expressius ...us in 4, dist. 49, quæst. 2, art. 4, dicit, ...en esse totam rationem agendi illam ...onem, et postea respondendo ad Durandi dicit, intellectum, et lumen non com...ri ad visionem, ut agentia partialia, et ...ea utitur exemplo illo aquæ calidæ. Et ...videntur sequi multi ex modernis Tho...is. Fundamentum hujus opinionis fuit ...arte idem, quod præcedentis; nam quia visio est omnino supernaturalis, oportet, ...tum principium proximum ejus sit su...naturale, et in hoc convenit cum præ...nti sententia. Differt tamen, quia vult principium esse intrinsecum, et infu...potentiæ, quia ille actus est vitalis. ...rmari potest, quia si intellectus efficit ...actum, vel agit, ut principium pro...o, et principale; et hoc dici non potest; ...uia alias esset superfluum lumen glo...um etiam quia nulla potentia naturalis ...virtutem propriam ad efficiendum su...turalem actum; vel agit, ut instru...m divinæ virtutis, et hoc etiam vide...ci non posse, tum quia actus vitalis ...ebet a principio intrinseco vitali prin... non instrumentali : nam concursus ...menti communis esse potest rebus ...atis; tum etiam quia superfluum ...lumen gloriæ : nam instrumenta di...on indigent prævia qualitate, ut ele...ad supernaturales actiones.

...cendum primo, beatum efficere per ...ntellectum visionem beatam. Hæc est ...mis sententia, et in schola D. Thomæ ...ssima. Nam licet D. Thomas nullibi ...fesso de hac re disputet, tamen ubi... agit de visione beata, aut de aliis ... vitalibus etiam supernaturalibus, ...certam supponit, ut constat ex I part., ... 12, et in 1-2, quæst. 3, art. 2, 3 et 4, ...sensu docuit, beatitudinem consistere ...atione. Idem constat ex 2-2, quæst. 23, art. 2, ubi de actu charitatis ait, non ita esse a Spiritu sancto, quin humana mens sit principium ejus. Est autem utrobique eadem ratio. Idem sentiunt Cajetanus et alii moderni expositores. Nec Capreolus et Paludius omnino contradicunt, licet dubii sint. Idemque fere est de Richardo et Scoto. Imo Scotus, in 4, dist. 50, eam clarius insinuat. Richardus vero dicta quæstione 2, necessarium putat, hominem juvari lumine intellectus agentis ad videndum Deum, quod non potest intelligi de intellectu, ut est productivus speciei intelligibilis. Oportet ergo, ut intelligatur de lumine intellectus, ut potest efficere intellectionem. Fundamentum unicum, vel præcipuum est, quia de ratione actus vitalis est, ut effective procedat a principio intrinseco vitali, hujusmodi autem principium radicale, seu principale est anima, proximum autem potentia ipsius animæ tali actui proportionata, qualis est intellectus respectu visionis. Assumptum constat inductione in omnibus actibus vitæ, et fundamentum habet in propria ratione vitæ, nam in hoc primo distinguitur vivens a non vivente, quod habet in se proprium, et intrinsecum principium sui actus, in cujus usu, et exercitio consistit ultima perfectio viventis. Et ideo dicunt theologi præcipui, et philosophi beatitudinem, quæ esse debet ultima perfectio, consistere in operatione elicita ab ipso beato. Item ob hanc causam in sacra Scriptura talis visio vocatur vita, quia re vera consistit in proprio ac perfecto actu vitæ.

« Circa hoc autem inquiri solet, an hoc sit intrinsecum actui vitæ, ut repugnet etiam de potentia absoluta, esse talem actum sine concursu potentiæ vitalis. Sed hæc quæstio communis est non tantum visioni beatæ, sed etiam omnibus actibus vitæ, et ad hunc locum non est simpliciter necessaria, quia nobis satis est (quod a nullo philosopho negari potest) hunc esse modum connaturalem, atque adeo debitum actui vitali ex natura sua, ut ostendit ratio facta, et colligitur ex Aristotele in lib. II *De anima*, et IX *Metaph.*, text. 5, ubi de intellectione specialiter docet natura sua esse actum immanentem, et consequenter postulare, ut ab eo principio procedat, in quo recipitur. Quocirca quamvis de potentia absoluta non repugnaret, Deum supplere illum concursum potentiæ, sine illa efficiendo talem actum : nihilominus asserendum non esset ita fieri in visione beata, quia credendum est illam visionem fieri modo maxime connaturali, et ex natura rei debito actui vitali. Præsertim cum sit certissimum, hoc non repugnare illi visioni, eo quod supernaturalis sit, ut constat de actu charitatis, et similibus juxta doctrinam concil. Trident. sess. 6, cap. 5, et can. 4. Propter quem locum aliqui censent, hanc sententiam esse ita certam, ut contraria sit vel erronea, vel aliquid simile. Etquidem negare, fieri posse, ut actus visionis sit effective a beato sicut actus charitatis est effective ab homine, videtur mihi valde falsum, multumque repu-

gnans principiis fidei. Quod vero de facto ita sit, non est adeo certum, tum quia est magis consentaneum illi doctrinæ concilii Tridentini, tum etiam quia nulla est repugnantia, ut videbimus in solutione argumentorum. Et quia vix potest necessitas luminis gloriæ ostendi, si intellectus nihil agit vivendo.

« Addo denique, valde probabile esse, implicare contradictionem, fieri actum ; qui de se, et natura sua est actus vitalis sine concursu, et efficientia principii vitalis. Quod altero e duobus modis affirmari potest. Primo asserendo talem actum essentialiter postulare dependentiam a tali principio, et ideo sine illa fieri non posse, quod tamen difficile suaderi, aut probari potest, de quo videri possunt dicta in *Metaph.*, disp. 48, sect. 2, n. 9 et seq. Secundo dicendo, quamvis hujusmodi actus possit fortasse fieri, et conservari a Deo in entitate sua, absque activo concursu causæ secundæ, quia Deus eminenter continet omnem efficientiam; fieri tamen non posse, ut talis actus exerceat proprium munus actus vitalis, id est, constituat cognoscentem, vel amantem, vel aliquid simile sine concursu ejus, in quo talis effectus exercetur. Quia re vera intelligi non potest, quod aliquis actu cognoscat, quin se gerat, ut actu vivens, neque etiam intelligi potest, quod aliquis se gerat ut actu vivens, tantum recipiendo, et nihil efficiendo. Unde quamvis effectus hujusmodi actus consumetur informando, tamen hujusmodi informatio natura sua videtur habere essentialem principii subordinationem cum efficientia ejusdem quod informare debet, et hoc est, actum natura sua esse immanentem.

« Dico secundo, intellectum beati effective concurrere ad visionem per suam entitatem, et non tantum per lumen, vel formam aliam sibi superadditam. Hæc conclusio mihi est tam certa, sicut præcedens, nam omnes probationes ibi adductæ eodem modo hic procedunt. Quia non potest vitalis actus saltem ex natura sua fieri sine influxu effectivo potentiæ vitalis, et principii : si autem intellectus non influeret immediate in visionem, tantum materialiter se haberet respectu illius, et respectu principii efficientis visionem, scilicet respectu luminis sustentando illud. Sicut se habet aqua calida respectu caloris, qui est principium calefaciendi, vel sicut se habet corpus respectu actionis vitæ procedentis ab anima, hoc autem non satis est ad actionem vitalem. Nec refert, quod illa denominatio agendi tribuatur composito, seu subjecto, aut intellectui ratione formæ inhærentis, quia illa re vera est quasi extrinseca denominatio, et non est proprius influxus effectivus per attentionem vitalem, quæ necessaria est ad actionem vitæ, præsertim ad actum cognoscendi, et amandi. Sicut in actu voluntatis evidentius intelligitur, quod non potest homo amare, nisi immediate per suam voluntatem influat in suum amorem, et quasi se determinet, et se moveat in rem amatam, et ideo non potest ille actus esse a solo habitu tanquam a principio agendi, eadem autem est ratio de visione.

« Sed dicunt aliqui, lumen non solum esse habitum, sed esse potentiam in ordine intelligendi, atque adeo esse quasi quemdam intellectum supernaturalem animæ infusum, per quem immediate potest elicere vitali modo intellectionem supernaturalem, sicut per naturalem intellectum efficit naturales actus. Quid enim repugnat infundi animæ supernaturalem potentiam, sicut dicuntur infundi potentiæ supernaturalis habitus? Sed hæc responsio nova est, et ante hoc tempus inaudita. Et primo juxta illam sequeretur, lumen non infundi intellectui, sed immediate ipsi essentiæ animæ, quia si illud lumen est integra potentia intellectiva, non est cur inhæreat in aliqua potentia, sed immediate in animæ substantia, tum quia una potentia non recipitur in alia : tum etiam quia si lumen est integra potentia agendi, erit etiam integra potentia recipiendi illum actum immanentem, ergo nihil confert intellectus naturalis in ordine ad illum actum, ergo non est, cur in illo recipiatur. Unde ulterius consequenter dicendum esset charitatem non esse in voluntate, sed etiam esse veluti voluntatem quamdam supernaturalem, substantiæ animæ immediate superadditam, ut per eam supernaturaliter velit. Consequens autem valde absurdum est; alias non beatificaretur homo, secundum intellectum, et voluntatem. Item non exerceret homo actum vitæ in illa visione, quia visio lumini inhæreret, et per illud esset in anima tanquam in lapide. Quia anima ipsa in illum actum non influeret, quod necessarium esset, ut posset dici vivere per illum actum. Maxime quia valde probabile est (ut dixi disp. 18 *Metaph.*, sect. 5), necessarium esse, ut in omnibus actibus vitæ, anima ipsa immediate actui influat non tantum sustentando potentiam quasi materialiter, sed actu efficiendo. Ergo etiam in his actibus supernaturalibus necesse est, ut anima ipsa habeat immediate actualem influxum per ipsam, et eadem ratione potest actu influere per potentiam sibi connaturalem elevatam per auxilium, seu virtutem supernaturalem. Quocirca nec fieri, nec intelligi potest, potentiam quasi radicalem et primam ad actus vitæ, a qua censetur actus procedere secundum rationem intellectionis, aut volitionis venire ab extrinseco, et non esse intime conjunctam, et connaturalem animæ. In (ut in lib. IX *Metaph.*, ad c. 2 annotavi) hoc consistit ratio potentiæ vitalis, quod sit potentia intrinsece manans ab anima, quia anima est, et consequenter intrinsece ordinata ad efficiendos proprios actus, in quibus perfectio viventis consistit. Non ergo fieri potest, ut animæ infundantur supernaturales potentiæ simpliciter, quæ sint totalia principia proxima intelligendi, et amandi, quamvis in potentiis possint infundi habitus adjuvantes, et elevantes ipsas potentias, non tantum ad melius agendum, sed etiam ad agendum simpliciter, ut cap. 12, agendo de lumine gloriæ, magis declarabitur.

Ad fundamenta primæ sententiæ facile ex dictis respondere. Falsum est enim, usmodi visionem fieri per creationem, a non fit nisi per eductionem de potenobedientiali intellectus, a quo pendet iu i, et in esse, tanquam a subjecto, et ıcipio. Nec refert, quod supernaturalis nam etiam actus charitatis, et fidei sunt ernaturales quoad substantiam : quod m visio sit perfectior, parum refert, omnes hi actus sunt in eodem ordine tituti, et licet differant secundum majo-, vel minorem perfectionem, hoc per is, aut minus auxilium suppleri potest. Ad primam confirmationem respondetur, visionem esse maximum donum Dei, deo esse posse maximum præmium. principia præcipua ad illam visionem a Deo, ut a præmiante. Non est autem ıtione præmii quod nullo modo sit effier ab eo, cui datur, sed satis est quod ipue sit ab eo, a quo datur. Imo si præn sit perfectum, et consistat in actu, de ratione illius est quod fiat ab ipso cui datur, et hoc spectat ad perfectiopræmii, nam hoc ipsum, scilicet elead tam perfectum actum efficiendum, est præmii.

Ad secundam vero confirmationem quiformidant concedere illam locutionem : io *beatificat se*, quia significare videtur inem sibi esse sufficientem, et præcin causam beatitudinis suæ : in quo ia sine dubio est *falsa* locutio. At ille ius haud necessarius est, quia, ut vera illa locutio : *Homo beatificat se*, sufficit, d homo efficiat in se formam, per quam *beatus*, quia in rigore illa verba nihil d significant. Item quia homo se constiin actu secundo, et ultimo, ergo si in ctu consistit beatitudo, eodem modo ificari potest. Denique Scriptura sacra loquitur : *Homo vivificat se, homo se tificat*, quia aliquo modo concurrit efve ad suam sanctificationem, quamvis ie sufficiens causa sit suæ sanctificais, nec præcipua. Imo in sanctificatione efficit immediate formam, per quam aliter sanctificatur, sed solum disposim ad illam, hic autem immediate formam, per quam formaliter beatifi. Concedo ergo cum divino auxilio, et ali concursu, hominem beatificare se ormaliter, neque objective, sed effeet minus principaliter.

'andem intelligibilis non est distinctio ıoli, quod homo efficit illam visionem, guitio est, non vero ut beatitudo est, vel intelligit visionem fieri ab intelsecundum genericam rationem intelınis, et non secundum specificam talis nis. Et hoc improbabile est; tum quia entia attingit rem in singulari, et prout ı re, et non secundum rationem genen, seu abstractam per intellectum; tum ı quia ille actus, etiam ut visio, vitalis et de illo ut sic, procedunt omnia dicta. n ipsa visione, ut visio est, distinguit nem visionis, et beatitudinis; et hæc non potest esse distinctio physica, nec in ordine ad efficientiam, quia illa visio non habet, quod sit beatitudo formalis ex modo aliquo superaddito, sed ex vi suæ substantiæ et entitatis : quatenus visio Dei est. Unde si homo facit visionem, facit se videntem Deum quia non facit illam separatam, sed informantem. Si autem facit se videntem Deum, facit se beatum modo explicato. Ad tertiam confirmationem negatur sequela, quia licet visio sit effective a beato, potest esse necessaria, et independens a voluntate beati, ut dicetur inferius.

« Fundamentum secundæ sententiæ solutum jam est : confirmatio vero petit dubium, an intellectus beati concurrat ad visionem per naturalem virtutem, vel obedientialem, et an concurrat ut principium, quo principale in suo ordine, vel ut instrumentum Dei, seu luminis. Sed hæc quæstio generalis est ad omnes actus supernaturales quoad substantiam, unde directe spectat ad materiam de gratia; et per occasionem satis diffuse a nobis tractata est in t. II, III part., disp. 31, sect. 6, in solutione quarti argumenti, in ultima editione Salmantina, quam hoc loco repetere necessarium non existimo. Mihi ergo probabilius semper videtur intellectum tunc elevari ad agendum per obedientialem potentiam, ut instrumentum Dei. Et ita in præsenti materia locutus est Paludius, in 4, dist. 49, quæst. 1, num 42; et Medina, 1-2, quæst. 3, art. 2, dub. 1 ad 7. Et ratio breviter est, quia natura, ut natura est, non dat vim activam etiam partialem ad actus supernaturales quoad substantiam, nec inclinationem naturalem ad videndum Deum, ut in 1-2 latius ostenditur. Et quia hic modus efficientiæ sufficit, ut talis actus possit vitaliter elici ab intellectu, quia Deus elevat unamquamque potentiam ad agendum modo sibi accommodato, ut citato loco latius declaravi.

« CAPUT XI. — *An videatur Deus per Verbum creatum productum a videntibus ipsum.*

« Antequam dicam de aliis principiis requisitis in intellectu ad videndum Deum, hanc quæstionem præmittendam censui; quoniam basis, et fundamentum est cæterarum, ut videbimus. Et quamvis magna ex parte pendeat ex philosophicis principiis : tamen illa nunc non examinabimus, sed supponemus. Itaque supponimus intellectum creatum, dum intelligit, verbum producere. Id expresse docuit D. Thomas I part., quæst. 27, art. 1, et aliis innumeris locis satis vulgatis, idque nos infra lib. I et IX *De Trinitate*, ex Augustino et aliis ostendemus. Nam illo principio utuntur ad explicandam aliquo modo productionem Verbi divini. Ibique etiam breviter declarabimus, quid verbum mentis sit, et quod sit munus ejus, nunc supponimus, esse qualitatem quæ per actionem intelligendi in mente fit, et ab ea ita pendet, ut non duret nisi quandiu mens actu cogitat, seu operatur. Ac denique supponimus, qualitatem illam, quæ est verbum esse aliquo modo imaginem re-

præsentantem aliquo expresso modo rem cognitam. Quæ omnia sumuntur ex D. Thoma, I part., dicta quæst. 27, et quæst. 34, art. 1, et quæst. 4, *De veritate*. Et ex doctrina Augustini, lib. IX *De Trinit.*, cap. 8; et lib. XV, cap. 11 et 12. Quod ergo in præsenti quæritur est, an sub illa generali regula intelligendi comprehendatur visio Dei, an peculiari aliqua ratione excipienda sit.

« Prima opinio negat, videntes Deum producere Verbum, quo illum videant. Ita sentit Cajetanus, I part., quæst. 27, art. 1, et inclinat Ferrarius, III *Contra gentes*, cap. 49, § *Adverte quod fundamentum;* et Torres cum aliis recentioribus Thomistis, I part., quæst. 27, art. 1; et quæst. 34, art. 1; sequitur Henricus quodlib. 3, quæst. 1, et quodlib. 4, quæst. 8. Suaderique potest hæc sententia, primo ex principiis Aristotelis docentis in lib. X *Ethic.*, cap. 3, beatitudinem in operatione consistere, non in aliqua qualitate, at visio Dei est ipsa formalis beatitudo (ut nunc supponimus, estque consentaneum eidem Aristoteli ponenti felicitatem in contemplatione eodem libro X *Ethic.*, c. 7), ergo illa visio est mera actio, qua conjungimur Verbo divino increato, sine interventu mediæ qualitatis, quæ sit verbum creatum. Unde oritur secundum argumentum, quia ubi per intellectionem Verbum producitur, intellectio immediate terminatur ad verbum, et per verbum ad rem cognitam, si ergo videntes Deum, creatum verbum producunt, intellectio eorum non immediate terminabitur ad Deum in se, sed ad rem creatam, et per illam ad Deum. Hoc autem dici non potest, quia alias non viderent beati Deum immediate, et in se, sed in aliqua similitudine, quod accedit ad errorem Armenorum. Tertio in creatis intelligentibus solum ponitur verbum, ut suppleat vicem objecti, vel absentis, vel non satis actu intelligibilis per se ipsum (neque in hoc est simile de Verbo divino, quia non producitur ob necessitatem intelligendi, sed ob fecunditatem naturæ divinæ), sed in visione Dei, Deus est per se ipsum præsentissimus, et summe intelligibilis actu, ergo non est ibi necessarium verbum. Tandem quarto quia omnino repugnat tale verbum, quia repugnat dari expressam imaginem, seu similitudinem creatam, et finitam Dei, prout est in se, quia forma finita est limitata ad certum genus perfectionis, Deus autem complectitur omnia.

« Nec desunt, qui doceant D. Thomam hujus fuisse sententiæ. Primo quia I part., quæst. 12, art. 2, generaliter definit, Deum per nullam similitudinem creatam videri; at verbum creatum similitudo creata esset, et per illud videretur Deus. Secundo quia ultimum argumentum a nobis proxime factum est ejusdem D. Thomæ, ex quo ita concludit: *Dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri, quod est erroneum.* Tertio quia in eodem art. 2 a I 3, ait, quod *divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu :* id est, ut rem actu intellectam, quæ per se facit intellectum in actu, id est intelligentem; nam loquitur de actu secundo; nam ab illo denominatur res actu intellecta. Quarto quia in variis locis significat D. Thomas, quando formamus verbum ad intelligendum id, quod primo intelligimus esse ipsum verbum, ideoque IV *Contra gentes*, c. 11, verbum vocat *intentionem intellectam*, et quæst. 4, *De veritate*, art. 2, dicit, id, quod terminat operationem nostri intellectus, *esse ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus*. Unde ex sententia D. Thomæ, verbum est medium cognitum, seu cognita similitudo in qua objectum repræsentatur, at hoc modo impossibile est videri Deum in se, ut in aliis locis citatis dicitur, et est per se evidens, ergo. Quinto in 4, dist. 49, quæst. 2, art. 1, dicit, ita fieri unum ex divina essentia, et intellectu videntis Deum, sicut unum ex forma intelligibili et intellectu, quando intellectus intelligit, ubi necesse est, loqui de verbo, quia per illud fit intellectus res intellecta, tanquam actu intelligens. Sexto et difficilius quæst. 8, art. *De veritate*, excludit omnem similitudinem creatam, qua formaliter constituatur intellectus creatus videns ipsum, sed hanc formam vult esse ipsam Dei essentiam.

« Nihilominus contrariam sententiam omnino veram censeo, nec opinor priorem opinionem recte defendi posse, nisi declinando in opinionem illorum, qui putant Deum videri per ipsam visionem increatam per se formaliter unitam intellectui creato, quam nec citati auctores docere intendunt, nec possunt juxta alia principia, quæ admittant, ut videbimus, nec denique opinio est probabilis, sed omnino ab [illegible] rejecta, ut dixi. Sit ergo certum id, quod in superioribus capitibus ostensum est, visionem Dei claram, vel esse creatam actionem realem, vel per eam fieri.

« Dico jam primo. Videntes Deum verbum creatum producunt; quo Deum ipsum videant. Hanc conclusionem videtur plane admittere Capreolus 1, dist. 27, quæst. [illegible] art. 3, ad 8, contra primam conclusionem, [illegible] licet in 4, dist. 49, quæst. 5, ad argumenta contra primam conclusionem dubitare videatur, tamen in hoc etiam magis inclinat, [illegible] etiam Sylvester in conflato, quæst. [illegible] tenet Ferrarius, I *Contra gentes*, c. [illegible] Sotus in 4, dist. 49, quæst. 2, art. 3. Et [illegible] videtur expressa sententia D. Thomæ [illegible] solum, quia ubique generatim docet, verbum formari ab omni intellectu creato [illegible] *ipso quod intelligens est*, ita enim loquitur II part., quæst. 27, art. 1, et quæst. IX *De potentia*, art. 5 et 4; *Contra gentes*, c. 11, [illegible] sed etiam quia in particulari agens de visione per essentiam id docet expresse, quæst. 4 *De veritate*, art. 2, ubi sic inquit: *Verbum intellectus nostri est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellecta.* Et paucis interpositis, quæ [illegible] rem non faciunt, subjungit : *Omne autem intellectum in nobis est aliquid* [illegible]

grediens realiter ab altero, vel sicut con-ceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut con-ceptio actualis progreditur ab habituali co-gnitione. Et hoc universaliter verum est de omni, quod a nobis intelligitur sive per es-sentiam videatur, sive per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelli-gendi, unde etiam, quando mens intelligit se ipsam, ejus conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis.

« Præterea est hæc sententia expressa divi Augustini, lib. XIV *De Trinitate*, ubi tractans principio, cap. 16, illa verba Pauli, *Ephes.* ., 23 : *Renovamini in novitate mentis vestræ*, se addit : *Ut incipiat illa imago* (utique quæ est in mente nostra) *ab illo reformari, a quo formata est.* Subditque, in c. 17, hanc refor-mationem paulatim fieri in hac vita, donec perficiatur in gloria. Unde concludit : *In hac ipsa imagine tunc perfecta erit Dei simili-tudo, quando Dei perfecta erit visio, de qua ait apostolus Paulus : « Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. »* (*I Cor.* XIII, 12.) *Et apostolus Joannes : « Cum apparuerit, similes ei erimus, videbimus eum sicuti est. »* (*I Joan.* III, 2.) *Hinc apparet tunc in illa imagine Dei fieri perfectam similitudinem, quando ejus plenam ceperit visionem.* Sentit ergo in beatis fieri quamdam perfectam similitudinem Dei, hanc fieri per visionem tanquam verbum, quod per illam actionem fit. Quod apertis-sime declaravit idem Augustinus lib. XV *De Trinitate*, c. 16, ubi prius sic inquit : *Cogi-tatio nostra perveniens ad id quod scimus, quæ inde formata, verbum nostrum verum est.* [illegible] postea verbum divinum non dici [illegible] cogitationem, quia non est mutabile, [illegible] imperfectionem cogitatio significat. Ac [illegible] subjungit : *Quamobrem cum tanta nunc in isto ænigmate dissimilitudo Dei, et [illegible] Dei, quia tamen nonnulla similitudo [illegible] erta est, illud quoque fatendum est, quod [illegible] eum similes ei erimus, quando videbi-[illegible] eum sicuti est, quod utique qui dixerit, [illegible] procul dubio, quæ nunc est, dissimilitu-[illegible] attendit, nec tunc natura illi erimus [illegible] ales. Semper enim natura minor est fa-[illegible] nte, quæ facta est, at tunc quidem verbum [illegible] strum non erit falsum, quia neque mentie-[illegible] r, neque fallemur.* Ecce perfectam illam similitudinem ponit in verbo, *quod ibi for-[illegible] ur*, et in quo *non sunt volubiles cogita-[illegible] es*, ut ibidem subjungit. Et de eodem [illegible] e verbo loquitur Augustinus licet gene-[illegible] us etiam extendat sermonem lib. IX *De [illegible] it.*, c. 7. *In illa æterna veritate formam [illegible] ndum quam sumus, vel aliquid recta ra-[illegible] e operamur, visu mentis conspicimus. [illegible] e inde conceptam rerum veracem notitiam [illegible] asi verbum apud nos habemus, et di-[illegible] lo intus gignimus, nec a nobis nascendo [illegible] edit.* Ipsa ergo notitia mente concepta [illegible] verbum, quis autem neget, qui æter-[illegible] a veritatem vident in se ipsa, habere in [illegible] atibus suis conceptam illius veritatis no-[illegible] am ; habent ergo verbum. Unde inferius [illegible] 0 et 11, generaliter ait : *Habere animum nonnullam speciei notæ similitudinem, et om-nem notitiam esse similitudinem.* Unde sic concludit : *Quocirca in quantum Deum novi-mus similes sumus, sed non ad æqualitatem similem quia non tantum eum novimus, quan-tum ipse sit.* Ergo eo modo, quo beati vident Deum sicuti est, habent in se notitiam illius similem illi, quæ est verbum.

« Ratione argumentor, quia visio beatifica est qualitas ab intellectu creato producta, ut per eam formaliter constituatur intelli-gens, ergo est verbum creatum illius ob-jecti, quod per illam qualitatem videtur, id est, ipsius Dei, prout in se est. An-tecedens constat ex præcedenti capite : ostendimus enim, visionem esse quid factum ab intellectu, quod si factum est, creatura est, et non est substantia, ut per se constat, ergo accidens, ergo qualitas facta ab intel-lectu. Dicunt aliqui non esse qualitatem, sed puram actionem, quod significat Ca-preolus supra, et ea ratione ait non esse similitudinem. Sed profecto si actio realis intervenit in visione Dei, necesse est actio-nem illam habere terminum, quia intelligi non potest productio, quin productum ali-quid illi respondeat, ut disput. 48 *Metaphys.*, sect. 2, ostendi. Et hac ratione doctores communiter docent, actus immanentes esse qualitates, ut patet etiam ex Capreolo in 2, dist. 1, quæst. 2, art. 3 ad 2; Cajetano I part., quæst. 79, art. 2; Ferrario II *Contra gentes*, c. 9 et 82; Hervæo, quodlib. 2, quæst. 8; Scoto in quodlib 4, quæst. 8; Du-rando in 4, dist. 27, quæst. 2. Et videri possunt dicta in *Metaphys.* disput. 42, sect. 5, ad finem. Et ratio breviter est, quia si actus mentis non fit per actionem, non potest esse nisi qualitas, si autem fit per actionem, actio illa debet terminari ad qua-litatem, et illa est, quæ ultimate perficit, et actuat potentiam, quæ illam produxit, in quo completur ratio, et effectus formalis actus immanentis. Hæc ergo qualitas ne-cessaria etiam est in mentibus beatorum. Jam ergo probatur consequentia. Primo, quia verbum nostræ mentis nihil aliud est, quam internus terminus illius actionis intellectualis, per quam intelligimus, sed in videntibus Deum est actio realis intel-lectus, per quam intelligunt, et illa habet suum terminum internum, ergo ille termi-nus est verbum. Secundo quia illa qualitas, ad quam terminatur illa actio, est conceptus, et notitia mentis, ergo est similitudo objecti cogniti, juxta doctrinam Augustini locis citatis, et Anselmi in *Monologio*, cap. 31, ergo est verbum.

« Respondent Thomistæ aliud esse intel-lectionem, aliud verbum, et verbum esse similitudinem, non autem intellectionem, licet interdum ita vocetur, vel quia tendit ad producendam similitudinem, vel quia procedit ab specie, et ita quando separatur intellectio a verbo (ut in beatis juxta eorum sententiam) tunc intellectionem non esse similitudinem. Sed contra, primo, nam si per intellectionem intelligant qualitatem aliquam intellectus distinctam a verbo (ut

significant) multiplicant res sine fundamento, et contra doctrinam Augustini locis citatis, et explicare non possunt, quos formales effectus distinctos habeant illæ qualitates, vel ad quid multiplicentur. Si vero per intellectionem intelligant veram actionem de genere actionis, et illam distinguant a verbo, út a termino, vera est distinctio secundum rationem formalem, sic autem tam impossibile est esse intellectionem sine verbo, quam esse actionem sine termino. Impossibile est etiam, quin sicut verbum est quædam similitudo facta, seu producta, ita intellectio sit assimilatio quædam, seu similitudo in fieri. Denique si intellectio beatorum circa Deum non esset similitudo repræsentativa mentaliter, profecto nec esset notitia, nec cognitio, quia de ratione notitiæ, et cognitionis est, ut sit similitudo, ut expresse docent Augustinus et Anselmus supra. Unde non redderet formaliter intelligentem intellectum beati, quia non faceret illi rem aliquo modo præsentem. Quapropter intelligi non posset, quid deserviret actio illa ad intelligendum Deum, si nec repræsentaret Deum, nec terminaretur ad qualitatem repræsentantem formaliter Deum intellectui, quia nullo modo faceret Deum præsentem intellectui. Est ergo in illa visione qualitas producta ab intellectu, qua informatus habet Deum intellectualiter præsentem, ergo est illa qualitas repræsentans intentionaliter, Deum actualiter, et formaliter tanquam cognitio ejus, talis autem qualitas est verbum.

« Unde ulterius dico secundo, non solum de facto videre beatos Deum per verbum creatum, sed etiam impossibile esse de potentia absoluta, quin aliter videatur Deus ab intellectu creato. Hæc assertio sequitur aperte ex præcedenti, et probationibus ejus. Nam in primis suppono, fieri non posse de potentia absoluta, ut intellectus creatus videat Deum, per visionem increatam. Necesse ergo est, ut videat per actionem creatam, imo et elicitam ab ipso intellectu creato, ut supra dictum est. Sed impossibile est etiam de potentia absoluta actionem esse sine intrinseco termino, ut calefactionem sine calore, ut ex *Metaphys.* constat, ergo impossibile est, actionem creatam videndi Deum esse sine proportionato termino, qui terminus est verbum creatum, ut ostensum est; vel aliter impossibile est intellectum creatum constitui formaliter actu videntem Deum sine forma creata, cujus formalis effectus sit constituere actu intelligentem, sed forma illa essentialiter est verbum, ergo. Probatur minor quia illa forma est qualitas producta ab intellectu, et informans illum et ex vi suæ informationis faciens illi actualiter præsentem rem intellectam, quod autem tale est essentialiter est verbum creatum. Nec video quid responderi possit, nisi novæ vocum significationes, aut novæ proprietates verbi fingantur.

« Ad primum ergo argumentum ex Aristotele sumptum, respondemus beatitudinem formalem dici operationem, non quia non sit vera qualitas informans intellectum, nam si operatio dicit actionem, quomodo erit sine termino? Dicitur ergo operatio, quia est talis qualitas, quæ non potest informare potentiam nisi elicientem, seu efficientem illam, nec durare, nisi quatenus durat ipsamet actio. Ad secundum respondetur, actionem propriam quæ in visione beatifica intervenit, immediate tendere ad verbum creatum, ut ad rem productam, ad Deum vero ut ad objectum, quia ad illum tendit, ut ad rem cognoscendam, non ad suum terminum. Tamen actio, ut sic, non unit intellectum perfecte illi objecto, quia tantum est via ad unionem, at vero verbum ipsum, seu actus intelligendi in facto esse, unit mentem Deo immediate, ut objecto suo primario, et unit perfecte, quia in facto esse, ac permanenter. Ad tertium falsum est assumptum, quia verbum creatum non est necessarium propter aliquam imperfectionem ex parte objecti intelligendi, nec propter absentiam objecti quasi localem, nec propter carentiam exsistentiæ, vel aliquid simile, sed præcise propter imperfectionem, et conditionem naturalem talis potentiæ, quæ quatenus potentialis est, indiget propria forma qua in actum redigatur; quatenus vero vitalis est, indiget forma a se producta, et quatenus intellectiva, seu cognoscitiva est, indiget forma repræsentativa, et hæc vocatur verbum : maxime in intellectu. Nam in omni potentia cognoscitiva proportionalis forma, quæ sit terminus internæ actionis, et [illegible] modo repræsentans, necessaria est, ut ex doctrina de anima constat.

« Quartum argumentum postulat [illegible] tractanda duobus capitibus sequentibus, ideo in eorum discursu melius dissolvetur. Et ibi etiam de testimoniis D. Thomæ quid dicemus : est enim difficile in hac materia intelligere mentem ejus.

« Caput XII. — *An videatur Deus per speciem creatam.*

« Non est sermo de specie naturali, seu connaturali intellectui creato, sic enim certum est; sicut actus visionis supernaturalis est, ita ad illum eliciendum non posse sufficere naturalem speciem. Quo sensu [illegible] dixit Capreolus, in 4, dist. 49, quæst. [illegible] art. 3, ad 8, Aureoli contra secundam conclusionem, in hoc negotio videndi Deum nullas partes habere intellectum agentem, cum ad videndum Deum non sit abstrahenda species aliqua intelligibilis, quod est munus intellectus agentis. Imo etiam in angelis, et animabus separatis licet intelligibiles species non acquirant per actionem intellectus agentis, sed a Deo eis donentur, nihilominus nulla in eis potest dari species ordinis naturalis, eisve secundum capacitatem naturalem aliquo modo debita, qua Deum videre possint. Quia non magis potest esse debitus actus primus, quam secundus, cum ejusdem ordinis esse debeant, quod etiam ex dicendis a fortiori constabit. Est ergo difficultas de specie aliqua creata, quæ sit supernaturalis, ac divini ordinis. Ac subinde per se infusa respectu omnis creaturæ possibilis

« In hac ergo quæstione multi theologi ecuerunt visionem claram Dei proxime eri per creatam speciem Dei, prius natura ıfusam intellectui beati. Hujus sententiæ idetur fuisse Aureolus, ut refert Capreolus, , dist. 49, quæst. 5, art. 2, et supposito uod visio fiat ab intellectu, eam putat proibiliorem Richardus, in 3, dist. 14, art. quæst. 3, et in 4, dist. 49, art. 3, quæst. ubi refert alios etiam hoc sensisse. Quosım vero dixisse, etiam si detur hæc ›ecies, simul necessarium esse concursum sentiæ divinæ, non solum ut primæ causæ omni ordine rerum, sed etiam ut objecti tu intelligibilis, quem dicendi modum fert etiam Marsilius, in 3, quæst. 10, t. 2. Sed eum merito rejiciunt, quia surflue multiplicat principia intelligendi ex rte objecti, et auget, ac congerit difficul‑les omnium opinionum sine ulla necessiıe. Denique Scotus, in 4, dist. 49, quæst. , licet expresse non dicat, Deum videri r speciem, dicit tamen, rationes, quibus obari solet non dari talem speciem, nihil obare. Duobus autem modis solet affirmari, confirmari hæc opinio, primo quia imeat contradictionem, fieri visionem Dei ıe tali specie, secundo quia licet non plicet de facto, asserendum non est ita ri.

« Priori ergo modo probatur hæc sententia, ia tota necessitas speciei est, ut constiıt intellectum in actu primo ad efficienm visionem, eamque simul cum illo iciat, non potest autem Deus supplere rse ipsum hoc munus speciei intelligibilis, go. Probatur minor. Primo, quia constiıere intellectum in actu primo convenit eciei in genere causæ formalis, quam eus supplere non potest, nec per seipsum test uniri intellectui, quia non potest tribuere esse increatum. Secundo etiam oad efficientiam non videtur suppleri sse species a Deo per modum objecti elligibilis quia oportebit Deum efficere extra immediate per suam substantiam atenus est quædam entitas actu intelliilis, quia ut efficiat per modum objecti artet, ut sicut per suam substantiam mediate terminat actum videndi, ita per ndem illum efficiat. Hoc autem esse imsibile probatur, quia Deus ad extra nihil ratur immediate, nisi per voluntatem, omnipotentiam suam. Confirmatur quom alias efficientia illa non solum esset essentiæ Dei ratione absolutæ entitatis, etiam a relationibus divinis secundum prias rationes earum, quia illæ ut tales, ıt objecta actu intelligibilia, intime præıtia intellectui per se ipsa, sed hæc est a ratio, quare essentia Dei dicitur conrere immediate per modum objecti actu elligibilis, ergo idem dicendum erit de ationibus. Consequens autem videtur urdum ; tum quia efficientia Trinitatis tiris est, semper ergo agunt personæ id, quod commune est, non per id d est proprium, alioqui efficientia aliqua nveniret uni personæ, quæ non esset communis omnibus. Confirmatur, quia jam aliquis effectus creatus per se procederet a Deo, ut trinus est ; et ita per illum posset cognosci Trinitas, ut Trinitas est. Denique illa efficientia relationis, ut relatio est, vel esset suprema et independens, vel dependens a generali concursu primæ causæ. Hoc secundum repugnat perfectioni divinæ nec primum etiam dici potest, quia nulla est operatio ad extra, quæ per se primo non procedat, et pendeat a Deo, ut Deus est.

« Dicetur fortasse, saltem posse Deum, ut supremum agens, per se ipsum supplere vicem speciei intelligibilis, quia præcipue est necessaria propter efficientiam, quæ efficientia, ut est ab specie non est vitalis, et ideo suppleri potest a Deo. Contra hoc vero probatur dicta sententia posteriori modo, nimirum, non esse asserendum, ita de facto fieri, licet non implicet. Quia connaturale non est ipsi visioni, illa autem visio debet fieri connaturali modo, quantum ex parte illius fieri possit, licet respectu hominis fiat supernaturali modo. Quod autem ille modus non sit connaturalis, patet, quia modus videndi connaturalis est per speciem objecti, ut in visu corporali, licet posset Deus facere, ut videat sine specie, tamen modus non esset connaturalis. Quæ ratio etiam probare videtur, quod licet daremus non implicare contradictionem Deum influere in illam visionem per seipsum, ut objectum intelligibile ; nihilominus non esset asserendum, nunc ita fieri, quia non esset modus connaturalis, nec consentaneus ordinariæ providentiæ, quæ postulat, ut quæ Deus potest facere per intrinseca principia, seu formas, seu qualitates, non faciat per seipsum, sed per formam accommodatam, tanquam per secundam causam seu proximam. Et confirmatur, quia illa efficientia visionis beatæ a Deo, ut ab objecto non est naturalis, id est necessaria, sed voluntaria, et libera ; ergo non debet esse immediate per substantiam ejus, quia tunc solum operatur immediate substantia, ut substantia, vel tanquam objectum intelligibile, quando operatur naturaliter, quatenus est, et non quatenus vult, operatur autem quatenus vult influendo per voluntatem, ergo ut actio fiat connaturali modo, debet Deus per suam voluntatem influere speciem, non vero actum ipsum videndi.

« Nihilominus contraria sententia est expresse D. Thomæ et communis Thomistarum, communiorque theologorum, quos sequenti capite commodius referam : eamque censeo omnino veram. Ut tamen illam confirmem, et declarem, necessarium judico prius explicare munus, et necessitatem speciei intelligibilis, et officia, quæ illi tribuuntur. Nam licet hoc philosophorum sit proprium : tamen hic necessarium est attingere id, quod est præsentis quæstionis fundamentum. Præsertim quia nonnulli theologi circa quæstionem hanc multa dicant de specie intelligibili. Sex ergo illi tribuuntur : *Inhærere intellectui, constituere illum in actu primo,*

seu informare illum, unire objectum potentiæ, efficere actum intelligendi, repræsentare objectum, et determinare potentiam ad talem speciem actus.

« Circa primum frequenter Thomistæ dicunt, inhærere, per accidens convenire speciei intelligibili, quia accidentarium illi est, quod sit accidens : per se vero solum requirit unionem cum intellectu in esse intelligibili. Sed advertendum est, aliud esse loqui de specie, aliud de objecto intelligibili, nam objecto ut sic accidentarium est conjungi cum potentia mediante aliqua re inhærente intellectui, quia de se tale objectum non habet, quod sit accidens, et si possit per se conjungi intellectui ad efficiendum actum intelligendi, non id faciet medio accidente, sed potius per se melius efficiet, quam per instrumentum. At vero species intelligibilis proprie significat aliquid distinctum ab objecto, quod sit veluti semen, seu instrumentum ejus, datum potentiæ cognoscendi ad supplendam vicem objecti, quando ipsum per se non potest adesse potentiæ, et per se efficere cum illa. Et hujusmodi species semper est accidens, neque aliter intelligi, nec fieri potest, et ideo speciei proprie dictæ, quatenus ab objecto distinguitur, per se convenit inhærere. Quamvis in ipsa specie distingui possit entitas, seu esse ejus, et finis, seu efficacia ejus : priori enim modo per se illi convenit inhærere : posteriori consideratione dici potest per accidens, quia finis speciei est, ut coefficiat cum intellectu, unde si cum sola existentia cum intima præsentia ad intellectum, intelligatur sufficiens ad efficiendum, accidentarium est, quod inhæreat. Quod sensu recte Scotus, in 1, dist. 3, quæst. 7, dixit, quod speciei quatenus est causa partialis, accidit actuare, seu inhærere.

« Circa secundum scilicet, constituere in actu intellectum, Cajetanus, I part., quæst. 12, art. 1, dicit, speciem non solum constituere formaliter intellectum in actu primo, sed etiam in actu secundo, non tamen ut principium efficiens, sed ut formam informantem, non quia ipsa sit actus secundus, sed quia comparatur ad actum secundum, sicut forma ad esse : additque divinam essentiam eodem modo constituere intellectum formaliter in ordine ad visionem sui, et ad illam comparari, sicut formam ad esse, quamvis non informet proprie, sed altiori modo uniatur. Hæc vero doctrina est falsa, et intelligi non potest. Suppono enim actum cognoscendi esse qualitatem, et formam distinctam ab specie : quantum est ex se, separabilem ab illa, ita ut possit species conservari cum toto effectu formali, absque actuali cognitione. Quibus suppositis facile est intelligere, impossibile esse actum intelligendi esse ab specie, ut esse a forma, quia neque esse, quod dat forma, est separabile ab ipsa informante, imo nec est distinctum ab ipsa ; nec etiam una qualitas potest esse formalis effectus alterius distinctæ. Porro impossibilius est, quod de essentia divina dicitur, quia actus videndi Deum est forma creata, quomodo ergo potest esse formaliter a forma, seu natura increata? Item quia si essentia divina aliquo modo potest constituere intellectum in actu formaliter : ergo formaliter debet illi dare aliquod esse, ergo dabit esse increatum, nam forma non dat formaliter aliud esse, nisi quod ipsa est, seu quod in se habet. Consequens autem est plane falsum, ut patebit etiam ex dicendis. Dicendum est ergo, speciem non constituere formaliter intellectum in actu secundo, sed proxime in actu primo, solumque comparari ad actum secundum, tanquam principium efficiens ejus, ut jam ostendimus. Hæc autem constitutio intellectus in actu primo potest intelligi, aut per propriam informationem, et hoc convenit speciei, quatenus accidens est, aut per quamcunque aliam unionem, seu conjunctionem ad efficiendum, et hoc est per se necessarium in objecto intelligibili, seu in specie, quatenus supplet vicem ejus. Atque hinc ortum habuit vulgaris illa distinctio in hac materia de duplici modo actuandi potentiam, in esse reali, vel intelligibili, de qua statim dicam. »

« Circa tertium de unione objecti cum potentia, media specie notandum est, quod paulo ante dixi, aliud esse loqui de objecto, aliud de specie; nam objectum per se, et secundum se non postulat uniri cum potentia per modum formæ proprie actuantis, et informantis illam. Dico autem per se, nam aliquando contingit objectum, quod intelligitur, esse actum, vel habitum ipsius intellectus, qui unitur potentiæ proprie, per modum formæ. Sed hoc convenit illi, quatenus est qualitas mentalis non per se, et præcise, quia objectum intelligibile actu est. Unde potest dari aliquod objectum hujusmodi, quod sit substantia, vel res alia extrinseca intellectui, quæ ex se non habet informare intellectum. Quando ergo res potest aliter per se ipsam conjungi intellectui in ratione objecti intelligibilis, non oportet illam unionem esse per modum formæ proprie informantis, sed per modum principii juvantis intellectum ad intelligendum.

« Atque ita est intelligendus D. Thomas, I part., quæst. 12, art. 2, ad 3 ; et in *Contra gentes*, cap. 51. Quamvis Cajetanus et Thomistæ longe aliter videantur hoc explicare. Distinguunt enim duplicem unionem, seu informationem, seu duplicem actuandi modum, scilicet in esse reali, vel in esse intelligibili, dicentes objectum ipsum verbi gratia essentiam divinam, si per se conjungatur potentiæ, quamvis non uniatur illi per modum formæ naturalis in esse reali, tamen necessario debere uniri in esse intelligibili, ita ut vere constituat intellectum in actu primo per modum formæ intelligibilis. Sed interrogo, quæ, vel qualis sit unio hæc in esse intelligibili, aut enim est vera, et formalis, et realis unio, quæ ordine naturæ antecedit inter potentiam, et objectum ante actum intelligendi, vel non. Si dicatur hoc secundum tollitur quæstio, quia si non est realis unio, nihil esse potest præter

id, quod diximus : sic enim uniri in esse intelligibili, nihil aliud erit, quam simul conjungi, tanquam duo principia subordinata ad efficiendum unum actum intelligendi.

« Si vero dicatur primum, impugnari potest, tum quia nova unio realis non est sine novo modo, vel mutatione reali in altero extremorum, hic vero neque in essentia divina hoc reperiri potest, ut per se constat, neque in intellectu, ut ipsi fatentur, nam præter lumen gloriæ nulla alia mutatio, vel modus ponitur in intellectu in actu primo, et quatenus antecedit visionem, nec facile potest fingi, aut explicari talis modus. Deinde, quia omnis unio realis terminatur ad unum reale compositum, ex intellectu vero, et essentia divina non componitur unum ens reale, quia neque una substantia, neque unum accidens, neque unum aliquod esse, neque divina essentia communicat suum esse increatum intellectui, neque e contrario. Denique, unio realis inter duo non intelligitur sine aliqua vel causalitate mutua, vel saltem dependentia reali in exsistendo, vel subsistendo : nihil autem horum reperitur inter essentiam divinam, et intellectum. Igitur, si contingat objectum per se conjungi potentiæ ad causandam intellectionem sui, tota illa conjunctio intelligi debet in ordine ad efficientiam; ergo solum potest ibi intelligi intima propinquitas, et in distantia entitatum, inter objectum et potentiam, cum subordinatione ad agendum eumdem actum. Et tunc dicitur constitui in actu primo intellectus per ipsum objectum sibi unitum, non quia proprie objectum actuet, vel informet, seu constituat intellectum in aliquo vero, et reali esse, sed solum quia ita assistit intellectui, ut compleat activitatem ejus, et sufficienter illum determinet ad talem actionem. At vero quando objectum unitur potentiæ per speciem, ipsa quidem species vere unitur, ut forma informans, objectum vero per eam unitur potentiæ tanquam agens per semen suum, vel per instrumentum, sicut movens unitur mobili per impetum, vel generans passo per semen, quæ unio non est aliquid distinctum ab ipsa specie, ejusque efficacitate.

« Circa quartum de efficacia est longa quæstio inter philosophos : ego autem suppono id quod probabilius est, speciem ... ut cum intellectu efficiat intellectionem loco objecti, quia seclusa hac efficientia nulla probabilis ratio, vel necessitas fingi potest ad ponendas has species. De qua re ... potest D. Thomas, supra, I part., quæst. ... art. 1; et I *Contra gentes*, c. 51, et ... sequentibus; Scotus in 1, dist. 3, quæst. ... et in *Quodlib.*, quæst. 15; Albertus, in *Summa de homine*, part. II, tract. *De sensibus*, Capreolus in 1, dist. 33, quæst. 1, conclus. ... et ad argumenta contra illam. Et videtur ... sententia Augustini lib. IX *De Trinit.*, ... 12, dicente, ab objecto et potentia oriri ... cognitionem.

« Circa quintum de repræsentatione solum nunc dico, hanc repræsentationem non esse ita concipiendam, vel fingendam, ac si in specie ipsa esset similitudo aliqua formalis, vel imago depicta ipsius objecti. Quia hoc nec potest concipi sine convenientia aliqua, et unitate formali, ut de verbo postea dicam, neque hic est ulla necessitas hoc fingendi, tum quia species solum est veluti semen, et instrumentum, in quo sufficit virtualis assimilatio : tum etiam quia tota vis repræsentandi in specie ponitur propter actum secundum, neque aliunde colligi potest, neque nos experimur illam, nisi in ipso actu secundo; ergo non est necesse esse majorem similitudinem, vel repræsentationem in specie, quam in ipso actu. Quod optime vidit Scotus loco citato, et Ferrarius, I *Contra gentes*, cap. 53. Unde quod Paludius, et aliqui Thomistæ dicunt, actum non repræsentare, sed supponere præsentiam objecti per speciem factam, et tendere in objectum repræsentatum per speciem, non recte dictum est, quia intentionalis repræsentatio, quæ potest esse in mente, proprie, et actualiter est in ipso actu ut ipsa etiam experientia docet; nam cessante actu nullam effigiem, vel idolum objecti experimur in anima, unde si aliquo modo experimur, species maxime est, quia postquam cessamus ab intelligendo, possumus iterum actum formare, et repræsentare objectum ex vi interni principii conservati in animo, quod est signum aliquod, semen ejus relictum esse in mente, quod est principium illius actualis repræsentationis. Hæc igitur repræsentatio fit in genere causæ formalis per ipsummet actum, species vero solum dicitur repræsentare, quatenus est principium constituens intellectum in actu ad efficiendam hujusmodi actualem repræsentationem.

« Circa sextum, quod est determinare potentiam, facile ex dictis intelligitur, hanc determinationem in actu primo esse, aut per modum principii formalis, et informantis, si fiat per propriam speciem, aut per modum comprincipii complentis activitatem ad talem speciem actus, et hac ratione quasi specificantis ex parte principii. Non vero proprie ex parte termini, quia species impressa non comparatur per modum objecti terminativi, in quo fiat visio, ut suppono ex libris *De anima*. Unde etiam species non determinat potentiam in aliquo alio genere causæ, ut patet discurrendo per singula.

« His positis, dico primo : Non implicat contradictionem, divinam essentiam, per se ipsam, ut objectum intelligibile uniri intellectibus beatorum ad efficiendam immediate visionem beatam, absque interventu speciei intelligibilis impressæ. Hæc assertio, ut dixi, est D. Thomæ, et communis, et in illam inclinat Scotus, 2, dist. 3, quæst. 9. Hæc autem assertio non solum est ita intelligenda, ut hoc non repugnet fieri multiplicando miracula, et supplendo per omnipotentiam omnem efficientiam objecti et speciei, hoc enim facillime ostendi posset, ut ex dicendis patebit, non est tamen satis ad id, quod intendimus. Intelligitur ergo

essertio quod hoc non repugnet fieri, servato alioqui connaturali ordine concipiendi verbum mentis ex objecto et potentia. Sic ergo probatur hæc sententia a D. Thoma, quia divina substantia est objectum maxime intelligibile in actu, et in illo ordine est actus purissimus, absque ulla admistione potentiæ, ergo potest per se ipsum uniri intellectui ad intellectionem sui, ergo non est simpliciter necessaria species creata, quia hæc tantum requiri solet propter absentiam, vel impotentiam objecti intelligibilis. Secundo declaratur, quia nulla est repugnantia; aut enim oriretur ex causalitate formali, quam species, seu objectum habere debet circa intellectum, constituendo illam in actu primo, aut ex causalitate effectiva, sed ex neutro capite oritur, ergo.

« Circa priorem partem multa dicunt Thomistæ de unione essentiæ divinæ cum intellectu in esse intelligibili, ratione cujus potest supplere illud munus speciei absque propria et formali causalitate, per aliud genus ineffabilis unionis : sed, ut supra dixi, hic non potest intelligi alia unio, nisi conjunctio duorum principiorum, et sufficiens subordinatio ad eumdem actum efficiendum : neque est aliquid, quod nos cogat ad aliam unionem asserendam. Neque enim hæc ineffabilia mysteria asserenda sunt, sine fundamento cogente. Diximus enim supra actualitatem, seu determinationem potentiæ ab objecto per accidens, seu per occasionem, ut sic dicam, fieri per inhæsionem, aut veram informationem, quia per se solum requiritur concursus objecti sufficienter applicati. Quod exemplo videre licet in angelo cognoscente seipsum, per suam substantiam (quam opinionem nunc suppono ut probabiliorem; nec enim omnia exempla probanda ubique sunt, præsertim, cum constet saltem esse probabile); ibi ergo substantia angeli se intelligentis sufficienter determinat intellectum ejus, et dici potest constituere illum in actu primo ad intelligendum, non formaliter actuando illum, sed complendo eum illo unum principium proximum totale actionis.

« Dices : Quamvis substantia non inhæreat intellectui angeli, tamen intellectus inhæret substantiæ, et ex hoc capite intelligi potest inter ea unio sufficiens ad intellectionem; at vero in præsenti, nec Deus inest intellectui beati, neque e contrario. Respondetur illam inhæsionem non esse necessariam ad efficientiam ut sic. Sed in creatura fortasse est necessaria aliqua similis conjunctio, propter imperfectionem ejus, ut possint illa duo principia esse subordinata, et per se conjuncta in ordine ad eamdem actionem. At vero Deo tribuendum est id, quod est perfectionis in creatura, seclusis imperfectionibus, concurrere autem ad actum intelligendi per modum objecti intelligibilis, et per se adesse potentiæ, et subordinare illam sibi in ordine ad eumdem effectum; totum hoc est perfectionis, et potest recte intelligi sine imperfectione inhærentiæ, vel informationis, ergo ex hoc capite hoc non repugnat. Et hanc doctrinam insinuavit Cajetanus, 1 part., quæst. 12, art. 2, in quadam prima solutione, quamvis illam non probet, eam tamen videntur sequi Sotus et Ferrariensis et illi etiam favet Scotus in 4, dist. 3, quæst. 6, quamvis eam impugnet Cajetanus, 1 part., quæst. 79, art. 2.

« Circa secundum caput *De efficientia*, varia etiam dicunt Thomistæ : nam quidam eorum licet affirment Deum supplere vicem speciei, nihilominus negant Deum posse supplere, et conferre illam efficientiam, quam solet dare species intelligibilis, quia in tali efficientia species est veluti instrumentum intellectus, qui illa utitur. At vero essentia Dei non potest hoc modo subjici, seu subordinari intellectui, ut ita dicam, esset enim magna imperfectio. Et ideo hi auctores dicunt essentiam divinam supplere vicem speciei, quantum ad unionem objecti cum potentia, non vero quantum ad efficientiam : sed hanc totam tribuunt lumini gloriæ, quod tamen negant esse speciem intelligibilem Dei. Sed hanc doctrinam existimo D. Thomæ contrariam et involventem repugnantiam. Primum patet, nam D. Thomas, 1 part., quæst. 12, art. 2, ad ultimum; et in *Contra gentes*, cap. 15; et in 4, dist. 49, quæst. 2, art. 2 ad 8, et in corpore docet, essentiam divinam esse, quod beatus intelligit, et quo intelligit, et supplere totam rationem speciei, quoad omnem concursum objecti. Secundum patet, quia seclusa efficientia nulla relinquitur necessaria unio objecti cum potentia, quæ ad intellectionem conferat per modum actus primi. Quia ut ostendimus, unio formalis ibi nulla est, sed tantum potest intelligi conjunctio quædam in ordine ad eamdem actionem. Item quia objectum duplicem habitudinem potest habere ad actum, scilicet principii et termini, sed ablata autem efficientia, excluditur habitudo principii, et consequenter ratione illius non est necessaria unio, neque quoad hoc, est aliquid, in quo objectum suppleat rationem speciei. Habitudo autem termini, neque convenit speciei intelligibili, ut sic, neque per se requirit unionem, sed solum quod objectum in se, et prout in se est, videatur. Ergo repugnat dicere, quod essentia divina nihil efficiat ut objectum, et quod uniatur potentiæ ad supplendam vicem speciei.

« Præterea repugnat etiam dicere hanc totam efficientiam convenire lumini, et illud non esse speciem, vel saltem habere vicem ejus : nam per speciem solum intelligimus quamdam qualitatem, quæ præbet potentiæ activitatem quamdam ad actum, necessariam ex parte objecti. Item quia hæc activitas objecti necessaria est in actu intelligendi ut sic; ergo etiam in visione beata; ergo si Deus non præbet illam per seipsum, sed per qualitatem, quam per modum actus primi ad hoc munus substituit, quæ qualitas est ipsum lumen, necesse est fateri ipsum lumen esse speciem, quia est veluti semen, seu instrumentum objecti ad actum efficiendum

dum; ergò repugnantia est negare speciem creatam, et hoc munus tribuere lumini.

« Alii ergo concedunt, Deum per se efficere hujusmodi actum, non tamen immediate per substantiam suam tanquam objectum actu intelligibile, sed per voluntatem, vel infinitam potentiam, qua operatur alios affectus. Sed licet verum sit, Deum posse hoc modo supplere efficientiam objecti non solum in intellectu respectu visionis suæ, sed etiam respectu aliorum objectorum, imo etiam in sensibus, quia Deus ut prima causa potest supplere efficientias causarum secundarum, ubi non involvitur specialis repugnantia, quæ hic nulla apparet. Nihilominus hoc in præsenti non sufficit, quia ille modus operandi Dei, et supplendi efficientiam objecti, et miraculosus est, et præter naturam rerum. Quia ex natura rei objectum esse debet causa proxima actus, per se, vel per speciem; ergo si Deus ut objectum non posset per se influere, deberet infundere speciem, ut actus connaturali modo fieret. Sicut infra etiam dicemus posse Deum ut causam supremam supplere efficientiam luminis, et nihilominus lumen esse necessarium ad connaturalem modum agendi.

« Dicendum ergo est præter concursum Dei, ut causæ primæ, posse etiam influere in actum videndi per modum principii proximi connaturalis illi actui ex parte objecti, et hanc efficientiam dari immediate per substantiam divinam, libere applicatam per voluntatem. Probatur, quia Deus est perfectissimum objectum intelligibile in actu, ergo convenit illi, quidquid est perfectionis in tali objecto, ergo et posse efficere visionem sui in ratione objecti, nam hoc perfectionis est; et nullam habet admistam imperfectionem Deo repugnantem. Minor propositio probatur, quia in efficientia ut sic, nulla est imperfectio, et ideo dicitur Deus posse supplere causam efficientem, quia hoc ex perfectione convenit. Nec vero in tali efficientia fingi potest specialis imperfectio. Quæ enim afferebatur, quod divina essentia subordinaretur in agendo intellectui creato, nulla est, species enim intelligibilis, quia est accidens intellectus, potest illi subordinari; objectum vero ipsum intelligibile, in quo illa virtus efficiendi est altiori modo, non est necesse, ut subordinetur intellectui, sed potius potest ipsum objectum habere subordinatum sibi; sicut angelus intelligens suam substantiam, habet sibi subordinatam vim intellectivam. Maxime quia in præsenti Deus, qui videtur, est principalis auctor hujus visionis, et utitur intellectu creato tanquam instrumento, cui conjungit substantiam suam, tanquam objectum ad efficiendam visionem.

« Secundò dicendum est, videri Deum a beatis sine interventu speciei intelligibilis creatæ, Deo ipso proxime per suam substantiam concurrente. In hoc sequimur opinionem D. Thomæ fere communi theologorum consensu jam receptam; nam præter eos, qui putant, non posse dari talem speciem, quos in sequenti capite referam, eam tenent Alexander Alensis I part., quæst. 7, n. 2; et II part., quæst. 24, num. 1; Paludius, in 4, dist. 49, quæst. 1, art. 2, et ibidem Thomas de Argentino, et Marsilius in 3, quæst. 10, art. 2. Estque in scholis valde recepta. Rationem hujus assertionis multi ex eo sumunt, quod putant implicare contradictionem dari talem speciem creatam Dei, sed hoc habet dubitationem tractandam capite sequenti, a qua nunc abstrahendum est. Ratio ergo assertionis sumitur ex præcedenti, quia non oportet multiplicare principia, quæ non sunt necessaria juxta naturas rerum, sed ostensum est, posse Deum videri sine specie concurrente ipso per se tanquam objecto actui intelligibili, quod satis est, ut visio maxime fiat connaturali modo, ergo. Secundo species solum poni solet ad supplendam absentiam, vel impotentiam objecti, hic autem ad neutrum horum est necessaria. Responderi potest ex Scoto, quodlibet. 14, et in 2, dist. 3, quæst. 9, etiam dari speciem, ut actus sit in potestate intelligentis. Respondetur : si hoc intelligatur de potestate libera, non habere locum in hac visione, quæ non libere, sed necessario fit. Si autem intelligatur de potestate activa, satis habere absolute de potestate activa, satis habere intelligentem in sua potestate talem actum, si ex parte sua habeat sufficientem virtutem activam, et objectum per se satis conjunctum ad agendum. Præsertim in hac visione, in qua principalis virtus est in ipso Deo, qui est objectum talis visionis, ideoque ex natura rei necessario manat ab objectis, et potentia sufficienter elevata ad operandum, ut infra dicemus. Sed urgebis. Nam magis connaturale est, ut principium proximum operandi sit intrinsecum, et inhærens ipsi operanti, nam hæc est ratio, ob quam ponuntur habitus infusi. Respondetur, hoc esse verum de principio operandi, quod tenet se ex parte operantis, non vero de objecto ipso. Atque ita in præsenti, beatus, quatenus efficit visionem, habet principium agendi sibi inhærens, scilicet, intellectum, et lumen; objectum vero non est propria ratio agendi, a qua ipse beatus denominetur agens, seu activus, sed est veluti principium coefficiens, et coadjuvans, et ideo necesse non est, ut uniatur intellectui per aliquid ipsi inhærens.

« Hæc omnia clariora fient respondendo argumentis aliarum opinionum. Ad argumenta ergo priori loco posita responsum jam est, necessarium non esse, ut objectum intelligibile constituat potentiam in actu primo informando illam, sed per se assistendo, et conjungendo se illi, quando est tam perfectum, ut per se id facere possit. Item ostensum est, non repugnare divinæ omnipotentiæ per seipsam influere in actum ut objectum actu intelligibile. Quod vero quidam objiciunt, talem actionem futuram esse naturalem; et non liberam frivolum est, quia [illegible] efficientia subordinata est voluntati [illegible] sicut omnis alia effectio ad extra, et [illegible] est, ut sit libera, non elicitive [illegible] nostre loquamur), sed deno...

dum actus exterioris; nam etiam creatio est hoc modo libera, et non alio.

« In confirmatione petitur difficultas, an hæc efficientia sit tribuenda soli divinæ essentiæ, vel etiam relationibus, ut sic. Alicui videri potest probabile hoc posterius, propter argumentum ibi factum, et quia nullum inde videtur sequi inconveniens, quia cum una persona non possit videri sine alia, semper ille effectus ad extra erit indivisus, et communis omnibus, quod videtur sufficiens ad salvandum illud axioma : *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa.* Sed nihilominus non approbo hunc dicendi modum. Nam in primis constat, solum concursum divinæ essentiæ esse sufficientem ad efficiendam visionem omnium personarum, ut patet in ipsismet personis divinis. Nam Pater, verbi gratia, intuetur omnes personas, et tamen relationes Filii et Spiritus sancti non concurrunt ullo modo tanquam ratio, vel principium, per quod Pater videat, seu intelligat illas, ut est res certissima, sed sola sua substantia est Patri sufficiens ratio ad videndum omnia, ergo idem erit respectu visionis creatæ. Nam quod hæc fiat per efficientiam (quæ nulla est circa visionem increatam) nihil refert, quia hoc provenit ex perfectione visionis, et non tollit, quin ipsa substantia divina de se sit sufficiens ad manifestandum omnia. Et ratio est, quia in ipsa essentia virtute, et eminenter continentur relationes, tanquam in radice nostro modo loquendi, et ideo ipsa est sufficiens principium ad videndas illas, non est ergo necessaria efficientia ipsarum relationum per seipsas, sed solum quatenus includunt essentiam.

« Ex quo ulterius infero, hanc efficientiam non esse alio modo possibilem. Primo propter rationem factam, quia efficientia ad extra est indivisa, quod est verum non solum ratione effectus, quia semper est ab omnibus personis, sed etiam ratione effectionis et principii agendi, quod est semper unum et idem in omnibus personis, nam in hoc fundant omnes sancti illud axioma. Quia si relatio esset ratio agendi, quantum est ex parte sua, posset una efficere sine alia. Quod vero non possit videri una persona sine alia, id aliunde provenit. Unde esset quasi per accidens ad ipsam efficientiam, quia quantum est ex parte efficientiæ, nihil repugnaret. Secundo, quia divinis relationibus nihil est tribuendum, nisi quod est necessarium, et maxime connaturale; non est autem necessaria hæc efficientia, ut ostendi, neque etiam est connaturalis, quia proprius et connaturalis modus videndi divinas personas, est per essentiam earum, ita ut essentiale et primarium objectum illius visionis sit essentia, relationes vero consequenter cum illa videantur, sicut consequuntur illam. Ergo est etiam connaturale, ut sola essentia sit principium talis visionis, per quam ipsa primo, et consequenter reliqua videntur. Tertio addi potest, quod relatio, ut relatio non est activa; item quod substantia præcise, ut talis est non est ratio agendi, sed conditio, et ideo relationes divinæ præcise sumptæ, quatenus relationes sunt, sunt rationes subsistendi, non efficiendi.

« Ad aliam partem argumentorum jam fere responsum est. Negamus enim speciem creatam esse necessariam, ut visio illa fiat connaturali modo, quia species non est necessaria ex parte intelligentis, sed objecti. Quod autem alia objecta concurrant mediante specie, provenit ex eo, quod improportionata sunt, ut per se concurrant. Ubi autem objectum est aptum, et sufficienter conjunctum potentiæ magis connaturale est, ut per seipsum efficiat sui cognitionem, ut de angelis dictum est. Unde per hoc non excluditur, quin Deus efficiat illam visionem per causam secundam, et per formam illi inditam, necessariam ex parte ejus, ut jam dictum est, et in cap. 14 amplius explicabitur. Ad confirmationem vero dicendum est, elicitive (ut sic dicam) esse illam actionem ab essentia Dei quatenus est, imperative autem esse ab eadem, quatenus vult. Et priori ratione habet illa actio, quod sit naturalis quoad specificationem, quia supposito, quod vult Deus illo modo efficere cum tali intellectu, tali lumine disposito, talem sui imaginem expressam in illo, et cum illo imprimit. Est autem actio libera quoad exercitium, quia ex libera voluntate pendet.

« CAPUT XIII. — An de potentia absoluta possit videri Deus, prout est in se, per speciem creatam impressam ejusdem Dei, ab eodem infusam.

« Multi senserunt implicare contradictionem dari talem speciem. Et in hoc fundarunt resolutionem capitis præcedentis, ut ibi adnotavi. Hujus opinionis videtur fuisse D. Thomas I part., quæst. 12, art. 2, ubi licet non loquatur expresse de specie intelligibili impressa, negat tamen absolute Deum videri posse per similitudinem creatam, quod generalius est, et ideo inter ipsosmet Thomistas est varietas in sensu D. Thomæ explicando, quæ hoc loco breviter declarare non erit inutile : nam ad rem ipsam magis declarandam etiam confert. Triplex ergo similitudo potest in mente intelligi, per quam possit fieri cognitio alicujus rei, quas nominare possumus, impressa, expressa et objectiva, seu per modum actus primi, vel per modum actus secundi, vel per modum objecti, seu repræsentantem effective, formaliter, vel objective. Exemplum sensibile esse potest in visu : datur enim species impressa, datur etiam actus videndi, qui censetur etiam esse similitudo intentionalis. Et dicitur formaliter repræsentare, quia informando potentiam facit illi præsens objectum, et ideo dicitur etiam repræsentare in actu secundo, in quo differt ab specie impressa, quæ tantum effective, et de se in actu primo repræsentat. Conveniunt vero inter se, quod ipsa per se loquendo, et in cognitione directa, non videntur, quando per eas videtur objectum, quia non terminant visionem, sed altera est principium ejus, altera est ipsa visio. Præter has vero dari potest similitudo objectiva, ut in visu esse potest imago amici

exterius proposita ad intuendum in illa amicum. Quæ differt a præcedentibus, tum in genere repræsentationis et similitudinis, quia est per realem et naturalem convenientiam cum objecto remoto, quod non habent aliæ, tum etiam quia ipsa est immediate objectum quod videtur, et ideo dici solet medium cognitum, nam duæ priores similitudines incognitæ dicuntur, quia per illum actum non proprie cognoscuntur. Hæc igitur triplex similitudo potest in intellectu cogitari, nam species intelligibilis et actus etiam ibi necessaria sunt, ut suppono. Similitudo autem objectiva adhiberi etiam aliquando potest, licet per se non semper necessaria sit. Addere item possumus quartum genus similitudinis, quod dici potest per participationem et convenientiam in virtute intelligendi, cujus etiam meminit D. Thomas, in illo art. 2, et docet, hanc similitudinem creatam intercedere in visione. Eamque vocat lumen gloriæ. Sed nunc non agimus de hoc genere similitudinis per participationem luminis, quia non est similitudo repræsentativa, de qua nunc agimus, et de illa dicemus capite sequenti.

« Dicunt ergo aliqui, D. Thomam in illo articulo tantum voluisse excludere similitudinem objectivam a visione Dei, non vero impressam, vel expressam. Et potest hoc suaderi primo, quia solum excludit similitudinem ex parte rei visæ, et admittit illam ex parte potentiæ videntis. Secundo, ac præcipue, quia rationes, quas adducit, sunt efficaces ad excludendam objectivam similitudinem, ad probandum autem esse impossibilem speciem impressam, parum valent, ut videbimus. Tertio quia in argumento *Sed contra*, adducit locum Augustini lib. XV *De Trinit.*, c. 9, in quo aperte loquitur de similitudine objectiva, qualis illa est, quæ fit per speculum in ænigmate, de hac enim cognitione loquebatur ibi Augustinus. Quarto quia art. 4, ad 1, aperte loquitur de similitudine objectiva, negando posse videri Deum per similitudinem, et refert se ad art. 2, et simile argumentum sumitur ex art. 11.

« Hæc vero sententia difficillime defendi potest. Primo quia statim in principio articuli supponit D. Thomas ad visionem intellectualem duo requiri, scilicet virtutem visivam, et unionem cum re visa. At hæc unio cum re visa non fit per similitudinem objectivam, quæ per se necessaria non est, sed ex accidenti in visione quadam imperfecta aliquando intervenit. Secundo, quia statim hoc declarat exemplum visionis corporalis: *Sicut similitudo*, inquit, *lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu*. Constat autem lapidem non esse in oculo per similitudinem objectivam, quæ ad visionem per se necessaria non est, sed per speciem visibilem, quæ est medium incognitum per se necessarium ad videndum. Tertio, quia deinde distinguit lumen necessarium ad videndum ex parte potentiæ (quod vocat similitudinem, quarto modo supra declarato) ab unione cum re visa, necessaria ad videndum, et hanc vult non fieri per similitudinem Dei in ejus visione, sicut solet fieri in aliis cognitionibus intellectualibus, constat autem solere fieri per similitudinem impressam, non per objectivam. Quarto quia in nullo alio loco primæ partis disputavit D. Thomas de specie, per quam videtur Deus, neque unquam illius mentionem fecit, quia profecto putavit illam non dari, quod alibi non probat, nisi in illo articulo, loquor in partibus, nam alia loca statim referemus, quæ hanc ejus mentem satis declarant. Ac denique si solum ageret de similitudine objectiva, actum ageret, quia in art. 1 id satis probatum erat, nullus enim cogitavit, Deum videri per talem similitudinem, nisi qui fuerunt in errore Armenorum. Unde tam est certum non videri Deum per talem similitudinem, quam est certum videri in se. Quia quod per talem similitudinem videtur, non videtur in se, sed in alio. Et præsertim Deus, cujus non potest dari talis similitudo perfecta extra suam essentiam, quia, ut dixi, hæc similitudo objectiva est per realem convenientiam inter imaginem et prototypum, hæc autem convenientia non potest esse univoca, nec perfecta inter Deum et quamcunque creaturam. Quare licet lumen gloriæ dicatur esse similitudo divini luminis, per eminentem quamdam participationem superioris ordinis, nihilominus in illo lumine objective cognito non videretur clare Deus. Unde lumen illud potest deservire ad videndum clare per modum virtutis activæ intelligendi, ut postea dicemus, non vero per modum similitudinis objectivæ, quia hoc modo non potest referre Deum prout est in se, quia non habet cum illo convenientiam perfectam.

« Alii interpretati sunt, D. Thomam locutum esse de similitudine formali, seu expressa, quæ dicitur verbum mentis, quia putant D. Thomam sensisse verbum mentis, non tantum esse similitudinem informantem intellectum, sed etiam concurrere, ut similitudinem objectivam, seu ut medium cognitum, et ideo excludendo similitudinem objectivam hanc præcipue voluisse excludere. Et suaderi hoc potest, primo argumentis factis pro priori opinione, et præsertim ex aliis locis D. Thomæ ubi docendo Deum non videri clare per similitudinem, allegat illum art. 2, ergo explicat se loqui de similitudine expressa, quatenus oportet esse cognitam a vidente. Secundo, quia aliis in locis sentit verbum esse intentionem cognitam, ut allegavi supra, c. 11. Tertio, quia rationes D. Thomæ ad hoc videntur tendere, et ita sunt efficaces, et non aliter, ut patet ex dicto articulo 2, et latius III *Contra gentes*, c. 49. Quarto, maxime movere potest, quod D. Thomas, quæst. 8, *De verit.*, art. 1, aperte docere videtur, non videri Deum per verbum creatum.

« Hujus interpretationis adductores, ut non habeant D. Thomam sibi contrarium in opinione de specie impressa, quam de facto etiam beatis attribuunt, non solum magnam vim inferunt verbis ejus, sed etiam

opiniones alias longe minus probabiles D. Thomæ tribuunt. Primo ergo D. Thomas cum in illo art. 2 præmittit, ad visionem intellectualem duo requiri, virtutem visivam et unionem cum re visa, aperte loquitur de unione, quæ fieri solet per speciem impressam, sicut constat in exemplo oculi corporalis, quod statim adducit. Sed respondent, etiam ibi loqui D. Thomam de unione objecti cum potentia per ipsummet actum et speciem expressam. At hoc incredibile est, tum quia D. Thomas ait ad visionem requiri virtutem videndi et unionem rei visæ; non diceret autem ad visionem requiri visionem, alias nihil diceret, non loquitur ergo de unione, quam formaliter facit ipsa visio. Tum etiam, quia infra ait, *similitudinem lapidis esse in oculo, per quam fit visio*, at visio non fit per visionem, sed per speciem, nec illud, *per*, dicit ibi causam formalem, sed principium agendi, alias non diceret visionem fieri per similitudinem, sed esse similitudinem per quam videns videt. Secundo quia aliis in locis vocat D. Thomas similitudinem (de qua in illo art. et in aliis locis loquitur), speciem intelligibilem, ut III *Contra gentes*, c. 49, ratione 4, et dicta quæst. 12, art. 9, ubi quærit *an res in Deo videantur per similitudinem*. In argumento *Sed contra* argumentatur, quia *per unam speciem videtur speculum et ea, quæ in speculo apparent*, ubi clare loquitur de specie impressa. Et subsumit : *Sed Deus non videtur per similitudinem, sed per suam essentiam*. Et concludit : *Ergo nec ea, quæ in ipso videntur per aliquam similitudinem, sive speciem videntur*. Satis ergo declarat, has similitudines esse species, unde in art. respondet : *Ea, quæ beati vident in essentia Dei, non videre per aliquam speciem, sed per ipsam divinam essentiam intellectui eorum unitam*. Idem aperte confirmat quæst. 58, art. 2. Tertio juxta illam interpretationem necesse est dicere, D. Thomam negasse, beatum videre Deum per actum intelligendi creatum : quod, ut verum fatear, non parum indicat D. Thomas in unico loco (scilicet in dicto art. 1, quæst. 8, *De verit.*), tamen incredibile est, D. Thomam fuisse in ea sententia, cum passim de visione beatorum loquatur, ut de forma creata, et in 1-2, quæst. 3, art. 1, expresse doceat, beatitudinem formalem, quam ipse ponit in visione, esse quid creatum. Et art. 2, docet, illud creatum esse operationem vitalem, quæ dicitur vita æterna, ut ibi dicit ad primum, adducens illud Joannis (XVII, 3) : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*, etc. Non ergo intendit D. Thomas in illo art. 2, nec in aliis locis, præsertim in partibus, vel libris *Contra gentes*, aut in 4, excludere a beatis actum creatum, quo vident Deum, ergo nec speciem expressam potuit excludere.

« Dicetur, admisisse quidem actum visionis creatum, sed non talem, qui sit similitudo. Sed hoc dici non potest consequenter juxta illam interpretationem : nam D. Thomas in illo art. 2 dicit non fieri visionem in actu, nisi per hoc, quod res visa est in vidente, sicut lapis est in oculo per similitudinem lapidis, quod ipsi exponunt de similitudine expressa. At hæc similitudo in oculo non est nisi actus videndi, ergo similiter visio intellectualis debet esse similitudo expressa ; ergo si D. Thomas non excludit visionem, nec similitudinem expressam potest excludere. Dicent forsan, D. Thomam posuisse in intellectu actum et similitudinem expressam, ut duas res, et similitudinem comparari ad actum, ut proximum objectum ejus, et hanc similitudinem voluisse auferre a beatis, non actum ipsum. Sed nunquam ostendere possunt, tales duas res in actuali intellectione distinxisse D. Thomam. Et in illomet art. 2 in hoc servat proportionem inter visum corporeum et spiritualem. At nec D. Thomas, nec quispiam alius unquam dixit, in visu corporeo præter speciem impressam requiri actum videndi, et rem aliam distinctam, quæ sit similitudo expressa, et objectum proximum visionis, sed solam actionem videndi, cum suo termino intrinseco, qui est similitudo expressa, quæ constituit formaliter videntem ; si ergo beati habent actionem creatam videndi, illa necessario habet suum intrinsecum terminum, qui est etiam verbum, et similitudo expressa, ut supra ostensum est c. 11. Non ergo potuit D. Thomas negare expressam similitudinem in beatis, nisi excludendo ab illis visionem creatam. Quod ex dicendis amplius confirmabitur. Et quamvis interdum D. Thomas vocet verbum mentis intentionem intellectam, ut supra allegavi cap. 11, et præsertim quæst. 9, *De potentia*, dicat, illud esse primum intellectum : nunquam dicit rem ipsam repræsentatam per verbum in illo tantum cognosci tanquam in objecto immediato, sed ad summum indicat similitudinem illam ita repræsentare rem, ut etiam se ipsam manifestet, ut probabile est circa beatos videndo Deum, simul, et eodem actu videre suam visionem, et verbum, quod de Deo formant, non quia Deum videant in illa imagine creata, sed quia ita per illam vident ipsam essentiam, ut ob excellentiam et subtilitatem illius visionis, illam etiam reflexe videant, participando perfectionem illam, qua Deus videndo se, videt scientiam, quam de se habet. Quidquid ergo sit, an species expressa sit cognita per seipsam, hoc non tollit, quin repræsentet rem, prout est in se, ergo ob hanc causam non oportuit excludere similitudinem formalem et expressam a beatis. Eo vel maxime, quia idem D. Thomas, IV *Contra gentes*, c. 11, declarat, Verbum non cognosci proprie, et ut quod, per cognitionem directam objecti, sed per reflexam.

« Denique D. Thomas, in 4, *dist.* 49, quæst. 2, art. 1 ad 15, attingens distinctionem quamdam de triplici medio, seu similitudine, docet, in visione beata non inveniri medium, quod sit forma seu species, nec medium per modum objecti proximi, in quo fiat visio, sed inveniri medium sub quo fit visio, quod est lumen, verbum autem seu visionem non numerat, quia solum agit de mediis, per quæ illa fieri solet.

Idem sumitur ex eodem D. Thoma, I *Contra gentes*, c. 53, et lib. III, c. 49 et 51, quodlib. 9, art. 1. Censeo igitur negari non posse, quod D. Thomas docuerit ubique Deum non videri de facto per speciem creatam impressam, et ad hoc persuadendum dixerit, esse impossibile videri Deum per talem speciem; et hanc fuisse illius sententiam in dicto art. 2. Quod si alibi, ubi negat similitudinem objectivam, citat illum articulum, est quasi per argumentum a fortiori, quia si impressa similitudo non sufficit ad videndum Deum, prout est in se, multo minus sufficiet objectiva. Unde potius dicerem, ubicunque D. Thomas docet non videri Deum per similitudinem, omnem similitudinem repræsentativam excludere præter illam, quam vocamus expressam. Quia de hac non movet aliam quæstionem, præter illam, an videatur Deus in se, postea vero supposita visione beata, quæ non potest non formaliter repræsentare, quærit modum vel principia ejus, et sic excludit similitudinem creatam, per quam Deus uniatur intellectui per modum objecti in actu primo, et hanc dicit esse impossibilem. Quod ejus discipuli intelligunt de impossibili simpliciter, quod implicat contradictionem. Et in hoc sensu sententiam hanc docent Capreolus, 4, dist. 49, quæst. 5; Sotus, quæst. 2, art. 3; Cajetanus et Ferrarius locis citatis, et reliqui Thomistæ : idem sentit Durandus, 4, dist. 49, quæst. 2, n. 13; et Ægidius, opusc. *De divina influentia in beatis*, c. 1; Marsilius in 3, quæst. 10, art. 2; Henricus, quodlib. 3, quæst. 1; quodlib. 4, quæst. 7, et in *Summa*, art. 33, quæst. 2; incipere videtur Paludius, dicta dist. 49, quæst. 1, art. 2, licet potius de facto, quam de possibili loqui videatur.

« Fundamenta hujus sententiæ multa sunt. Primum quia species intelligibilis, ut faciat videre rem, prout in se est, debet esse propria, et perfecta similitudo ejus; repugnat autem dari hujusmodi similitudinem creatam divinæ essentiæ, quia non potest res finita esse perfecte similis rei infinitæ, quia res infinita consistit in omni perfectione, forma autem finita est limitata ad certum perfectionis genus. Unde fieri potest illa deductio, quia ad repræsentandum objectum tantæ perfectionis requiritur species proportionatæ perfectionis, ergo ad perfectius objectum perfectior species, ergo repræsentatio cujuscunque finitæ speciei semper habere potest objectum adæquatum proprium finitum, ergo non potest repræsentare objectum infinitum nisi sit infinita.

« Secundo quia Deus esse suum est, et solus purissimus, species autem creata necessario esse debet valde materialis, et composita, quia recipi debet in subjecto creato, et proportionari illi, ergo non potest natura sua assimilari per se divino esse. Unde argumentor tertio, quia species intelligibilis esse debet, vel immaterialior, vel æque immaterialis, ac objectum repræsentatum, quia debet illud continere in esse repræsentativo, seu intelligibili; et hac ratione non potest materialis species repræsentare angelum, prout in se est, sed nulla species creata potest esse tam immaterialis, sicut Deus, imo magis ab illo distat, quam species corporea ab angelo, ergo. Quarto species intelligibilis, et objectum sunt ejusdem rationis saltem in esse repræsentativo, ut patet de albedine, et de specie ejus, nam propter hanc causam potest species propriam cognitionem objecti generare, sed nulla res creata potest sub aliqua ratione esse ejusdem speciei cum Deo, seu (ut Cajetanus ait) non potest esse suum esse, etiam in esse repræsentativo, quia etiam ut sic est quid creatum, ergo.

« Quinto argumentantur alii ex D. Thoma, III *Contra gentes*, c. 49 : quia talis species esset comprehensiva Dei. Probatur sequela, quia species procedit ab objecto naturaliter, tanquam naturalis similitudo ejus, ergo repræsentat, quantum est de se, objectum adæquate, ergo comprehensive. Nec refert, si dicas hanc speciem procedere a Deo libere : tum quia libera emanatio videtur repugnare cum naturali repræsentatione, tum maxime, quia quamvis demus libere fieri a Deo, tamen necesse est, ut talis fiat, qualis esset si naturaliter procederet, ut possit naturaliter repræsentare. Sexto, talis species ex natura sua esset sufficiens principium ad beatificandum hominem, hoc autem videtur repugnare creaturæ, quia nihil potest beatificare hominem, nisi Deus ipse. Adduntur denique alia leviora argumenta, quale est illud, quod species de se est indifferens ad repræsentandam rem præsentem, vel absentem. Et illud, quod talis species, cum esset finita, posset esse connaturalis angelo, vel etiam posset esse substantia, quia non est verisimile aliquod accidens posse esse similius Deo, quam sit substantia. Alioqui illa species esset perfectior imago Dei, quam angelus, vel anima rationalis.

« Nihilominus dicendum censeo, posse Deum efficere speciem intelligibilem, per quam intellectus creatus possit illum clare videre. Ita opinantur omnes, qui tenent dari beatis nunc hujusmodi speciem, ut retuli capite præcedenti; præsertim Scotus 4, dist. 49, quæst. 11; Aureolus apud Capreolum, ibi, quæst. 5; Richardus, ibi, art. 3, quæst. 1, et in 3, dist. 14, art. 1, quæst. 3. Ratio hujus assertionis est, quia nulla contradictionis implicatio, vel repugnantia in hoc invenitur, quod ita ostendo. Quia vel hoc repugnat propter repræsentationem, seu similitudinem, vel propter efficientiam neutrum dici potest, neque alia radix repugnantiæ hactenus inventa est, nec videtur facile excogitari posse, ergo ex nullo capite repugnat. Circa majorem propositionem divisi sunt Thomistæ. Quidam enim ponunt totam repugnantiam in efficientia, quia existimant non repugnare, qualitatem creatam esse formalem similitudinem, seu imaginem intentionalem Dei, prout in se est. Alii vero repugnantiam ponunt in similitudine. Probatur ergo prior pars de similitudine, quia de facto datur in beatis expressa similitudo

Dei, quæ est Verbum, ut capite præcedenti ostensum est. Ergo ex parte similitudinis non potest repugnare species impressa.

« Respondent aliqui, in hoc esse majorem repugnantiam in specie intelligibili quam in verbo, vel actu; quia si species intelligibilis repræsentaret objectum, deberet repræsentare adæquate, atque adeo comprehensive, quia maneret immediate ab illo; actus autem seu verbum non est necesse, ut adæquate repræsentet, quia manat immediate a potentia et lumine. Sed hæc ratio nullius momenti est, quia in primis hæc species non manaret ab objecto, ut ab agente naturali, sed ut ab agente libero, ergo non oportet esse adæquatum objecto, sed actui, propter quem datur, juxta sapientem dispositionem, liberi agentis infundentis illam. Exemplum evidens supra positum est de specie infusa inferiori angelo ad videndum superiorem, quam non oportet esse comprehensivam, quia Deus qui illam infundit, dat illam proportionatam virtuti intelligentis. Unde talis species naturaliter repræsentat objectum, quamvis libere procedat ab agente, quid enim repugnat naturalem similitudinem cujuscunque ordinis vel similitudinis sit, libere ab agente imprimi vel fieri? Nam imago facta ab artifice repræsentat naturaliter, seu per naturalem similitudinem, licet libere facta sit. »

« Respondent vero aliqui ad exemplum adductum, speciem superioris angeli exsistentem in inferiori de se esse comprehensivam objecti, licet angelus habens illam non possit illa uti secundum totam repræsentationem ejus, ex defectu virtutis suæ. At hoc sine fundamento dictum est, nam species datur commensurata virtuti intelligendi, et actui, ad quem ordinatur, ergo non est, cur angelo inferioris virtutis detur sufficiens ad actum impossibilem tali virtuti. Item cur magis repugnat, dari speciem repræsentantem naturaliter, et non comprehensive, quam dari actum, visionem, seu verbum eodem modo repræsentans objectum, prout in se est, et non comprehensive? Nam ex parte agentis non potest assignari repugnantia, ut dictum est. Quinimo quamvis objectum imprimens speciem naturaliter ageret, non esset necessarium ut imprimeret illam adæquatam, et comprehensivam, sed juxta recipientis capacitatem, seu dispositionem, nam actio agentis sæpe limitatur ac definitur ex dispositione recipientis, et objecta etiam sensibilia fortius et efficacius imprimunt speciem in potentiam melius dispositam, igitur ex hac parte nulla est repugnantia.

« Unde tandem aliqui negant, dari posse qualitatem repræsentantem Deum, prout est in se. Et consequenter negant, visionem beatificam esse hujusmodi similitudinem, nec talem similitudinem expressam esse necessariam ad cognoscendum. Sed contra hos inprimis faciunt omnia, quibus supra probavimus, dari verbum in beatis, et de ratione notitiæ, sed cognitionis esse, ut repræsentet. Deinde insto interrogando de qua similitudine loquantur, an de propria similitudine pertinente ad propriam relationem, quæ fundatur in unitate ejusdem formæ, vel de similitudine repræsentationis, quæ magis pertinet ad relationem mensurati, et mensuræ. Si de priori sermo sit, verum est inveniri non posse in re creata respectu Dei. Unde tam repugnat speciei impressæ, quam expressæ. Imo in universum falsum est, vel speciem intelligibilem, vel verbum, aut actum cognoscendi esse hoc modo similitudinem objecti, ut per se notum est, quia species, quas habet unus angelus de aliis non conveniunt cum illis in formali natura, ut possint cum illis habere relationem similitudinis in unitate fundatam, idemque fere est de omnibus aliis speciebus intentionalibus, ut statim dicemus. Si vero sit sermo de similitudine posteriori, scilicet solius repræsentationis; falsum est non reperiri hanc in actu cognoscendi multo magis, quam in specie, ut supra probatum est. Et sine ulla causa diceremus, necessarium esse, ut species impressa repræsentet effective, nisi ipsa expressa repræsentatura esset formaliter, quia et ipsa species non est nisi propter actum, et non aliunde colligimus hanc repræsentationem nisi ex his, quæ in ipsis actibus cognoscendi experimur. Quod recte explicabit Anselmus in *Monologio*, c. 31, dicens : *Cum cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meæ in talem imaginem ejus, qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi, quæ imago in cognitione verbum est.* Ex similitudine ergo repræsentativa actualis cognitionis, intelligimus speciem impressam suo modo esse imaginem : ergo ex hoc capite non potest repugnantia assignari.

« Venio ad aliud membrum de efficientia. Nam in primis Sotus supra docet, quamvis dari possit similitudo Dei, quæ formaliter beatificet, non tamen quæ effective; quia similitudo effectiva esse debet immaterialior objecto, non tamen id necesse est dicere de similitudine expressa, seu forma beatificante. Sed hoc mere gratis dictum est. Primo, quia nulla ratio est, ob quam similitudo impressa debeat esse immaterialior, quam expressa; quia tota perfectio, et ratio similitudinis impressæ est propter expressam, ergo satis est, quod sit illi proportionata. Item, cur magis species impressa debet superare, vel adæquare objectum in immaterialitate, quam expressa, cum non minus repræsentet objectum verbum ipsum, quam species? Deinde simpliciter falsum est, speciem intentionalem necessario esse debere immaterialiorem in entitate sua, quam objectum, ut manifeste constat in specie, quam inferior angelus habet de superiori, per quam illum intuitive et quidditative cognoscit, prout in se est, et tamen illa species non est immaterialior objecto suo. Quod probatur, quia species illa recipitur in angelo inferiori, ergo commensuratur ei in subtilitate et immaterialitate, quia quod recipitur, ad modum recipientis recipitur, et proprietas est accommodata na-

tem, cui inest, sed angelus inferior non est immaterialior superiori, imo est imperfectior, ergo. Quocirca, quamvis respectu materialium objectorum species intelligibilis semper sit immaterialior, quia talia objecta in se solum sunt intelligibilia in potentia, et per species fiunt intelligibilia in actu, respectu tamen objectorum spiritualium, quæ ex se sunt actu intelligibilia, non oportet species intelligibiles esse immaterialiores, quia non dantur ad elevandum objecta ad superiorem ordinem, sed solum, ut suppleant vicem illorum, vel reddant illa accommodata personis intelligentibus.

« Aliter respondet Torres I part., quæst. 9, art. 1, circa finem : sicut dari potest qualitas creata sanctificans hominem formaliter, non tamen effective, quia hoc est proprium Dei, ita posse dari qualitatem beatificantem hominem formaliter non tamen effective, efficientia propria et connaturali, de hac enim est sermo. Et hinc concludit, posse dari similitudinem formalem Dei, non tamen impressam, quia illa tantum beatificat formaliter, hæc autem beatificaret effective. Sed hæc responsio, in primis non ostendit rationem repugnantiæ, neque exemplum, quod adducit, est ad rem. Si enim aliquid valeret, etiam probaret, non posse dari lumen gloriæ, quod sit principium connaturale efficiens visionem beatam, quia non potest dari simile principium efficiens gratiam sanctificantem. Et idem argumentum fieri potest de actu et habitu charitatis, qui suo modo sanctificant et beatificant. Differentia ergo solum est, quod respectu actus secundi, qui ex natura sua pendet effective a potentia creata, potest dari aliquod principium connaturale per modum actus primi. At vero respectu ipsiusmet actus primi per se infusi non datur aliud principium, quia neque est alius actus prior illo, a quo manet, neque etiam potest fieri a suo simili, quia nullus habitus est effectivus alterius habitus similis, nec denique fieri potest per actus ab ipso manentes, ut latius in materia de gratia tractatur. Denique retorqueri potest argumentum, quia eo modo, quo sanctificatio nostra fieri potest per actus secundos, dari potest principium creatum efficiens nostram sanctificationem.

« Aliter vero respondet Ferrarius I *Contra gentes*, c. 53, dicens posse quidem qualitatem creatam, quæ sit formalis similitudo Dei, tamen necessarium esse, ut hujusmodi similitudo immediate procedat ab ipsa essentia Dei, quia nulla res creata potest conferre propriam similitudinem Dei, nisi Deus ipse. Et ideo potest dari species expressa Dei, manans ab ipsamet essentia Dei unita per modum speciei, non tamen manans ab specie creata. Quod si dicas etiam speciem creatam esse immediate a Deo : respondet, non satis esse, quia illa posita oporteret speciem expressam non esse immediate a Deo, sed ab hac specie creata : et hæc, inquit, est repugnantia.

« Sed si quis recte consideret, hæc solum est petitio principii, et repetitio quædam propriæ assertionis, quia in eo, quod sumitur, ut impossibile, nec ostenditur, nec potest ostendi aliqua ratio repugnantiæ. Quia si non repugnat, dari creatam similitudinem Dei ex parte formalis repræsentationis, seu assimilationis, cur repugnabit, hujusmodi similitudinem immediate procedere ab alia sibi proportionata, et ejusdem ordinis, tanquam a principio proximo cum concursu proportionato Dei, et aliorum principiorum. Respondet Ferrarius ex specie impressa, et expressa compleri perfectam repræsentationem, et ideo non posse utramque simul esse creatam. Sed hoc frivolum est. Quia illæ species non componunt unam formam, vel repræsentationem, sed sunt diversarum rationum una in habitu, seu actu primo, altera in actu secundo, et ideo ex utraque non fit una perfectior repræsentatio, quæ excedat repræsentationem solius speciei expressæ intensive (ut ita dicam). Nulla ergo est illa repugnantia, neque, ut existimo, assignari potest. Et ideo D. Thomas nunquam illam posuit in efficientia, neque in emanatione unius similitudinis ab alia, sed in hoc, quod non potest dari qualitas creata, quæ sit propria similitudo Dei. Unde generaliter contra hanc sententiam sic possumus concludere, quia visio, lumen, et species servant inter se proportionem; ergo sicut datur lumen superioris ordinis, quod ex parte potentiæ potest esse principium visionis, ita potest dari species, quæ ex parte objecti sit principium ejusdem visionis ejusdem ordinis cum illa, et commensurata illi.

« Præterea ex argumentorum solutionibus clarius constabit, nullam in hoc negotio esse repugnantiam. Ad primum de infinitate Dei respondetur, sicut potest dari lumen, et visio Dei infiniti, non tamen infinite visi, ita posse dari speciem ad videndum Deum infinitum, non tamen infinite, et ideo non esse necessarium ut talis species sit infinita magis quam visio, vel lumen : nam hæc tria servant inter se proportionem. Neque ex deductione ibi facta colligitur infinitas, nisi tantum secundum quid, et objectiva, vel ad summum, quod talis species sit altioris ordinis, sicut dictum est de visione, et dicetur de lumine.

« Ad secundum respondetur, rem, quæ est suum esse per essentiam, repræsentari posse per formam, quæ in ratione entis non habeat essentialiter exsistere; aliud enim est esse suum esse, aliud repræsentare, ut patet aperte in ipsa visione beata, quæ non essentialiter exsistit, et tamen repræsentat eum, qui essentialiter exsistit. Ad tertium cum infertur, quod talis species esset immaterialior Deo, negatur consequentia, quia sufficere posset species ordinis divini, talem autem dari non esset inconveniens, sicut non est hoc inconveniens in visione et lumine; nam satis est, quod species sit ejusdem ordinis, et immaterialitatis, cujus est lumen, et visio, quia (ut dixi) illis debet proportionari. Et sic respondetur ad exemplum ibi adductum de specie materiali, quæ non potest repræsentare angelum. Nam si

quid valeret, eodem modo procederet de actu et lumine, quia per actum materialem non potest videri angelus, prout in se est, et tamen minus videtur distare in perfectione actus materialis ab angelo, quam actus creatus a Deo. Sicut ergo hic respondemus, magis distare in perfectione entis, non tamen in latitudine objecti, et actus, seu potentiæ, quia objectum spirituale omnino est extra latitudinem potentiarum et actuum materialium, non vero extra latitudinem objecti potentiæ creatæ spiritualis, et actuum ejus, ita cum proportione dicendum est de specie intelligibili, quia hæc commensuratur actui, et potentiæ, et respicit idem objectum.

« Ad quartum negatur, speciem, et objectum esse ejusdem rationis specificæ vel univocæ in aliquo esse reali, sed tantum convenire in virtute agendi, quatenus species datur, ut loco objecti efficiat, et in ratione repræsentandi, quatenus repræsentat rem, prout est : ostensum est autem, ex hoc capite non repugnare dari speciem Dei Ad quintum de comprehensione negatur sequela, de qua jam satis dictum est. Ad sextum, jam ostendi, nullum esse inconveniens, quod detur homini aliquod principium creatum beatificans illum effective, quamvis solus Deus beatificet objective et effective, etiam ut primus auctor, et præcipua causa beatitudinis.

« Reliqua argumenta nullius momenti, sunt : nam licet in objectis, quæ non includunt essentialiter exsistentiam, species, quæ est principium cognoscendi illa quidditative, abstrahat a præsentia et absentia, seu cognitione abstractiva et intuitiva : tamen in specie Dei non esset hoc necessarium, quia exsistere est de essentia Dei, et ideo talis species necessario esset principium visionis intuitivæ. Nec sequitur, quod possit esse connaturalis angelo, quia licet esset finitæ perfectionis, tamen esset altioris ordinis, sicut dictum est de visione et lumine. Et ideo etiam non sequitur, posse talem speciem esse substantiam. Quin potius nec respectu objecti creati sequitur, quod una substantia possit esse species ad repræsentandam alteram, ut constat ex materia de angelis. Denique non sequitur, talem speciem esse perfectius ad imaginem Dei, quam animam rationalem vel angelum, quia hæc ratio imaginis attenditur secundum formalem et essentialem convenientiam in forma seu natura, anima autem et angelus conveniunt cum Deo in gradu substantiæ intellectualis, quam convenientiam non haberet illa species, sed solam vim effectivam repræsentandi intentionaliter. Nulla est ergo sufficiens ratio, quæ ostendat hanc implicationem contradictionis, cum omnes adductæ facile solvantur. Et eodem modo solvi possunt aliæ, quæ circumferuntur, quia omnes possunt applicari ad lumen et visionem, et in eis deficere invenientur.

« Caput XIV. — Utrum infundatur lumen gloriæ videntibus Deum.

« Ratio dubitandi oritur ex dictis, nam ad efficiendam visionem sufficit intellectus cum specie seu objecto, sed ostensum est intellectum habere efficientiam, et Deum concurrere per se ipsum, ergo nihil aliud est necessarium. Probatur major, quia in intellectione duo sunt, scilicet, quod sit intellectio; et hoc habet ex eo, quod est a potentia intellectiva; et quod sit talis intellectio; et hoc habet ab objecto, ergo hæc duo sufficiunt : quia non est in effectu tertia aliqua ratio, ob quam requiratur tertium aliud principium, quod vocetur lumen. Et confirmatur, quia posito quocunque lumine, tam improportionata manet potentia ad videndum, sicut sine illo, quia tam distat infinite a Deo, ergo superflue ponitur.

« Suppono, per lumen gloriæ nos intelligere qualitatem creatam, et habitum, ac virtutem intellectualem supernaturalem, et per se infusam intellectui, qua redditur proxime potens, et habilis ad videndum Deum. Quo sensu non defuerunt theologi, qui negarent hujusmodi lumen de facto infundi beatis. Quam sententiam plane docere videtur Durandus, in 4, dist. 49, quæst. 2; et Aureolus quem ibi refert Capreolus quæst. 4, et in eam propensus est Scotus in 3, dist. 14, quæst. 2, et in 4, dist. 49, quæst. 11, quia sentit, visionem beatam non esse effective ab intellectu. Unde idem solet tribui nominalibus, quia eodem modo sentiunt visionem a solo Deo fieri. Nam ad solam receptionem visionis non videtur esse necessarium lumen : quanquam in hoc aliter sentiunt Gabr. Richardus et Marsilius, ut capite sequenti dicam. Aliter negant alii necessitatem hujus luminis, existimant enim præter speciem objecti, et potentiam, non esse necessariam aliam qualitatem, et ideo dicunt, ipsam speciem debere intelligi nomine luminis, quatenus manifestat objectum. Nec desunt, qui hanc sententiam tribuant D. Thomæ in 1 part., quæst. 12, art. 2 et 5, quatenus dicit, lumen gloriæ requiri ad videndum Deum tanquam similitudinem quamdam objecti visi, nam species intelligibilis nihil aliud est, quam similitudo objecti. Verum tamen, et communis sententia est, dari in beatis hujusmodi lumen, prout a nobis est ratio ejus explicata. Circa quam sententiam tria breviter videnda sunt. Primum, an sit hoc lumen gloriæ, secundum quod sit munus ejus, seu utilitas, tertium, quanta sit necessitas ejus.

« Circa primum dicendum est, dari beatis lumen gloriæ, quo eorum intellectus elevetur ad videndum Deum. Sic D. Thomas supra, et III *Contra gentes*, c. 53; et illis locis Cajetanus et Ferrarius, Capreolus, Paludius, Sotus, in 4, dist. 49; Bonaventura, 3, dist. 14, art. 1, quæst. 3 ad ult., et art. 2, quæst. 1, ad 3; Major ibi, quæst. 2; Argentina, 4, dist. 49, quæst. 2, art. 1; et ibi Richardus, art. 3, quæst. 2; et in 3, dist. 14, art. 3, quæst. 1; Marsilius, quæst. 10, art. 2; Henricus, quodlib. 3, quæst. 3, et quodlib. 4, quæst. 6. Et in hujus confirmationem solet adduci ex Scripturis illud psal. xxxv, 10: *In lumine tuo videbimus lumen*; et illud I Joan

III, 2 : *Similes ei erimus*, scilicet, in participatione luminis ad videndum ipsum; et *Isa.* LX, 19 : *Non erit ibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te, sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam.* Quæ verba quasi exponens Joannes *Apoc.* XXI, 23, inquit : *Civitas non eget sole neque luna, ut luceat in ea; nam claritas Dei illuminabit eam*, etc. Quomodo etiam ait Nazianzenus, orat. 10 : *Magno Regi stans hinc atque illinc magno lumine impletur ;* et fere similia habet orat. 14 et 18, et similes locutiones reperiuntur passim in Patribus, quæ sunt accommodatæ ad rem explicandam, sed non satis cogunt.

« Præcipue ergo fundatur hæc sententia in Clementin. *Ad nostrum*, De hæret., ubi inter errores Begardorum et Beguinorum damnatur, *quod anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum*. Propter quod testimonium Capreolus, Cajetanus, Ferrarius, Sotus et nonnulli alii existimant hanc sententiam esse de fide, sed quamvis absolute loquendo de lumine gloriæ certissimum sit dari beatis ad videndum Deum, tamen loquendo de lumine sub ratione a nobis explicata, non videtur de fide ex vi illius definitionis, Quod ut declaremus, verum sensum concilii aperire necesse est.

« Primo ergo quidam interpretantur illud concilium de lumine gloriæ increato. Nam concilium non dicit esse necessarium lumen gloriæ creatum, sed simpliciter lumen gloriæ elevans intellectum; potest autem elevari ipso increato lumine, aliquo modo sibi unito, et confortante ipsum ad videndum. Hæc vero interpretatio ab omnibus rejicitur, quia concilium loquitur de lumine gloriæ eo modo, quo theologi loqui solent; omnes autem per lumen gloriæ intelligunt aliquid creatum. Deinde quia lumen gloriæ increatum, non propriæ elevat hominis intellectum, nisi quatenus aliquid in ipso intellectu Deus operatur supra naturam ejus. Nam ipsum lumen increatum per se ipsum non unitur formaliter intellectui. Sicut voluntas non elevatur ad amandum per ipsam charitatem increatam, et per essentiam Dei, sed quatenus in voluntate aliquid infundit.

« Secundo, ut Capreolus supra refert, aliqui dixerunt, per lumen gloriæ intelligi posse ipsam visionem, quæ Deum manifestat, et ut sic, dicitur lumen. Nam concilium solum intendit docere contra illos hæreticos, visionem illam esse supernaturalem, et hoc sensu dicit, esse necessarium lumen : ergo si quis docet illam visionem necessario infundi a Deo, et illam vocat lumen gloriæ ipsorum, satisfacit intentioni concilii. Sec hæc fuga etiam rejicitur, tum propter rationem supra factam ex communi significatione vocis, tum etiam quia concilium dicit requiri lumen elevans ad videndum, ergo distinguit lumen a visione; visio enim non proprie elevat ad videndum, sed constituit formaliter videntem, item contra hanc expositionem faciunt, quæ dicemus contra sequentem.

« Tertio aliqui dixerunt, per lumen gloriæ intelligi auxilium supernaturale necessarium ad eliciendam visionem, sive illud sit per modum habitus, sive per modum actionis, et sive sit res distincta a visione, sive non. Ita refert Sotus, quæst. 2, art. 4 ; et nonnullis recentioribus theologis placet expositio : tamen non est probanda. »

CXXXIV.

« Nulla substantia corporea exterior a nobis est in se cognoscibilis.

« Omnis notitia qua res cognoscitur in se ipsa est intuitiva, vel ab intuitiva accepta.

« De facto non cognoscitur in se nisi accidens. »

Ces trois propositions de Pierre d'Ailly résument son système.

Toutes les trois eussent été acceptées par Descartes, et elles se trouvent développées dans le cardinal de Cusa.

CXXXV.

« Theologica perscrutatio de ente simpliciter puro (quod enim simpliciter dico, sine addito dico) pervenit ad intelligentiam multarum sublimium veritatum, quæ traduntur credendæ per fidem, si bona vita et humilis, si studium vehemens et pium, non protervum neque curiosum affuerint; qui præterea fiunt solerter et caute metaphysica philosophorum discussa, separando pretiosum a vili, hoc est, verum a falso, qualem docent facere Parisienses, ad hoc enim singulariter editi sunt. Non debet in sola intelligentia vel illuminatione intellectus, sed talis debet et liquefieri ad inflammationem affectus. » (GERSON.)

CXXXVI

Scot et Aristote.

Scholium, Report. Paris., lib. III, dist. 7, quæst. 1, t. X, p. 446, 447.

« Declarat hanc, *Deus est homo*, non esse prædicationem essentialem nec accidentalem... Nec regulanda est hæc prædicatio ad regulam Aristotelis, cui ignota fuit unio hypostatica in qua fundatur. »

CXXXVII.

Questions sur Scot.

1° L'individualité est-elle perceptible du dehors, dans le système de D. Scot?

2° La notion de l'essence n'est-elle pas liée, dans ce système à celle de l'hæccéité?

Ces deux questions étant résolues affirmativement, il en résulterait que les essences des êtres matériels sont invisibles.

3° A chaque degré de la généralisation peut-on dire qu'il correspond une entité formellement distincte des autres et immédiatement perceptible par l'intellect?

4° Scot a-t-il jamais placé le principe de l'unité de l'être dans l'individualité?

5° A-t-il jamais regardé le Dieu d'Aristote comme un Dieu sans vie?

6° A-t-il fait quelques efforts contre le

tendance prédominante de tout expliquer par des entités sans rapport avec l'essence?

7° S'est-il spécialement préoccupé de l'activité des êtres?

8° Comment réfute-t-il l'axiome : *Nihil a seipso movetur?*

9° A quel titre, dans quelle mesure proteste-t-il contre l'unité attribuée au principe spécifique?

CXXXVIII.

Scot prouve la spiritualité de l'âme comme Descartes.

Saint Thomas disait (I, quæst. 75, art. 2) : « Homo intelligit formaliter quia aliqua cognitio immaterialis inest nobis; nulla autem sensitiva est immaterialis... » — Scot lui reproche l'obscurité du mot *immaterialis*, et il ajoute : *La preuve de la spiritualité de l'âme, c'est que la pensée, en tant que distincte de la sensation et de l'imagination, ne saurait être étendue.*

« Si talis actus (intelligere) est in nobis formaliter cum non sit substantia nostra, quia quandoque inest, quandoque non inest : ergo oportet dare sibi aliquod receptivum proprium; non autem aliquod extensum, sive sit pars organica, sive totum compositum, quia tunc ista esset extensa, nec posset esse talis, qualis dicta est, circa objecta qualia dicta sunt : ergo oportet quod insit secundum aliquid inextensum, et quod illud sit formaliter in nobis : illud non potest esse nisi anima intellectiva, quia quæcunque alia forma est extensa. » (Dist. 4, quæst. 2; et dist. 10, quæst. 2.)

Suivant Scot, toutes les âmes, excepté l'âme raisonnable, sont divisibles en tant que corporelles :

« Animæ, sentiens et vegetans, sunt materiales ac corporeæ in omnium sententia : ergo participant proprietates entis materialis ac corporei, cujusmodi est quantitas, cujus passio est divisibilitas. » (COLUMBUS, lib. II *De anima*, quæst. 1, art. 8.)

Saint Thomas disait que les âmes des animaux supérieurs étaient indivisibles.

CXXXIX.

Scot cherche déjà à délimiter le domaine de la foi.

Voy. *Tabula quæstionum* in Supplemento ad librum tertium *Sententiarum Scoti :* Quæst. 34. *An omnia mysteria fidei comprehendantur in symbolo.* — Quæst. 38. *Qualis fides mediatoris est omnibus necessaria.* — Quæst. 63. *An judicium credibilitatis debet esse moraliter certum et evidens.* — Quæst. 64. *A quo habitu proveniant judicia præsupposita fide.* — Quæst. 65. *Quomodo sint supernaturalia.*

CXL.

Rapport de Scot et de Descartes.

« Si divina potest separari prius a posteriori, dummodo hoc ab illo essentialiter non dependeat. » (COLUMB., *De motu*, quæst. 2, art. 5.)

Le scotisme admet à l'avance, on le voit, le système de Descartes sur la manière de reconnaître la distinction des substances.

CXLI.

Caractère théologique de la philosophie de Scot.

Pour prouver que l'âme n'a pas besoin de fantômes pour voir : « Quidquid dicant hic philosophi, istud tamen dicit Augustinus. » (*Report.*, p. 869.)

CXLII.

Scot dit que le théologien peut s'écarter du philosophe, et il s'en écarte, en effet, dans une question importante.

« *Scholium.* — Quod Philosophus sumpsit materiam pro differentia individuali ostendit quæst. præcedenti, n° 20, nunc admisso quod intellexerit alteram partem compositi per materiam, docet hoc eum idem fecisse, quia indicavit intelligentias esse necessarias, in quo erravit : et sic melius est dissentire ab eo; in principio et conclusione simul, quam concedendo falsum principium, negare conclusionem. Explicat quomodo differunt, distinctio formarum, et formalis, in rigore logico, et illud *formæ sunt sicut numeri*, et alia solemnia loca ex Philosopho. Item quare Philosophus negavit corpus cœleste in tempore produci posse, et asseruit unum tantum posse esse individuum in singulis speciebus corporum cœlestium. » (Lib. II, dist. 3, quæst. 7.)

CXLIII.

« Intellectus nihil est eorum quæ sunt ante intelligere (Arist.); et Commentator (dicit) quod intellectus se habet in genere intelligibilis sicut materia respectu formarum sensibilium. » (SCOT., *Report. Paris.*, lib. II, dist. 16, quæst. unica, t. XI, p. 346.)

Scot n'adopte point cette opinion qui était celle de l'école dominicaine.

CXLIV.

Autorité de Scot.

« In bibliotheca Vaticana, in pluteo 13, ubi habentur indices quæstionum omnium operum ejus (Scoti) per fratrem Franciscum Rover., postea Xistum IV, concinnati. » (HUGO CAVELLUS, Præf. lib. *De anima* Scoti. — *Voy.* SCOT., edit. Lugdun., t. II, p. 479.)

Les Franciscains le regardent comme un saint : *Sanctus noster doctor.*

« Egregius doctor totius theologicæ facultatis patronus... et nunc pro meritis magnus in regno cœlorum. » (Fr. VIVERI Hispani ordinis Cisterc. *Censura Scoti*, edit. Lugd., t. II, p. 481.)

CXLV.

Le *De anima*, au témoignage de Cavellus, a été écrit avant la *Théologie :* « Hunc tractatum junior ante *Theologiam* scripsit. » (CAVELLUS, Præf. *De anima.* — SCOT., edit. Lugdun., t. II, p. 479, 480.)

Suivant Wadding, cet ouvrage aurait même été écrit avant les commentaires sur la *Métaphysique.*

« Prius scripsisse Scotum hos libros, quam in *Metaphysicam*, suspicari licet ex lib. XI *Metaphys.*, quæst. 14, ubi consulendus est scholiastes, schol. 13. » (L. WADDING,



Censura in librum De anima Scoti, edit. Lugdun, t. II, p. 482.)

CXLVI.

Suivant Scot, la forme de la matière est divisible.

« Neque materia extensa habet aliquod esse indivisibile, secundum quod primo concurrit ad formam et actionem productivam ejus, seu eductivam : sed totum esse ejus est divisibile in partes extensas : ergo, ut sustentat formam et actionem agentis, concurrit divisibiliter, et secundum partes applicatas, vel totas, vel aliquas, prout etiam hæc sunt extensæ, et subduntur virtuti agentis creati : ergo forma sic educta, ut refunditur tam in concursum subjecti, quam in virtutem et actionem agentis, debet esse coextensa materiæ et non indivisibilis. Sed si aliqua ejus pars posset indivisibiliter informare partes materiæ majores et extensas, eadem ratione tota forma posset totam materiam sic indivisibiliter informare... » (Dist. 4, quæst. 44, art. 1.)

CXLVII.

Explication par Scot de ces mots : « Actio est suppositi. »

« Forma habens rationem formæ, non sic denominatur (ab actione), id est forma informans : quia tunc est alteri ratio, qua ipsum denominatur hac denominatione : sed forma non informans, sed per se ens, non denominatur hac denominatione ; denominari tamen potest alia denominatione, ut prædictum est ; et si ipsa non dependet ulterius ad aliquid denominatum, denominatio ejus erit ultima. Et sic illa propositio *Solius suppositi est agere*, breviter exponitur, vel alicujus habentis modum suppositi. In hoc autem, quod dico habere modum suppositi, nihil positivum intelligo ultra essentiam formæ, sed tantum negationem informandi aliquod, quod per istam formam agat.

« Ad confirmationem per Boetium, potest dici, quod sicut ipse loquitur ibi de *quo est* et *quod est*, quodlibet causatum habet ista aliquo modo distincta, eo modo, quo nullum creatum est purum esse, de quo in primo libro. Sed non oportet, quod in quolibet creato, *quo agit* et *quod agit* sint distincta. Si enim anima est essentia simplex, et idem realiter suæ potentiæ, non est aliud, quod agit actione intellectiva et quo agit : et ita hic, istud est quoddam ens et accidens simplex, nec informans aliud. »

Le commentateur (*Antonius Hiquæus*) ajoute :

« Ad confirmationem, intelligitur de compositione creaturæ ex potentia et actu, sicut cæteri Patres et præsertim Augustinus dicit creaturam includere nihil, id est, non habere plenitudinem essendi, sicut Deus, qui est actus purus nihil includens potentialitatis aut defectibilitatis ; omnis autem creatura est defectibilis, et includit limitationem essendi, ideo dicitur componi ex potentia et actu.... »

Cette réponse est adressée à l'argument suivant :

« Agere per se est suppositi, ut ex 1 *Metaph.* habetur : accidens autem non potest esse accidens. Ergo (videtur quod Eucharistiæ accidentia non possunt habere quamcunque actionem quam poterant habere in subjecto) confirmatur ratio secundum Boetium : in omnibus circa Deum, differunt, jus est et quod est : forma ergo quæ nata est esse *quo*, respectu actionis, non potest esse agens. »

CXLVIII.

Suivant Scot, la série logique des concepts ne représente pas la série des vrais universels.

« Plus enim requiritur ad rationem universalis quam quod sit commune et quod plurificetur in inferioribus ; requiritur enim quod dividatur in eis et distinguatur non solum secundum diversos conceptus, sed distinctione et divisione reali, quia sicut dictum est alias (1, dist. 8, quæst. 5), conceptus universalis accipitur ab alia realitate, quam ab illa a qua accipitur conceptus differentiæ, et non tantum genus contrahitur per conceptum, sed etiam alia realitas ab illa a qua accipitur genus et ab illa a qua accipitur ratio differentia : sic enim est de universalitate speciei respectu individui. Quoniam etiam alia est realitas formaliter a qua accipitur differentia individualis, ab illa a qua accipitur species, quæ est extra naturam universalis (ut patebit alias, 2, dist. 12, quæst. 6). Sic etiam est de aliis universalibus, quoniam omne universale reducitur ad genus, vel ad speciem. Nam illud quod est proprium vel differentia respectu suorum inferiorum se habet ut genus, vel ut species. Et ideo ad hoc quod aliquis conceptus sit universalis, non sufficit quod contrahatur per conceptum, sed requiritur ad rationem universalis, quod res concepta contrahatur per aliam rem conceptam. — Ad hoc igitur quod persona esset universalis, oporteret quod haberet realitatem sibi correspondentem, quæ sit in potentia ad realitatem determinantem. » (*Report. Paris.* 1, dist. 25, quæst. 11, p. 134.)

Tout cela pour prouver qu'il peut y avoir des qualités communes dans les personnes divines, sans que ces personnes se rapportent à un genre suprême ou à un universel.

CXLIX.

Activité admise dans le système de Scot.

« Nulla potestas est plene activa, si per suam essentiam in nullum actum et in nullum objectum potest. » (Théorème 22, n. 15.)

CL.

Distinction entre l'essence de Dieu et ses attributs.

Elle est admise par saint Denys (lib. IX *De div. nom.*) : « In Deo esse perfectionum varietatem, altereitatem, multiplicitatem et unum attributum præstare aliquid, quod non præstat aliud. » — Saint Anselme (cap. 48, *Monolog.*) ; — Damascène (*De fide*, lib. IV) ; — Saint Athanase (*Serm. de Deipara*) : « Deum

esse incorporeum, increatum, æternum, non quod singula istorum substantia Dei sint, sed circa substantiam ejus versantur. »

Bogrin donne à l'appui de cette distinction un argument tiré du dogme trinitaire :

« Si intellectus et voluntas non distinguerentur a parte Dei, sequeretur Verbum in Deo non distingui a Spiritu sancto : tota enim ratio qua hæ duæ personæ distinguuntur est quia Verbum per intellectum producitur et Spiritus sanctus per voluntatem : si ergo a parte Dei non distinguerentur intellectus et voluntas, sequeretur quod si Filius produceretur per intellectum produceretur per voluntatem, itaque nulla esset distinctio inter Filium et Spiritum sanctum, proindeque tota rueret fides catholica de Trinitatis mysterio. »

CLI.

In anima intellectiva sunt plures realitates.

« In anima enim intellectiva, quamvis ipsa sit unica et simplex forma, sunt tamen plures realitates, in quas resolvitur. Nam si est ens quidditative et similiter alia anima, puta anima sit ens quidditative, certum est quod in ipsa anima intellectiva est aliqua realitas prior, à qua accipitur conceptus entis....... differt per aliam realitatem. »

Pour prouver que les réalités qui constituent les différences dernières : « non sunt ens quidditative, et sunt simpliciter simplices. » (Scot., 1, dist. 3, quæst. 3, *Com. Lycheti*, edit. Lugdun., t. V, p. 457.)

CLII.

Opinion de Leibnitz sur la question scolastique des universaux.

Leibnitz résolut cette question dans un sens purement nominaliste au commencement de sa carrière philosophique; plus tard il aboutit à un système qui était antiréaliste, mais qui regardait néanmoins les choses comme ayant une essence en elles-mêmes ; seulement cette *essence* ne peut être parfaitement perçue par notre intelligence.

Ce système est assez semblable à celui que M. Buchez a cru devoir attribuer à saint Thomas.

Nous donnons ici divers extraits de Leibnitz qui permettront de comprendre sa doctrine sur les universaux; on verra qu'elle est complétement différente de celle des *scolastiques*. Ces extraits sont empruntés aux *Nouveaux Essais* :

« *Théophile*. Je ne sais pourquoi on veut toujours chez vous faire dépendre de notre opinion ou connaissance les vertus, les vérités et les espèces. Elles sont dans la nature, soit que nous le sachions et approuvions ou non : en parler autrement, c'est changer les noms des choses et le langage reçu sans aucun sujet. Les hommes jusqu'ici auront cru qu'il y a plusieurs espèces d'horloges ou de montres sans s'informer en quoi elles consistent ou comment on pourrait les appeler.

« *Philalèthe*. Vous avez pourtant reconnu il n'y a pas longtemps que, lorsqu'on veut distinguer les espèces physiques par les apparences, on se borne d'une manière arbitraire où on le trouve à propos, c'est-à-dire selon qu'on trouve la différence plus ou moins considérable et suivant le but qu'on a. Et vous vous êtes servi vous-même de la comparaison des poids et des mesures, qu'on règle selon le bon plaisir des hommes et leur donne des noms.

« *Théophile*. C'est depuis le temps [illegible] j'ai commencé à vous entendre. Entre les *différences spécifiques* purement *logiques*, où la moindre variation de définition assignable suffit, quelque accidentelle qu'elle soit, et entre les *différences spécifiques* qui sont purement *physiques*, fondées sur l'essentiel ou immuable, on peut mettre un milieu, mais qu'on ne saurait déterminer précisément; on s'y règle sur les apparences les plus considérables, qui ne sont pas tout à fait immuables, mais qui ne changent pas facilement, l'une approchant plus de l'essentiel que l'autre; et comme un connaisseur aussi peut aller plus loin que l'autre, la chose paraît arbitraire et a du rapport aux hommes, et il paraît commode de régler aussi les noms selon ces différences principales. On pourrait donc dire ainsi que ce sont des *différences spécifiques civiles* et des *espèces nominales*, qu'il ne faut point confondre avec ce que j'ai appelé *définitions nominales* ci-dessus et qui ont lieu dans les différences spécifiques logiques aussi bien que physiques. Au reste, outre l'usage vulgaire, les lois mêmes peuvent autoriser les significations des mots, et alors les *espèces* deviendraient *légales*, comme dans les contrats, qui sont appelés nommés, c'est-à-dire désignés par un nom particulier, et c'est-à-dire comme la loi romaine fait commencer l'âge de puberté à 14 ans accomplis. Toute cette considération n'est pas à mépriser; cependant je ne vois pas qu'elle soit d'un fort grand usage ici, car, outre que vous m'avez paru l'appliquer quelquefois où elle n'en avait aucun, on aura à peu près le même effet, si l'on considère qu'il dépend des hommes de procéder dans les sous-divisions aussi loin qu'ils trouveront à propos, et de faire abstraction des différences ultérieures, sans qu'il soit besoin de les nier; et qu'il dépend aussi d'eux de choisir le certain pour l'incertain afin de fixer quelques notions et mesures en leur donnant des noms.

« *Philalèthe*. Je suis bien aise que nous [illegible] soyons plus si éloignés ici que nous le paraissions......

« Un ovale à trois foyers aurait même une infinité de tels *genres* et aurait un nombre d'*espèces* infiniment infini, chaque genre en ayant un nombre simplement infini. De cette façon, deux individus physiques ne seraient jamais parfaitement semblables, et, qui plus est, le même individu passera d'espèce en espèce, car il n'est jamais semblable en tout à soi-même au delà d'un moment. Mais les hommes, établissant des

espèces physiques, ne s'attachent point à cette rigueur, et il dépend d'eux de dire qu'une masse qu'ils peuvent faire retourner eux-mêmes sous la première forme demeure d'une même *espèce* à leur égard. Ainsi nous disons que l'eau, l'or, le vif-argent, le sel commun le demeurent et ne sont que déguisés dans les changements ordinaires; mais, dans les corps organiques ou dans les espèces des plantes et des animaux, nous définissons l'espèce par la génération, de sorte que ce semblable, qui vient ou pourrait être venu d'une même origine ou semence, serait d'une même espèce. Dans l'homme, outre la génération humaine, on s'attache à la qualité d'animal raisonnable, et, quoiqu'il y ait des hommes qui demeurent semblables aux bêtes toute leur vie, on présume que ce n'est pas faute de la faculté ou du principe, mais que c'est par des empêchements qui tiennent cette faculté; mais on ne s'est pas encore déterminé à l'égard de toutes les conditions externes qu'on veut prendre pour suffisantes à donner cette présomption. Cependant, quelques règlements que les hommes fassent pour leurs dénominations et pour les droits attachés aux noms, pourvu que leur règlement soit suivi ou lié et intelligible, il sera fondé en réalité, et ils ne sauront se figurer des espèces que la nature, qui comprend jusqu'aux possibilités, n'ait faites ou distinguées avant eux. Quant à l'intérieur, quoiqu'il n'y ait point d'apparence externe qui ne soit fondée dans la constitution interne, il est vrai néanmoins qu'une même apparence pourrait résulter quelquefois de deux différentes constitutions : cependant il y aura quelque chose de commun, et c'est ce que nos philosophes appellent la *cause prochaine formelle*. Mais quand cela ne serait point, comme si, selon M. Mariotte, le bleu de l'arc-en-ciel avait tout une autre origine que le bleu d'une turquoise, sans qu'il y eût une cause formelle commune (en quoi je ne suis point de son sentiment), et quand on accorderait que certaines natures apparentes, qui nous font donner des noms, n'ont rien d'intérieur commun, nos définitions ne laisseraient pas d'être fondées dans des espèces réelles, car les phénomènes mêmes sont des réalités. Nous pouvons donc dire que tout ce que nous distinguons ou comparons avec la vérité, la nature le distingue ou le fait convenir aussi, quoiqu'elle ait des distinctions et des comparaisons que nous ne savons point et qui peuvent être meilleures que les nôtres. Aussi faudra-t-il encore beaucoup de soin et d'expérience pour assigner les genres et les espèces d'une manière assez approchante de la nature. Les botanistes modernes croient que les distinctions prises des formes des fleurs approchent le plus de l'ordre naturel; mais ils y trouvent pourtant encore bien de la difficulté, et il serait à propos de faire des comparaisons et arguments, non-seulement suivant un seul fondement, comme serait celui que je viens de dire, qui est pris des fleurs, et qui peut-être est le plus propre jusqu'ici pour un système tolérable et commode à ceux qui apprennent, mais encore suivant les autres fondements pris des autres parties et circonstances des plantes. Chaque fondement de comparaison mérite des tables à part, sans quoi on laissera échapper bien des genres subalternes et bien des comparaisons, distinctions et observations utiles. Mais plus on approfondira la génération des espèces et plus on suivra dans les arrangements les conditions qui y sont requises, plus on approchera de l'ordre naturel. C'est pourquoi, si la conjecture de quelques personnes entendues se trouvait véritable, qu'il y a dans la plante, outre la graine ou la semence connue, qui répond à l'œuf de l'animal, une autre semence qui mériterait le nom de masculine, c'est-à-dire une poudre (*pollen*) visible bien souvent, quoique peut-être invisible quelquefois (comme la graine même l'est en certaines plantes), que le vent ou d'autres accidents ordinaires répandent pour la joindre à la graine qui vient quelquefois d'une même plante et quelquefois encore (comme dans le chanvre) d'une autre voisine de la même espèce, laquelle plante par conséquent aura de l'analogie avec le mâle, quoique peut-être la femelle ne soit jamais dépourvue entièrement de ce même *pollen;* si cela, dis-je, se trouvait vrai, et si la manière de la génération des plantes devenait plus connue, je ne doute point que les variétés qu'on y remarquerait ne fournissent un fondement à des divisions fort naturelles. Et si nous avions la pénétration de quelques génies supérieurs et connaissions assez les choses, peut-être y trouverions-nous des attributs fixes pour chaque espèce, communs à tous ses individus et toujours subsistants dans le même vivant organique, quelques altérations ou transformations qui puissent arriver; comme dans la plus connue des espèces physiques, qui est l'humaine, la raison est un tel attribut fixe qui convient à chacun des individus, et toujours inamissiblement, quoiqu'on ne s'en puisse pas toujours apercevoir. Mais, au défaut de ces connaissances, nous nous servons des attributs qui nous paraissent les plus commodes à distinguer et à comparer les choses, et, en un mot, à en reconnaître les espèces ou sortes; et ces attributs ont toujours leurs fondements réels.

« La génération ou race donne au moins une forte *présomption*, c'est-à-dire une preuve provisionnelle, et j'ai déjà dit que bien souvent nos marques ne sont que conjecturales.....

« Je crois qu'il y a quelque chose d'essentiel aux individus, et plus qu'on ne pense. Il est essentiel aux substances d'agir, aux substances créées de pâtir, aux esprits de penser, aux corps d'avoir de l'étendue et du mouvement; c'est-à-dire il y a des sortes ou espèces dont un individu ne saurait (naturellement au moins) cesser d'être quand il en a été une fois, quelques ré-

volutions qui puissent arriver dans la nature. Mais il y a des sortes ou espèces accidentelles (je l'avoue) aux individus qui peuvent cesser d'être de cette sorte. Ainsi on peut cesser d'être sain, beau, savant, et même d'être visible et palpable; mais on ne cesse pas d'avoir de la vie et des organes et de la perception. J'ai dit assez ci-dessus pourquoi il paraît aux hommes que la vie et la pensée cessent quelquefois, quoiqu'elles ne laissent pas de durer et d'avoir des effets.

« Et même, sans se mettre en peine des noms de l'homme ou de l'or, quelque nom qu'on donne au genre ou à la plus basse espèce connue, et quand même on ne leur en donnerait aucun, ce qu'on vient de dire serait toujours vrai des idées, des genres ou des espèces, et les espèces ne seront définies que provisionnellement quelquefois par les définitions des genres. Cependant il sera toujours permis et raisonnable d'entendre qu'il y a une essence réelle interne appartenant, par une proposition réciproque, soit au genre, soit aux espèces, laquelle se fait connaître ordinairement par les marques externes....

« Je ne disconviens point de cet usage des abstractions, mais c'est plutôt en montant des espèces aux genres que des individus aux espèces. Car, quelque paradoxal que cela paraisse, il est impossible à nous d'avoir la connaissance des individus et de trouver le moyen de déterminer exactement l'individualité d'aucune chose, à moins que de la garder elle-même, car toutes les circonstances peuvent revenir; les plus petites différences nous sont insensibles; le lieu ou le temps, bien loin de déterminer d'eux-mêmes, ont besoin eux-mêmes d'être déterminés par les choses qu'ils contiennent. Ce qu'il y a de plus considérable en cela est que l'*individualité* enveloppe l'infini, et il n'y a que celui qui est capable de le comprendre qui puisse avoir la connaissance du principe d'individuation d'une telle ou telle chose, ce qui vient de l'influence (à l'entendre sainement) de toutes les choses de l'univers les unes sur les autres. Il est vrai qu'il n'en serait point ainsi s'il y avait des atomes de Démocrite; mais aussi il n'y aurait point alors de *différence* entre deux individus *différents* de la même figure et de la même grandeur.

« On a bien parlé jusqu'ici de définitions nominales et causales ou réelles, mais non pas que je sache d'essences autres que réelles; à moins que par essences nominales on n'ait entendu des essences fausses et impossibles, qui paraissent être des essences, mais n'en sont point : comme serait, par exemple, celle d'un décaèdre régulier, c'est-à-dire d'un corps régulier compris sous dix plans. L'essence dans le fond n'est autre chose que la possibilité de ce qu'on propose. Ce qu'on suppose possible est exprimé par la définition; mais cette définition n'est que nominale quand elle n'exprime point en même temps la possibilité, car alors on peut douter si cette définition exprime quelque chose de réel, c'est-à-dire de possible, jusqu'à ce que l'expérience vienne à notre secours pour nous faire connaître cette réalité *a posteriori*, lorsque la chose se trouve effectivement dans le monde : ce qui suffit au défaut de la raison, qui ferait connaître la réalité *a priori* en exposant la cause ou la génération possible de la chose définie. Il ne dépend donc pas de nous de joindre les idées comme bon nous semble, à moins que cette combinaison ne soit justifiée ou par la raison, qui la montre possible, ou par l'expérience, qui la montre actuelle, et par conséquent possible aussi. Pour mieux distinguer aussi l'essence et la définition, il faut considérer qu'il n'y a qu'une essence de la chose, mais qu'il y a plusieurs définitions qui expriment une même essence, comme la même structure ou la même ville peut être représentée par différentes scénographies suivant les différents côtés dont on la regarde. »

CLIII.

Scot restaure l'idée d'activité dans la science.

Scot se fait l'objection suivante :

« Voluntas non est principium activum (igitur nec gratia, quæ est habitus voluntatis). Antecedens patet quia si sic moveret se et tunc ejusdem ad se esset relatio realis. Consequentia est contra Philosophum (*Metaph.*) ponentem identitatem esse relationem rationis. »

Il répond :

« Cum dicitur quod tunc oppositæ relationes reales sunt simul in eadem... dico quod per hoc solum, quod sunt oppositæ relationes reales, nunquam prohibentur esse in eodem supposito. Et cum arguitur, igitur ejusdem ad se est relatio realis. Dico quod Aristoteles negat idem referri ad se, realiter sub hoc intellectu, quod idem simpliciter sit fundamentum proximum relationum oppositarum.

« Quid igitur est fundamentum moventis vel motionis activæ, cum voluntas movet se? Dico, quod potentia activa, vel virtus voluntatis in se, sed fundamentum proximum moti, vel motionis passivæ est volitio, nova passio. Illud non potest esse versus de ratione producti ad producens, quia illa fundatur in producto primo. Neque de relatione passivi ad activum, quia formalis terminus non fundat relationem passivi ad activum, cum non patiatur, ut formalis terminus. Unde aliter se habere est secundum volitionem novam passive immediate. Ideo non est idem fundamentum proximum istarum relationum. » (Ce passage nous semble très-notable.)

CLIV.

L'activité de l'âme, suivant Scot, est prouvée par la puissance qui est en Dieu.

« Paucitas est ponenda, ubi pluralitas non est necessaria, et possibilitas ubi non probatur impossibilitas, et nobilitas in natura, ubi probari non potest ignobilitas; sed re-

mediatio actus primi ad actum secundum nobilitas est, ut patet in Deo, et non potest probari, quod impossibile est, actum secundum esse immediate ab actu primo in creaturis... igitur magis est ponenda paucitas nobilitans naturam, quam nobilitas non necessaria et non nobilitans eam. » (SCOT, *Report. Paris.*, lib. II, dist. 16, quæst. unic., t. XI, p. 348.)

CLV.

L'activité de l'âme, suivant Scot, est indirectement prouvée par le dogme.

S'il y avait une distinction réelle entre les facultés et l'essence de l'âme, celle-ci ne serait pas béatifiée, ce qui est contre la foi.

« Si intellectus et voluntas sint aliud ab essentia, videre Deum et diligere non immediate recipiuntur in essentia animæ.... » D'où il suit que l'âme : « tantum est anima beata per accidens, sicut paries albus per superficiem. » (*Ibid.*)

CLVI.

« Simplicitas autem animæ est simplicitas cujusdam actualitatis, secundum quamdam similitudinem ad actualitatem divinam, quamvis distet ad infinitum. Et ideo quia actus est se communicare tale simpliciter et quantum ad substantiam se communicat, ut patet in essentia divina in tribus suppositis, et quantum ad operationem, ad multos effectus... » (SCOT., *De rerum principio*, quæst. 12, t. III, p. 192, edit. Lugdun.)

CLVII.

« Non est universaliter verum, quod sicut generans dat substantiam rei, ita dat accidentia causaliter immediate... Ideo potest substantia esse a Deo et actus, maxime quoad deformitatem, potest esse a voluntate ipsa. » (SCOT., dist. 3, quæst. unic., t. VII, edit. Lugd., p. 407.)

CLVIII.

An aliquid potest moveri a seipso.

« Activum quodcunque pro primo objecto inficit passivum tale, non hoc passivum. — Ex his sequitur quod quodlibet contentum sub primo objecto alicujus, est per se objectum ejusdem... Sed possibile est quod aliquid sit activum secundum a, eodem modo quo aliquid aliud est activum secundum a, idem etiam sit passivum secundum a sicut quodcunque aliud passivum est secundum a. Ergo illud in ratione activi ita habet seipsum pro objecto in ratione passivi, sicut quodcunque aliud; ergo potest in se agere sicut in aliud. » (SCOT.)

CLIX.

Théorie des formalités.

« Probatur theologice corpus organicum habere aliam formam distinctam ab anima.

« Scot., 4, dist. 11, quæst. 3, num. 29, fuse hanc rem tractat... Probatur quia sine forma corporeitatis non salvatur veritas Eucharistiæ : Primo quia corpus in qua fit conversio, vel est mathematicum, vel naturale, quia Aristoteles non ponit alia ; sed mathematicum non est, quia hoc est accidens, neque naturale per se, quia hoc forma constat ; ergo sine forma non vere dicitur, hoc est corpus meum. Secundo, quando dicitur, hic est sanguis. » (CAVELLUS, *Comm. in Scot.*, *De anima*, disput. 1, sect. 4; SCOT., edit. Lugdun., t. II, p. 589.)

CLX.

Activité de la substance, suivant Scot.

« Probat doctor contra D. Thomam, late ratione, auctoritate et ex principiis ipsius D. Thomæ, substantiam esse immediate activam tam accidentis quam substantiæ, et hoc, etiamsi admittatur gratis, accidens attingere productionem substantiæ. Ita fere omnes, exceptis rigidis Thomistis. »

1° L'accident ne produit pas, car il ne pourrait produire qu'en vertu de la substance dont il dépend, laquelle peut avoir pour terme la substance elle-même; si donc celle-ci pouvait être produite aussi par l'accident, elle serait deux fois produite.

2° Le sujet n'est pas indifférent à sa propre passion, ce qu'il devrait être, si elle était une puissance purement passive : « Omnis potentia mere passiva est contradictionis (IX *Metaph.*), subjectum autem non est in potentia contradictionis ad propriam passionem : ergo habet aliquam causalitatem respectu ejus, aliam a causalitate materiæ : non nisi causæ efficientis : quia non formalis, patet. »

3° D'ailleurs il faut que l'accident emprunte de quelque part son efficacité.

« Nec potest evadi dicendo, quod ista concludunt formam substantialem esse principium agendi : sed remotum, tam respectu substantiæ, quam respectu accidentis, de quibus procedunt rationes : hoc non sufficit, quia nullus negat in Deo esse aliquam formam quæ sit principium proximum agendi, non quod sine causis intermediis agat, sed quod in suo ordine causandi per nihil medium ultra formam suam agit. Ita esto in proposito, quod tamen improbatum est, quod accidens habeat quamdam actionem ad substantiam posteriorem actione substantiæ : substantia tamen per suam propriam formam erit principium actionis sibi propriæ in suo ordine agendi. » (SCOT., l. IV, dist. 12, quæst. 3, edit Lugdun., t. VIII, p. 744.)

CLXI.

Les principales erreurs de physique des docteurs scolastiques, relevées par les cartésiens.

Rohault, le grand physicien de l'école cartésienne, a attaqué dans son *Tractatus physicus* annoté par Le Grand les principales erreurs que les scolastiques avaient commises après et d'après Aristote en matière de physique.

Cet inventaire est des plus curieux pour l'histoire comparée de la philosophie du moyen âge et de la philosophie moderne.

Nous l'extrayons du *Tractatus* de Rohault, il est complet, sauf quelques détails de peu d'importance.

Seulement on notera que les grandes vues métaphysiques ont été écartées systématiquement par cet écrivain dans cet ouvrage. Rohault était grand admirateur du caractère *spécial* que prenait la physique dans les théories cartésiennes.

Les principales réfutations de cet écrivain roulent sur l'astronomie, sur la théorie de la pesanteur, sur l'explication par les scolastiques de la lumière et de la vue, du chaud et du froid, des odeurs, des saveurs et enfin sur les formes substantielles. — Suivons-le pas à pas dans ces divers examens.

§ I. — *Cogitationes de hypothesibus Ptolomæi, Copernici et Tychonis.*

« Non nobis credendum est, mundi structuram aliam esse, quam cujus possumus concipere ideam : quippe certum est, in rebus mere naturalibus judicium a nobis fieri debere analogum nostris cogitationibus. Sed cum hic tres ideæ unius ejusdemque rei, in medium afferantur, cujus tamen una simplexque esse debet essentia, necessario impellimur duas ut falsas explodamus, atque uni solique, utpote veræ adhæreamus.

« Electio partis a qua stare debemus, pendet ex quibusdam animadversionibus, quas facere debemus circa mentem Ptolomæi, Copernici, et Tychonis, ac ex comparatione eorum opinionum instituenda : Si enim aliquam animadvertamus, in qua quidpiam insit, quod rationem aut experientiam impugnet, nihil obstabit, quin eam repudiemus, ut illi solum, in qua nihil sit absurdi, adhæreamus. Imo, etsi in tribus illis nihil quidquam, quod mutuo repugnet inveniremus, semper tamen maxime simplicem amplecti tenemur quæ paucioribus suppositionibus innitatur : eo quod, quot phænomena ejus ope dilucidari poterunt, nullis datis novis suppositionibus, tot erunt argumenta illius verisimilitudinis.

« Ptolomæi hypothesis, ut jam notatum est, adversariam habet experientiam, in eo quod spectat varias facies sub quibus Venus et Mercurius nobis se exhibent.

« Rationi quoque non est consona, eo quod admittat librationes cœlis crystallinis attributas. Eo enim modo, magna admittitur immutatio ad minoris explicationem. Quippe corpus, quod semper versus unam partem progreditur, etsi motu non æqualiter celeri, non tantam variationem subit, ac id, quod initio motus ducto ad quamdam partem, illico retrocedit versus oppositum. Adde titubationem illam adductam, per quam redditur ratio inæqualitatis progressus stellarum fixarum, insufficientem esse, ad ejus explicationem, cum astronomi ut plurimum comperiant conclusionem per suppositiones deductas phænomenis non consentire.

« Explodenda quoque est, ob ingentem suppositionum numerum particularium quas includit, quæque constituuntur ad unamquamque occasionem natam explicandi recens aliquod phænomenon. Ita ut ne unum eorum deduci possit ex iis, quæ alterius occasione jam supposita sunt, quod proinde ad confirmationem illius hypotheseos usurpari possit.

« Adde, cum primo mobili assignet vim omnes cœlos rapiendi secum ab oriente in occidentem, vix concipi posse, quomodo simul terram non rapiat, atque eo magis, quod fautores illius opinionis sine actione eam supponant, motumque aliquem illi peculiarem nequaquam assignent, cujus ope, tantum progredi possit ab occasu in ortum, quantum primum mobile ab ortu in occasum eam transfert, qui tamen unicus est modus ab iis assignatus, quo insinuarent quomodo firmamentum, et cœli planetarum revolutiones suas intra idem tempus (quo primum mobile suam) non absolvant.

« Nec me latet, vulgo dici terræ gravitatem obstare quominus rapiatur per motum cœlorum ambientium, sed quoque scio inanem esse illam rationem : sicut enim experientia de gravitate nihil aliud docet, nisi eam qualitatem esse, ob quam corpora terrestria omnia ad centrum terræ vergentia, eodem quoque pacto ad mutuam unionem inclinent. Ideo æque absurdum videtur, eam in rem præsentem assignare, ac si quis crederet plures in eadem navi, in gyrum commota, posse motum illum inhibere, si se mutuo amplectantur ac strictim sese invicem implicent.

« Tandem insignis hæc est nota, Ptolomæi opinionem falsam esse, eo quod philosophi, qui a tot retro sæculis eam amplexi sunt, nondum pervenerint ad notitiam causæ duarum motuum specierum insignium, ab illis ipsis maximi momenti judicatarum. Primus ex illis motibus is est, quo gravia deorsum tendunt, et levia sursum, hoc est, eos hactenus percipere non potuisse naturam gravitatis et levitatis; alter est, per quem maris aquæ bis quotidie exaltantur, et deprimuntur statis horis; et illud est quod vocant *æstum maris*.

« Nec minor occasio adest, non adhærendi Tychonis opinioni, quam rejiciendi Ptolomæi sententiam, quandoquidem eadem propemodum vitia insunt. Si in ejus gratiam dicatur, minori suppositionum numero scatere ad explicationem motus planetarum, ac validas rationes afferre facierum Veneris apparentium, concedendum est vice versa, eam hoc implicare absurdum, quod ratio nequaquam admittat, suppositionem scilicet illius motus, per quem massa, ex planetarum cœlis composita, annuo spatio progreditur ad omnia firmamenti loca. Ubi enim supponeretur naturæ auctorem ab initio eam eo motu donasse, agnoscere tamen teneremur (juxta naturæ leges, ab ipsomet assignatas, quarum ope omnia regi observamus) illi de vehementia aliquid decedere, ac cessare tandem debere, quandoquidem ad earum legum normam, materiæ cœlesti communicari debet, quam massa, cui eum assignat Tycho, abigit a locis, ad quæ inclinat.

« Opinio Copernici omnium procul dubio simplicissima est; nam præter paucissimas suppositiones ab ipso institutas, ad explicationem motuum apparentium solis et stel-

larum fixarum, nullas amplius adducit; ac phænomena omnia planetarum, quæ deinceps exponit præsertim directiones, stationes et retrogradationes Martis, Jovis et Saturni, totidem sunt argumenta ejusdem sententiam roborantia, quæque nos inducunt, ut credamus ipsum a vero non aberrasse.

« Fidem et hoc faciet, si perpendamus, sicut unicus est sol, qui terram et planetas illustrat, ac planetas mediante tantum lumine adventitio ab illo desumpto, lucidos esse, verisimile quoque esse terram lumine gaudere eodem, quo planetæ, modo. Dubitare non licet, quin illud admittant in circuitu circa solem. Imo quoque maxime verisimile est, id contingere dum convertuntur circa proprium singula centrum, cum observationes nos edoceant id de Marte, Jove, et Saturno indubium esse. Quo posito, inferendum est, quoque terram iisdem revolutionibus, quas illi Copernicus assignat, obnoxiam esse.

« Id vero commodum et utile continet illa opinio, quod ejus ope satisfacere licet illis, qui rationibus auscultant, et iis qui singula rimantur. Prioribus, concessa illis libertate cogitationum in utramvis partem, ac terræ translationi quodcunque nomen libuerit, imponendi; posterioribus vero qui errare verentur, si terræ motum concedant, illis proponendo locum ideo non esse stupori, vel impugnandi eam hypothesin, cum nonnisi maxime improprie motus terræ imputari queat. Nam si probe intelligatur motum nihil aliud esse, quam successivam corporis alicujus applicationem, quoad totam ejus superficiem, ad diversas partes corporum ambientium, et immediate contingentium, perspicere erit id, quod vocant terræ motum diurnum, competere potius massæ ex terra, maribus et aere conflatæ, quam terræ speciatim dictæ, cui omnimoda quies assignari debet, quamdiu rapi se permittit a torrente materiæ, cui innatat : non secus ac quis quiescere dicitur, qui somno in navi premitur, interim dum navis movetur revera : itidem cognoscere licebit motum illum, qui vulgo motus annuus terræ vocatur, nequaquam ipsi competere, ne quidem massæ ex terra, aquis et aere compositæ, sed potius materiæ cœlesti, quæ massam illam circa solem abripit.

« Quoad objectiones contra eam hypothesin fieri solitas, ut, exempli gratia, hinc futurum lapidem a loco eminenti demissum, non casurum super terræ locum perpendiculariter illi respondentem, sed potius alium ad occasum magis vergentem, quia in descensu terra versus orientem rapitur, et alias similes, ab iis tantum eæ emanare possunt, qui nunquam tentarunt varias motus circumstantias scrutari serio. Quisquis enim sedulo animum appulerit, is facile agnoscet, juxta insignem illam naturæ legem, unamquamque rem, quantum in se est, conari servare suum entitatis modum; corpora omnia terrestria, quæ jampridem cum terra ab occasu in ortum convertuntur, æquali cum ea propensione ad progressum, eo in sensu, gaudere; ac proinde lapis ab excelsissimo loco demissus, non valebit descendere, quam præcise æque ac terra progrediendo; quo fit ut necessario incidat ad locum, cui perpendiculariter respondebat, cum elapsus est e manibus, et in quem experientia teste revera incidit : ac nisi aer motu extraneo impellatur, qualem aliquis ventus ciere solet, nequaquam existimandum est, eum posse quoquo pacto immutare lineam per quam lapis transitum habiturus est; quandoquidem ipse progreditur versus ortum, quantum ipsa terra, ac necesse esset, minus celeri motu, quam illam progredi, quo inde tardaretur motus lapidis; vel celerius ferri ad eum impellendum. (Vide *Institut. philosoph.* part. VI, cap. 4.)

« His dilucidationibus adductis, nihil jam nos impedit in partium electione, adhærentes hypothesi Copernico tribui solitæ : ita ut, cum deinceps de nostra hypothesi verba facturi fuerimus, eam accepturi simus, suppositurique in discursus philosophici continuatione. »

§ II. — *De gravitate et levitate.*

« Ab omni ævo compertum est dari corpora, quæ in aere non sustentata, deorsum feruntur, aut ad terræ centrum feruntur : alia, quæ sui juris ascendunt, aut moventur a centro recedendo; et quamvis ignota essent ejusmodi motuum principia, indita tamen illis sunt nomina, uni gravis, alteri levis : sed philosophorum fuit eorum naturam scrutari, atque vim eorum nominum explicare.

« Quidam, in quibus Aristoteles, asseruerunt corpora, quæ sic descendere videmus, insitum habere id motus principium, ob singulare desiderium terræ centrum attingendi, quod idem existimarunt cum centro universi : ita censuerunt corpora eo modo ascendentia, appetitu omnino contrario ferri, secedendi scilicet ab eo centro.

« Alii censuerunt superfluum esse corporibus assignare duo appetituum genera, statueruntque satius esse unicum omnibus tribuere, qui inclinationem illis ad universi centrum det; sed cum quædam ad id majori aliis impetu ferantur, hæc ab eo alia secedere cogunt, quod levitatis opinionem præbet. Hanc opinionem secuti, flammæ gravitatem concedere possumus; si vero ascendere conspiciatur, id contingere dicendum, eo quod aer, eam ambiens, illa gravior est : siculi vulgo dicimus suberem aquæ supernatare, quia aqua subere gravior sit.

« Opinionibus his tertiam adjungere licet, scilicet in omnibus corporibus nos ambientibus, unicum esse appetitum, nempe ascendendi : eum appetitum majorem esse in igne, quam aere : majorem item in aere, quam aqua; omnium minimum in terra : Hæc opinio vera si foret, quando videmus lapidem per aerem, aut aquam præcipitem deferri, dicendum foret, id contingere, eo quod ad id cogeretur a duobus illis corporibus, quibus cum plus insit virium ad re-

cedendum a terræ centro, illum ad eam repellerent, ac ut eo vergat adigerent.

« Sicuti hæ duæ opiniones prima paulo simpliciores sunt, eo quod in corporibus unicum appetitum ponunt, verisimiliores quoquo pacto judicari possunt. Id vero præcellentiam, aut prærogativam supra aliam non concedit, sed revera e tribus illis neutra nobis satisfacit : si enim per vocabulum appetitus intelligitur sensus quidam interior, aut peculiaris quidam cogitandi modus, me judice, absurdum est entibus pure materialibus, ut lapidibus, assignare; si per eam vocem indeterminate causa quæpiam indigitatur, qualiscunque illa sit, quæ motus illos superne deorsum, aut inferne sursum efficiat, merum est sophisma, cum nihil significans efferatur, simpliciterque appetitus nomen tribuatur rei incognitæ.

« Atque id notandum est, eos absque ratione, qui ejusmodi opiniones invehunt, astruere centrum terræ, et centrum universi unum idemque esse : certissimum enim est, centri notitiam supponere extremorum notitiam, a quibus id centrum æquali distantia remotum esse debet. Quis autem sibi perspecta esse universi extrema gloriabitur? Imo ubi solum sermo esset de mundo visibili, quæ de eo supra constituimus, fidem faciunt ejus centrum in sole potius, quam terra esse.

« Quo distinctius ergo et clarius corporum gravitatis et levitatis naturam adipiscamur, ac ne vocibus, quarum significatio ignota est, inhæreamus, in memoriam revocanda regula superius constituta, quam unam e præcipuis naturæ legibus esse diximus, nempe, partes totius, quod in gyrum movetur circa centrum, secessum ab eo moliri; atque eam dispositionem majorem esse debere in iis, quæ plurima movendi vi donatæ sunt, quam quibus minor inest. Nam cum constet massam ex terra, aere et aqua conflatam in gyrum agi circa centrum : præterea illi massæ inesse maximum numerum partium, quæ majori vi se movendi, quam aliæ pollent, inferre licebit omnes revera conari a centro, circa quod volvuntur, abire, atque ea de causa leves omnes quodammodo dici posse : sed quia partes, quibus minus virium ad ejusmodi recessum inest, per vim ad ejusmodi centrum, ab iis quæ robustiores sunt repellantur, inde evenit eas graves videri.

« Hoc confirmare licebit egregio experimento, quod debemus domino Hugenio; accipit is vas Faventinum, colore album, figura rotundum, septem aut octo pollices in diametro obtinens, cujus fundum sit planum, et oræ altitudinis circiter trium pollicum : aqua adimplet illud vas, paucaque in illud injecta cera Hispanica contrita, quæ ob gravitatem fundum petit, rubentique colore aspectabilem se reddit in fundo illo albo; illud cooperit lamina vitrea pellucida, hujus oras et vasis simul glutine sigillans, ne quid evadere queat. Eo facto, vas illud machinæ aut cardini alligat, quod pro lubitu convertere et cohibere potest : postea id in gyrum movens, eum is pulvis fundo instratus non tam facile ac aqua desuper feratur, atque eadem de causa, facilius abripiatur, hinc contingit illum plus motus in gyrum, quam aquam sibi comparare, id quod eum cogit a centro secedere circa quem sparsus erat, atque ad oras accedere. Postea, motu machinæ subito cohibito, ac proinde vase annexo quieti tradito, cera Hispanica, quæ fundum affricat, cujus partes sunt asperæ, aqua minus celeriter movetur, cujus motus non tam cito ad quietem tendit, ob facilitatem illi innatam, lubrico motu ferri juxta corpora quæ contingit. Atque eo momento dictus Hugenius ostendit aquam similem esse materiæ fluidæ, quæ terram ambit; pulverem autem illum conferri debere terræ partibus, quas per aerem infra delabi videmus : is enim pulvis tunc cogitur rursus accedere ad centrum sui motus, versus quod impellitur a partibus aquæ quæ inde majori vi adhibita recedere tentant, ibique cogitur in parvam massam rotundam, terræ similem.

« Unde luculenter apparet gravitatem, ut vere dicam, aliud nihil esse, quam minorem levitatem; et quamvis inde sequatur corpora, quæ deorsum feruntur, nullam insitam habere ad descensum vergentiam, apertum tamen est, motum illum naturalem dici debere, quandoquidem ab ordine a natura constituto pendet.

« Adesse vero in massa, e terra, aqua et aere constante, partes quæ cæteris majori motu pollent, inde elicitur, quod terræ a se non insit vis, per quam intra viginti quatuor horas circa proprium centrum convertatur; sed quia abripitur a decursu materiæ fluidæ, quæ eam circumfluit, ac undique pervadit; ea enim materia, qua fluida, multo majori motu cietur, quam necesse sit, ut spatio horarum viginti quatuor, cum terra convolvatur : adeo ut ejus partes, quod ex eo robore superfluit, impendant tam in celeriori circumgyratione, eo sensu, quam ad motum undique modis diversissimis peragendum. Et quia mundus plenus est, ideoque vix ac ne vix, evadere possent e spatio, quod occupant, maxima pars determinatur ad motum in gyrum intra immensum numerum superficierum sphæricarum terræ concentricarum. Atque ibi sita est maxima pars virium, quæ illi materiæ fluidæ inest, ad recessum a terræ centro, major quam in cæteris partibus terrestribus.

« Verba hic faciens de materia fluida terram non ambiente, intelligo præsertim materiam primi et secundi elementi in aere vel terra occurrentem, eo quod illi præcipue plus motus insit, atque comparative ad eam, partes aquæ, et aeris pro terrestribus partibus haberi debeant, quippe, cum citra comparationem crassiores sint, minusque commotæ : ac ita quamvis eæ partes illi materiæ innatent, impressiones omnino contrariæ, quæ ad omnem occursum in iis fiunt, in causa sunt, quod nunquam valde notabilem rapiditatem comparare possint, quam diu conservare queant. »



§ III. — *De formis.*

« Formæ non sunt subjectum de quo eodem modo, ac de materia agendum sit: nam cum materia subjectum sit commune, cujus natura in ligno agnosci nequit, nisi eodem tempore sciatur quid illa sit in igne, aut quavis alia re; unica animadversio nos manu ducere potuit ad ejus notitiam comparandam : cum forma entis ea sit, quæ singularem illi exsistentiam concedit, et cujus ope ab omni alia re discrepat, non sequitur agnita forma ligni, acquiri quoque notitiam formæ ignis, aut alterius cujuspiam rei. Ideo si scopum attingere animus est, ac singulare quid proferre, necessarium est ad particularia se demittere, contra philosophorum morem, qui eo usque nunquam fere descendunt, sibique satisfactum putant ut plurimum, si plurimas admodum vagas quæstiones agitant, quæ superfluæ quoque censendæ sunt, eo quod nihil utile ab iis expiscari liceat.

« Absit tamen ut dicam inutile esse quærere, quod illis in more est eo in loco, an dentur formæ substantiales, hoc est, formæ quæ veræ sint substantiæ, quæque proinde alius sint exsistentiæ distinctæ ab exsistentia materiæ; hoc unum vero asserere non dubito, solutionem illius difficultatis, pendere a notitia particulari cujusque rei. Ab anima rationali desumptum exemplum, ad ejus rei confirmationem inutile est. Nam etsi a nobis perspectum sit eam substantiam esse, realiter a corpore cui connexa est sejunctam, a qua in esse nequaquam pendeat, ad id tamen neutiquam sequitur aliorum entium mere naturalium formas ejusdem esse conditionis.

« Imo si res intimius expendatur, etsi cum omnibus sentiam, ab animo particulatim nos obtinere essentiam hominis, ac proinde eam vere esse formam humani corporis, qua humani, non tamen lubens concederem eam esse, ut congrue loquamur, formam totius illius sensibilis, quod corpus nostrum dicimus, qua considerati simpliciter ut est corpus : non secus ac dicere non licet, eam formam esse cujusque seorsim partis, quatenus ab aliis discrepat perpensæ : eo enim sensu unaquæque earum peculiarem sibi obtinere debet formam, materiæ adeo annexam, ut ab ea separabilis non sit, quandiu pars subsistit, etiam anima a corpore sejuncta. Revera facta ea separatione, unaquæque pars nequaquam discrepare videtur a statu quem immediate ante possidebat. Nam exempli gratia quod ante erat caro, nunc adhuc carnis formam retinet. Idem de ossibus et reliquis esto judicium.

« Quod plurimos hic in errorem adduxit, qui inepte proprietates animi et corporis commiscent, pendet ab eo, quod cadaver, ubi corpus anima exutum est, amplius aptum non est plurimas functiones ut ante proferre, exempli gratia motum, nutritionem, respirationem, etc. Ita ut persuasum habuerint omnia ea animæ esse consectaria, atque corpus ea tantum de causa ab operibus cessasse, quia anima abesset : cum potius dicendum fuisset, moram animæ in corpore quodammodo pendere a dispositione quæ corpori inest ad eas functiones promendas, atque ejus separationem sequi ex eo quod functiones ab eo exerceri amplius non possint. Cum certum esse ostendat quotidiana experientia, mortem tum demum contingere, animamque ea de causa corpus deserere quod inflictum fuerit vulnus, aut quomodocunque aliter corpus vitiatum et labefactatum sit. Nullum vero exemplum nos docet animam a corpore fuisse unquam sejunctam sano et integro; hocque corruptionis labem sensisse demum post et ob eam animæ separationem.

« Absque ergo firma ratione, si hoc unico animæ rationalis exemplo nixi (alius omnino a formis corporum ordinariis conditionis), et sine prævia cognitione formæ particularis cujusque speciei corporis, temere assereremus hic dari formas substantiales in entibus pure materialibus : interea, absque erroris metu asserere hic libere possumus, ex iis formis quasdam esse essentiales, quatenus necessario subjectis suis competunt; sic liquiditas aquæ essentialis est, cum nulla detur non liquida : possumus quoque dicere alias quasdam vocare licere accidentales, quia eo modo cuidam subjecto competant, ut absque iis possit exsistere, interea manere quod erat ante : sic frigiditas aquæ forma accidentalis est, quia aqua manet aqua, quanquam calida.

« Liceat quoque forte dicere agnovisse Aristotelem formas essentiales, non item substantiales : quandoquidem vox Græca, qua usus est, æque unum imo melius ac alterum designet.

« Vulgo dividuntur formæ in naturales et artificiales : naturales, aiunt, eæ sunt quæ subjecto accidunt, nulla accedente hominum industria, sic, portio materiæ marmoris formam induit in terræ penetralibus; formæ artificiales eæ sunt, quæ ab arte oriuntur : ita horologii forma vocatur artificialis, cum ortum debeat horologopœi industriæ; concedo equidem si nomen inditum fuisset tantum ob relationem earum cum causis efficientibus, justa ratione alias dicendas naturales, alias artificiales, sed cum inde conentur inferre formas naturales ab artificialibus discrepare, illasque propter principia insita agere, ab artificialibus omnino discrepantia, certe hac in re error est et fallacia : formæ enim artificiales non minus naturales sunt ipsis naturalibus, cum ortum ducant ex causis mere naturalibus, atque ars præter applicationem rerum activarum ad passivas nihil præstet.

« Rationi magis est consona divisio formarum in simplices et compositas : simplices entia sunt simplicia, hoc est paucarum proprietatum capacia; compositæ, entia sunt composita, majorem numerum proprietatum promere apta : exempli gratia forma corporis duri, quæcunque ea sit, simplex censenda est, si ad formam ligni comparetur, quæ alterius respectu composita dici potest:

quia corpus durum, qua durum, non tot proprietatum capax est ac lignum.

« Observatio hæc maximam attentionem desiderat. Constat enim posse quidem agnosci res simplices, etsi lateant compositæ ab illis emergentes : cum vix liceat in compositarum notitiam devenire, nisi prius comparata accurata simplicium, ad priorum compositionem concurrentium, cognitione : ideo, cum institutum nostrum sit, formas particulares cognoscere, a nobis primo ad examen adducendæ sunt, quæ maxime omnium sunt simplices, quo inde ad compositiores transitus fiat.

« *Animadversio.* — Quoniam clarissimus auctor, quid formarum nomine, hoc in loco præcise intelligendum est, non aperit, non abs re futurum est, si tantillum in earum explicatione immoremur, atque earum indolem pressius discutiamus.

« Constat imprimis formas nequaquam dici posse substantias incompletas, quemadmodum Peripateticis visum est, quæ cum materia compositum constituunt. Quippe a ratione alienum videtur, quod formæ substantiæ dicantur, quandoquidem a materia ita dependeant, ut extra illius sinum illis subsistere repugnet; ac proinde si res exacte perpendatur, unica est substantialis forma, nempe mens humana, sive anima rationalis, quæ cum sola, citraque alterius subsidium operetur, sola quoque per se exsistit, et a corpore etiam secreta viget, agit, operatur.

« Quare cæteræ formæ aliud esse dici nequeunt, quam quorumdam accidentium, seu modorum congeries, a quibus materia omnem suam distinctionem et varietatem mutuatur. Hi autem modi quinque numerantur : Magnitudo, figura, motus, quies, et situs, a quibus corpora omnia speciem suam desumunt, et a se invicem dirimuntur. Sic ex ferro claves, horologia, gladii efficiuntur, quæ non substantia, sed duntaxat discrepant. Cum hi modi licet ad eorum substantiam non spectent, eorum tamen essentiam constituunt. Figura enim, exempli causa, horologii, quamvis materiæ, ex qua compingitur, extranea sit, ipsique accidat, horologio tamen essentialis est. Consule *Instit. philosoph.*, part. IV, cap. 9.

« Vocatur magnitudo, qua res varias dimensiones sortiri, vel plures intentionis gradus comparare possunt. Figura aliud non est, quam quædam extensionis determinatio. Motus est translatio alicujus partium corporis, ex vicinia partium, quæ illam contingunt in aliarum viciniam. Quies est corporis in eodem loco permansio, et illud est, quo corporis continui partes connectuntur. Ac proinde non mera est motus privatio, sed quid in natura positum, quandoquidem effectus habet reales, et ut scholastici loquuntur, positivos. Situs demum, est corporis inter alia corpora positio. Hæc quinque exordia mechanica dicuntur, aut generales corporum proprietates; quia variis modis illa afficiunt, et rei cujusquam formam determinant. Sicut enim ex varia viginti quatuor litterarum dispositione, infinita propemodum vocabula exsurgunt : pari modo, ex diversa partium magnitudine, figura, motu, quiete, et situ, omnia mundi corpora oriuntur, et prout partes ad se invicem accedunt, aut removentur, aut novum ordinem sortiuntur, res diversas procreant, vel corrumpunt.

« Talia principia adeo omnibus familiaria sunt, tamque cum rebus naturalibus connectuntur; ut nisi quis præjudicata opinione laboret, et in Aristotelis verba judicaverit, non possit non fateri vera esse, ac sola rerum naturalium primordia. Enimvero quid aquæ contigit, dum diaphana esse desinit, dum dura, dum fragilis, uno verbo, dum in glaciem abiit, præter variarum partium aquæ ordinem ac complexum? qui cum notabilem mutationem pariat, corporis quoque speciem ac formam invertit.

« Quid tritici granis, cum in farinam molarum concussu convertuntur, advenit præter motum? Quid præterea dum farinæ particulæ aqua permistæ, massam componunt, quæ manibus subacta, in clibano postmodum coquitur? Quid dum dentibus trita, atque in ventriculum demissa, acri succo in chylum abit qui in venas lacteas, tum in commune receptaculum delatus, paulo post in dextrum cordis thalamum illabitur? Nihil certe præter motum, ac partium transpositionem, quantumvis forma mutari cernatur, ac nihil propemodum eorum, quæ *triticum* componebant, supersit, dum in cruorem convertitur

« Patet igitur ex materia varie determinata ac modificata, res infinitas prodire, et solis enumeratis accidentibus omnem corporum diversitatem esse tribuendam, quoniam clara et aperta sunt, atque omnium naturis enucleandis prorsus sufficiunt. »

§ IV. — *De calore et frigore.*

« Unumquodque horum vocabulorum duo significat : nam primo per calorem, et per frigus intelliguntur duo sensus peculiares nobis innati, aliquatenus similes iis, quos vocamus *dolorem* et *titillationem*, quales sunt sensus ex vicinia ignis orti, aut contrectatione glaciei; secundo per calorem et frigus intelligitur potestas, certis corporibus insita excitandi in nobis duos jam memoratos sensus.

« Vix existimo quemquam naturam caloris et frigoris in primo significatu usurpatam aliter comprehendere posse, quam per experientiam; ideo si curiositati nostræ hac in re satisfaciendum sit, omnis cura nostra eo dirigi debet, et collocari in indagatione potestatis, quam quædam corpora obtinent nos calefaciendi; quin etiam qua in re consistat facultas, quam inesse deprehendimus certis corporibus nos frigefaciendi.

« Aristoteles definit calorem, id quod homogenea congregat, aut quæ sunt ejusdem naturæ, et disgregat heterogenea, aut diversæ naturæ res. De frigore dicit, id esse quod indiscriminatim congregat homogenea et heterogenea ; probaturs definitionis pro-

itatem, vulgariter ignis exemplo utuntur, ujus caloris ope possunt in unicam massam plurimæ auri particulæ cogi, ac secerni io aut plura metalla sibi invicem mista : que exemplo gelu, cujus efficacia videmus gus adeo simul unire aquam, lapides, mum, paleam, ut ea unicum corpus contuant.

« Sed notandum est, ea ipsa in re, quæ in emplum assumitur, errorem latere ; nam imponatur crucibulo in igne massa ex ro, argento et cupro conflata, falsum est quam contingere, ut ea metalla ita se ab vicem extricent, ut segregentur ac in dirsa strata collocentur, habita proportione jusque gravitatis. Ex adverso, si frusta parata auri, argenti et cupri eidem crucilo imponantur, procul dubio ab igne condentur.

« Fateor quidem a diuturna actione ignis massam ex auro, argento et cupro comiitam, tandem argentum et cuprum in mum dissipata iri, solo superstite auro in cibulo, hinc tamen inferre non datur i congregandi esse facultatem, nisi forte accidens, hoc est, quatenus primum truendo id quod minus ejus actioni relatur, contingit id quod magis resistit, urum, superesse solum aut ultimum : si in lancem reponantur pulveres ligni lumbi simul misti, continget ut exsufndo dissipetur solum ligni pulvis, remale in fundo plumbi pulvere. Clarissim est autem solam resistentiam particuam auri causam esse, quod hoc metallum modò separatum ab argento et cupro maneat : si enim diutius in igne detineapaulatim tandem imminuetur, imo omo dissipabitur, quod auri purificatores erti sunt; hincque pronuntiarunt nullum aurum, quod ultra vicenariam prost.

Imo posito calorem semper congregam homogenea, et dissipaturum heteroa; ac frigus semper sine discrimine il omnia corpora coacturum ; id equidocere potest nos quid agant calor et is, non item quid sint : hinc vulgo isatur Aristoteles, dicendo eum per ilcaloris et frigoris definitionem aliorum lem non propriam secutum esse.

Dubito jam num interpretes rem assesint, ubi existimant mentem illius e, colorem exempli gratia, ignis quidin eo esse omnino simile sensui nobis esso ab ejus vicinia. Itidem glaciei friliquid esse omnino simile sensui illi, ex ejus contrectatione experimur, cap. 12, lib. II *De anima*, ubi postquam dit sentire passionem esse, addit eo ento, quo sentimus nos evadere objecto es.

Sed, sive Aristoteles ejus fuerit sentenvel secus, certum tamen est, hæc gratis ri : neque enim res probatur dicendo, n dare posse quod non habet, quandoem accepto dandi vocabulo in significhic illi assignato, dubitari nequit, quin ila pungendo, dolorem excitet, nemini tamen ideo in mentem venit, ut credat illi inesse similem dolorem ei, quem in nobis excitat.

« Præterea ignis calor, et glaciei frigus, cum sint qualitates aut proprietates propriæ corporibus, quæ pro inanimatis ab omnibus habentur, nequaquam similes esse queunt sensationibus, quas earum causa experimur, quandoquidem ii sensus nobis tantum quatenus animalis competunt. Imo, ut quandoque contingit rem eamdem eodem tempore excitare in nobis duas illas differentes sensationes, sequeretur unum idemque subjectum, uno eodemque tempore futurum calidum et frigidum, quod impossibile est. Interea aer inspiratione attractus eodem tempore potest percipi calidus et frigidus, pro variis in manus nostras exsufflandi modis.

« Ad experimentum animadvertendo quod nobis ostendit unum eumdemque aerem videri calidum aut frigidum, non solum juxta modum differentem, quo manus nostras afficit, sed et juxta hunc vel illum efflandi modum ; facile conjicere est, corporis cujuspiam calorem, situm esse in motu peculiari ejus partium. Quia autem quo plus constringuntur labia, ut celerius impellatur aer, eo minus percipitur caloris, inferre licet corporis calorem non consistere in motu directo illius partium : id autem quod movetur, nec tamen directe movetur, alio motu quam inæquali et diverso moveri nescit, ac quasi circa proprium centrum : ideo inferendum est, aerem ore exeuntem, non solum totum e loco in locum moveri motu directo, sed præterea plurimas ejus partes moveri motu quodammodo circulari, circa proprium centrum; cujus causa, eæ quæ manui nostræ applicantur per actionem ejus motus, videntur eam tangere, quasi excitaturæ titillationis speciem. Atque ut ea est actionis species quæ in nobis caloris sensum excitat, concludendum quoque est, in ea specie motus particularum corporis, situm esse calorem illius corporis.

« Itaque, quod ex parte objecti proficiscitur multum distat a sensu, quem excitat. Quod mirum magis esse non debet quam differentia, qua discrepat figura et motus aciculæ nos pungentis, a dolore quem parit : imo, constat exemplo doloris, quod ubi anima corpori unita est, ex naturæ instituto fuisse, ut occasione motuum et divisionum, quas acicula in corpore parere apta est, acciderent quædam perceptiones in anima. Itidem credendum est, eamdem constituisse, ut quoque exsurgeret peculiaris quædam perceptio, pro modo peculiari, quo corpus nostrum ab igne afficeretur : idque ipsum est quod calorem vocant, vocabulo in prima significatione accepto.

« Id ipsum confirmatur ab experientia, quæ docet nos plurima corpora vim nos calefaciendi acquirere, etsi nihil aliud suspicari liceat præter motum illis accidisse : inutiliter tentarem omnia peragrare, quatuor sufficiat hoc attulisse exempla.

« Ac primo certissimum est, ubi manus

frigore affectæ fuerint, post aliquam mutuam affricationem ipsis tandem caloris sat manifesti sensum imprimi.

« Secundo, quod jam annotatum est, calx quæ ad tactum frigida percepta fuit, pauca aqua frigida irrorata, eum acquirit motum intra suas partes, ut omnes ab invicem discedant exiguo temporis spatio : eoque modo calorem concipit adeo insignem, ut nos calefacere valeat, imo tantum ut vix illi ferendo pares simus.

« Fimus putrescens, hoc est, qui paulatim dissipatur, satis caloris concipit ad vices tenendas ignis mediocris in plures chymicas operationes utilis : chymia autem nobis alia peculiaria exempla suppeditat; quæ scire omnium interest.

« Exempli gratia, si in magnam lagenam parvam quantitatem aquæ fortis continentem, tantillum orichalci limaturæ conjiciatur, subinde talis æstus excitatur, ut lagena plena appareat, quæ quoque tantum incendium concipit, ut eam impune contrectare non liceat.

« Præterea, ut jam dictum est, si simul misceantur oleum vitrioli et oleum tartari, etsi quodque seorsim combustibile non sit, accidit interim ut subito ebullitio incredibilis excitetur, eodemque tempore sat insignis caloris gradus.

« Revera ex ejusmodi exemplis, justa de causa dicendum videretur, quidpiam inesse, quod non omnino nobis sit notum : ideoque deinceps explicandum suscipio quæ possit esse causa motuum illorum adeo stupendorum. Quare, ut redeam ad exempla quædam magis familiaria, notandum est duo corpora dura, quæ mutuo affricantur, mutuo quoque partes agitare, ita ut non modo ex contactu adurere valeant, sed quoque ad eum motus excessum devenire, ut ex se incendium concipiant : sic rotam et axim currus, quæ citissime volvitur in ardenti squalore; ac in genere omnes machinas ex materia combustibili constructas, quæque motu rapido cientur, inflammari facile contingit : nihil familiarius sensibus occurrit, quam terebram, dum perforat ligni frustum durum et spissum, incalescere : eodem pacto si lima atterantur, aut acuantur ferrum aut chalybs, eo usque quoque incalescere ut temperationem amittant : sic serra dum dividit lignum, insignem calorem acquirit. Nihil vero promptius in flammam erumpit, quam silicis particula, aut ignarii chalybei, ex mutuo attritu et concussione celeri : in omnibus autem his exemplis, nihil novi his corporibus accidit præter motum.

« Quotquot antiqui ad maximam partem horum experimentorum mentem direxerunt, omnes asseruerunt motum caloris esse principium. Quod una cum iis verum agnosco, modo per motum eum intelligant, qui toti corpori competit, quatenus in causa est, ut conflictus duorum corporum accidat. At si per motum intellexerunt eum, qui pertinet ad partes eorum insensibiles, eos insufficienter mentem explicasse credo, quia motus earum partium non alius est a calore ipso illorum corporum. »

§ V. — *De saporibus.*

« Saporis vocabulum duo designat, primo enim significat sensum nobis innatum cum bibimus aut edimus. Secundo per eam vocem nescio quid intelligimus, quod alimentis ipsis inest, in quo potestas excitandi in nobis saporum sensum situm est.

« Quamvis sapor, primo sensu acceptus, exacte describi nequeat, atque particularis ejus notitia experientia solum innotescat, id tamen interea adnotare lubet, non omnibus hominibus eamdem inesse gustandi vim, cum eodem cibo vescuntur; quod inde elucescit, quia quibusdam certi cibi deliciæ sunt, quos alii fastidiunt. Imo nullus non ætatis provectæ animadvertit sibi non eumdem esse sensum, aut gustum quorumdam ciborum, qui fuit alias : unde inferre licet, eamdem esse rationem gustus et tactus : ut enim eodem in loco attingi possunt duo homines, quorum unus perfecta frueretur valetudine, alter morbo defungeretur, diverso plane eventu, ita ut in uno titillatio grata excitaretur, in altero dolor intolerandus. Sic unus idemque cibus in variis hominibus sensus diversissimos parere aptus est.

« Quoad saporem in secundo significatu acceptum, cui præsertim nobis inhærendum est, Aristoteles ait quamdam esse affectionem, aut proprietatem corporis humidi, genitam a succo terrestri per calorem excocti. Ea definitio tria continet, quorum unumquodque verisimilitudine non caret. Et primo, Aristoteli in eo assentior quod saporem corporis humidi, aut liquidi affectionem esse dicat : quia quæ absolute sicca sunt aut dura, nihil sapidum exhibent, nisi saliva diluantur. Rursum, si expendamus aquam pene esse insipidam; aerem sapore omnino expertum esse, quanquam corpora sint humida, nullus non fatebitur eum justa de causa crassius quid illis addidisse, quoque quodammodo terræ naturam sapere. Tandem caloris interventum addere debuit, cum, experientia teste, in plurimis fructibus coctis, eo mediante, quidam sapores deprehendantur, qui ante delituerunt.

« Aristoteli addicti facile consentient explicationi a me jam adductæ definitionis, quam de sapore tradidi; iidem tamen non inviti confitebuntur, etsi nihil hactenus quod non verum sit adduxerit, nos ideo tamen doctiores non evasisse, cum non explicarit naturam illius affectionis, aut proprietatis corporis, quæ sapidum illud efficit, neque ubi sita sit.

« Quidam hæc supplere conati sunt, dicentes, qualitatem esse persimilem sensui quem in nobis excitat : sed ii non animadverterunt in quod discrimen nos conjiciant; nam, præterea quod corporibus inanimatis cultum modum concedant, nequaquam ipsis competentem; sequeretur in eorum sententia, duos homines nunquam de eodem cibo, aut pe



ex gustu judicium laturos, quod a nobis dictis repugnat.

« Contra cum jam nobis constet, ubi unus idemque cibus exhibet diversos sensus duobus hominibus, necessario uni eorum sensum discrepare ab eo, quod sensum illi movet, nobis concludendum est idem judicium posse de altero ferri. Hoc pacto, ansa jam nobis data est, ut credamus potentiam sentiendi sapidum, vel gustandi, in nobis similem esse potentiæ, qua sentimus dolorem, hoc est, ut ea potentia deducatur, in actum, nihil aliud ex parte subjectorum, quæ sapida vocantur, requiri; nisi ut commoveant filamenta nervorum linguæ, modo convenienti ac a natura instituto, quo succedat sensus saporum : non secus ac ut percipiamus dolorem, sufficit certo modo moveri nervos sensui tactus destinatos. Cum autem res quæpiam aliam commovere nequeat, nisi et ipsa commoveatur; nec quidquam possit nervis linguæ applicari, subsequente effectu, quin certa quædam subsit magnitudo, certaque figura, existimo formam corporis sapidi sitam esse in magnitudine, figura et motu illius partium : atque ex varietate, quam concipere possumus in tribus illis rebus, enasci varietatem saporum. »

§ VI. — *De odoribus.*

« Per vocem odoris primo significatum voluerunt antiqui sensus particularem speciem, in nobis resultantem ex impressione facta a quibusdam corporibus in narium summis partibus. Deinde eadem usi sunt ad significandum id, quod emergit ex corporibus dictis odoratis, quibus sita est potestas suscitandi in nobis odorandi sensum.

« Quisque proprio experimento novit quid sit odor, usurpata hac voce in prima significatione; impossibile vero est designare, atque cuipiam declarare essentiam illius. Quidquid hac de re dici potest, istud est, unum idemque objectum eumdem sensum in omnibus nequaquam excitare cum plurimis quædam suffumigia grata, quæ aliis intolerabilia omnino sunt.

« Hoc posito, id solum nobis disquirendum est quid sit odor, respectu habito ad corpora odorabilia dicta : Aristoteles eum non definivit eo capite, cui titulum præfixit, *De odoribus;* et causam cur id prætereat, refert in imperfectionem sensus illius in homine præ cæteris animalibus.

« Discipulorum Aristotelis quidam mentem illius penetrasse credunt ex eo loco, in quo ait, eo momento, quo sentimus, similes nos fieri objecto, nos ad sentiendum impellenti : atque eo principio nixi docent odorem, ex parte objecti, rem persimilem esse sensui, quem in nobis excitat : simul addunt, odorem nasci ex mistione calidi, frigidi, sicci et humidi, ita ut tamen calor, et siccitas prædominentur.

« Sed præterquam quod ea doctrina inanimato corpori ascribit entitatis modum, nobis tantum qua animatis, competentem, quod fieri nequit, sequeretur hinc idem suffumigium omnibus æque gratum esse debere, contra observationem a nobis factam. Adde, incomprehensibile esse suppositis ideis, quas tradunt nobis Aristotelici, de quatuor præcipuis tactilibus qualitatibus, ex earum mistione emergere aliud quid posse quam tepidum, quod ad siccum vel humidum magis aut minus accedat, prout magis aut minus de alterutro participabit : quod nequaquam accedit ad ideam quam nobis de odore tradunt. Tandem si ex mistione hac odor fieret, cùm hæc actui se offerat, excitare deberet in omnibus partibus, quæ illi organi vice sunt, sensationem quæ illi esset similis. Ideoque manibus odorari deberemus æque ac naribus quod experientiæ reluctatur.

« Si reponant, id quod teporis sensum parere potest in manum agendo, posse quoque excitare sensum odoris nasum afficiendo, quia sic a natura constitutum sit : consentio. Sed cum in corporibus nihil præter magnitudines, figuras et motus agnoscam, vix credo opus esse in iis aliud quidpiam supponere, quo idonea reddantur afficiendi organum odoratus : ideoque existimo easdem partes, quæ saporis sensum, linguæ admotæ, inducunt, posse quoque odoratus sensum parere, si sufficienter subtiles sint, ut sub forma vaporis aut halitus nares subeant, cum productiones eas duas cerebri, quæ fundo narium correspondent, titillatum eunt. »

§ VII. — *De sono.*

« Soni vox primo inventa est, ad significandum sensum particularem, qui sequitur ad impressionem in auribus factam a corporibus sonoris dictis. Usurpatur iterum hæc vox, ad indicandum id quod inesse potest corporibus illis sonoris, ut campanæ aut aeri circumstanti, quo fit ut in nobis sensus soni excitetur.

« Ex iis quæ adnotavimus de saporibus et odoribus verba facientes, superfluum esset dicere, sonum prima significatione acceptum non posse describi, atque experientia tantum posse innotescere : ideo hic eatenus tantum de eo acturi sumus in quantum hæc vox significat id, quod inest corporibus sonoris, aut aeri, quod vocatur eorum sonus.

« Aristoteles de eo peculiari egit capite, in quo docet sonum nihil aliud esse, quam quorumdam corporum motum localem, ac medii, quod auribus nostris applicatur, utque præriperet ansam dubitandi eane ipsius esset mens, id plus vicies recensuit.

« Data vero opera, noto Aristotelis curam singularem, qua usus est, ad nobis insinuandum quæ de natura soni excogitavit : sed etsi eam toties inculcarit, ut lectoribus tædium pepererit, non tamen meo judicio, ab aliis id obtinuit, qui quamvis ejus doctrinæ addicti, ratum tamen habent sonum qualitatem esse aliam a motu locali.

« Eorum quidam, qui hanc opinionem tueri, et Aristotelis mentem refellere conantur, aiunt, si sonus nihil aliud esset quam motus localis, sequi debere, exempli gratia, ut mota manu perciperetur aliquis sonus. Alii, qui asserunt posita hac doctrina subse-

qui debere campanam, cujus sonus ad duo circumcirca milliaria diffunditur, aerem eo usque commovere debere, quod absurdum judicant.

« Invalidæ vero sunt omnes eæ objectiones : prima enim nihil aliud probat, nisi sonum non in omni specie motus consistere, ac specialim in eo quo manus afficitur cum movetur. Id quod verissimum est. Eos vero quod attinet, quibus absurdum est, campanam posse aerem commovere ad duo milliaria circumferentiæ, certum est eos naturæ limites pro suo captu præfigere, cum interim opinionis suæ nullas adducunt rationes.

« Concedo equidem vim requiri ut concilietur motus materiali alîqui massæ, quæ ad duo milliaria in circumferentia diffunditur : effectum vero campanæ non tam magnum esse ac is mente concipitur, nam dum eo pacto commovet aerem, agit in corpus jam agitatum, quatenus liquidum est; ita ut non tam necesse sit illi motum ciere quam determinare eum quem jam habet, quo aptus fiat producendi in nobis soni sensum.

« Amplius dico, non adeo, quod credunt, difficile esse excitare eam commotionis speciem in corpore, quod a liquido undequaque circumdatur : testimonium præbet experientia in magna incude (quæ procul dubio in exemplum adduci potest eorum, quæ maxime obnituntur motui). Quippe illa subsilire videtur ad minimum mallei ictum, atque adnotare licet, si milii aliquot grana illi imponantur, atque a lateribus clava mediocris magnitudinis percutiatur, ad proportionem soni majoris aut minoris, subsultum quoque eorum percipi, majoremque aut minorem loci in incude mutationem : motus vero ille granis iis impertiri non posset, nisi et ipsa moveretur.

« Atque ut pateat, sonum solum in certo quodam motu consistere, hoc perpendatur eum exsurgere ex tacta citharæ chorda, aut a percusso quopiam corpore duro : citharæ enim chordam tangere, aut corpus percutere, aliud nihil est, quam eam chordam movere, aut id corpus : atque id absonum est in Aristotelicorum opinione, asserere quod eorum temperamentis aliqua alteratio contingat, aut quod quempiam calorem, siccitatem, frigiditatem aut humiditatem, acquirant, quam antea non habebant.

« Hoc ipsum confirmatur ex eo, quod si interiora auris vellicentur, ita ut impressio transeat ad nervos a medicis vocatos acousticos, tinnitus quidam excitetur, ex quo colligere est, idem judicium fieri debere de soni quod de doloris sensu, atque hunc æque ac illum supponere quoddam naturæ auctoribus institutum, qui nos eo pacto condidit, ut si certo quodam modo moveamur ea in parte, peculiaris quoque excitetur ibi sensatio.

« Missum hic facere nolo quoddam experimentum quod diverticulo est pueris, a quo mirum in modum roboratur hæc opinio : funiculum sat longum per forcariam forcipem trajiciunt, duo illius extrema circa primores duos manuum digitos convolvunt, quibus postea aures proprias occludunt; dein commoto corpore, commovent quoque forcipem, atque allidunt canteriolis, aut alii duro corpori : tunc, quanquam vicini sonum quam mediocrem percipiant, ab iis vero quidam exauditur similis sono majorum campanarum : cujus eventus vix alia potest afferri ratio, quam si dixeris a commota volsella agitari funiculum, cujus commotio digitis imprimatur, qui demum partes auris, cui applicantur, commovent, atque his mediantibus, nervos sensui auditus destinatos.

« Jam comparata certitudine sonum certo quodam in motu situm esse, superest solum, ut ejus speciem determinemus : atque hic Aristoteli consentire nobis non licet, statuenti sonum motum esse corporis duri, lævis et concavi. Certum enim est nequaquam ea omnia concurrere in plurimis corporibus sonoris : imo nihil quidquam simile accidit ab accenso pulvere pyrio in tormento, a quo interim horribilis fragor excitatur.

« Forte quispiam, qui in ejus verba jurarit, opinionem tueri conabitur dicendo : si requisitæ in corpore sonoro conditiones non reperiantur in accenso pulvere, nec in aere ab eo percusso, saltem in tormento reperiuntur a quo forsan totum sonum deducet : sed missis rationibus, quibus refelli posset ea opinio, sufficiat in medium protulisse experientiam de auro illo, quod fulminans vocant chymistæ : illud quod eo nomine donaverunt, nihil aliud est, quam compositum quid ex nitri partibus tribus, duabus florum sulphuris, et una salis tartari, seorsim tritis, postea commistis. Ex eo composito propemodum id assumitur quod satis sit, ad catapultæ imponendum flammæ illicium, et imponitur laminæ ferreæ, vel tegulæ planæ, quæ igniario foculo admovetur : paulatim incalescit pulvis, atque in flammam uno impetu erumpit, quæ omni ex parte diffusa, sonitum excitat magnitudine non disparem illi, qui manat a catapulta, cui justa mensura inditus sit pulvis tormentarius. Quemadmodum in illo experimento lamina ferri, aut tegula eo tantum fine usurpantur, ne pulvis flammam concipiat antequam æqualiter per omnes illius partes diffusus sit calor, atque ut sonus pendet a flamma et aere quæ neque dura sunt, neque lævia, neque concava, nulli dubium est Aristotelis opinionem fulcimento destitui.

« Satius ergo sit statuere sonum consistere in specie singulari quadam motus corporis alicujus, quam, cum Aristotele, illum ascribere motui speciei particulari corporis. Sed quo dilucidius hæc aperiantur, notandum est corpus sonorum dictum, immediate auribus nostris non admoveri, quo in nobis soni sensum excitet, sed modo ordinario agere mediante aere, quem commovet. Ideoque nobis inquirendum est, quales sint utriusque corporis motus, cum in nobis ejusmodi sensum producunt. »

§ VIII. — *De lumine et coloribus, et de diaphano et opaco.*

« Si unquam necesse fuit vocabulorum significationi exacte attendere, ne nos homonymia aliqua fallat, procul dubio id locum habet in consideratione luminis et colorum, quibus vulgo utimur ad designandas res valde discrepantes, quæque ab omnibus vulgo in confusionem adiguntur. Notandum ergo primo, sicut doloris nomen inditum fuit sensui quem infixa acicula imprimit : sic quoque *luminis* nomen concessum est sensui orto ex conspectu solis aut flammæ ; *coloris* vero vox data est sensui in nobis excitato a variis objectis, quæ dicuntur colorata : specialim vero albi coloris nomen et viridis concedi voluerunt sensationibus, quas herbæ et nix in nobis producere solent.

« Secundo per has voces, *lumen et color*, subauditur id, quod ex parte objectorum exteriorum procedit, cujus causa in nobis excitare valent sensus de quibus modo actum est : sic per vocem *flamma* intelligitur nescio quid, cujus ope nobis innascitur luminis sensus; per *nivis* autem albedinem intelligitur aliud nescio quid, quo mediante illa in nobis suscitat albedinis sensum.

« Quod autem objecta quæ luminosa vocantur, ut sol et flamma, non immediate oculis nostris applicentur, sed mediantibus aliis corporibus intermediis agant, exempli gratia, aere, aqua, vitro, quidquid sit illud quod mediis illis imprimitur, id quoque luminis voce donatur, sed luminis secundi aut derivati, quo distinguatur ab eo quod inest objectis luminosis, a quibusdam lucis primitivæ aut radicalis nomine donatis.

« Quoad corpora diaphana dicta, ea sunt, quibus intermediis objecta luminosa oculos nostros feriunt, ad excitandum in nobis luminis sensum; quæ quoque trajiciunt colores in visum incurrentes. Opaca autem ea sunt, quæ actionem lucidi corporis interrumpunt, aut colorati, vel per quæ neque lumen, neque colores transmitti possunt.

« Non hic suscipio tradere descriptionem luminis et colorum quoad primum significatum : tentet unusquisque propria innixus experientia rem evolvere; æque enim impossibile judico cuipiam intelligentiam dare proprii colorum sensus, ac natum cæcum in eorum notitiam deducere.

« Id tamen asserere non dubitabo, ut sæpe contingit eumdem cibum eodem tempore in duobus diversis hominibus, varios sapores referre ; ita quoque fieri posse, ut duo homines valde dissentiant circa judicium de eodem visus objecto : eoque magis rei securus sum, quod de re mihi constet per experientiam omnino singularem. Cum enim aliquando mihi contigisset ut a diuturno conspectu, ultra duodecim horas protracto, ope conspicillorum Batavicorum, pugnæ navalis, procul a me sesquimilliariis spatio commissæ, oculus dexter fatigatus et offensus fuisset, eo jam in statu visum meum constitutum deprehendo, ut si flava objecta conspiciam oculo dextro, non ut ante, talia mihi appareant, nec qualia oculo sinistro repræsentantur : et quod mirum est, non eamdem varietatem in omnibus coloribus a me animadverti, sed solum in quibusdam, ut, exempli gratia, in viridi, qui mihi accedere videtur ad cæruleum, si intueor oculo dextro. Experientia ea facit ut credam, quosdam homines nasci ea dispositione perenni præditos, quæ nunc oculorum meorum uni infixa est, ac forte aliis adesse eadem, quæ alteri meo oculo inest : quod tamen impossibile est, eos vel alios percipere, quia unusquisque assuescit proferre sensum inductum a certo objecto, jam usitato nomine usus : quod quia commune est variis uniuscujusque sensibus, non ideo minus est æquivocum.

« Antequam susceptam de lumine disquisitionem aggrediar, ac de objecti alicujus colore, notabimus Aristotelem ea de re egisse, cap. 7, lib. II *De anima*, ubi postquam tradidit colorem lumine egere, quo in conspectum veniat, concludit adesse debere mutuam dependentiam ad utriusque harum qualitatum explicationem. Atque constituturus quid sit lumen, supponit corpora quædam esse diaphana, qualia sunt aer, aqua, glacies, vitrum et plurima similia ; sed cum noctu per ea corpora visus fieri nequeat, ait eo tempore illa corpora non esse diaphana nisi potentia ; de die vero actu talia esse et fieri. Cum autem solum lumen potentiam in actum deducere valeat, infert *lumen esse actum diaphani, qua diaphani.*

« Quoad colorem, notandum est, objectum in quo reperitur, cum immediate oculis nostris non applicetur ad excitandam in nobis aliquam sensationem, eum primo movere debere medium, quod illum et nos interjacet : et quia sui sensum non præbet per corporum opacorum densitatem, nec quoque visus noster penetrat ea, quæ potentia tantum sunt diaphana ; concludit *colorem esse id quod movet* corpus actu diaphanum.

« Etsi citato jam capite Aristoteles eam materiam sufficienter perscrutatus non fuerit, ait tamen se satis explicasse quid sint lumen, color et diaphaneitas. Discursus reliquum absolvit in recensendis quorumdam se priorum philosophorum opinionibus. Addit tamen lucem non esse ignem, nec quoque corpus, quod e corpore luminoso manat, et quod in diaphano recipiatur, sed solum ignis præsentiam, aut alicujus alius corporis luminosi aut corporis diaphani. Verum, ad examen ea doctrina revocata, non videtur mihi plene animo satisfactura, ita ut mentis acies ulterius ferri non debeat, vel saltem non dilucidius Aristotelis mens explicari. Nam certum est ipsum perpendendam nobis specialius relinquere naturam corporis diaphani, non secus ac naturam corporis lucidi, et quid hujus præsentia valeat erga alterum ad eum e potentia in actum deducendum. Iterum quæ ea res sit alia, quæ movet corpus quod actu diaphanum est.

« Id vero ab Aristotelis interpretibus perspectum est : at quamvis ex iis, quæ in

problematibus tradidit, aliquid, quod dilucidaret quæ tradidit, expiscari potuissent; ac speciatim e problem. 61, sect. 11, ea tamen, quæ eo loci affert neglexerunt, aut potius non intellexerunt, cum rem proponant, quæ Aristoteli in mentem nunquam venit : affingunt scilicet illi quasi voluerit lucem et colores, in subjectis lucidis vocatis aut coloratis, esse qualitates omnino similes sensibus in nobis, eorum causa excitatis, quas etiamnum quidam ex mistione calidi, frigidi, sicci et humidi deducunt: in confirmationem (præter opinionem conceptam Aristotelem pro ipsis stare) aiunt fore impossibile corpora lucida aut colorata in nobis excitare sensus, quos experimur, nisi quidpiam illis inesset simile sensui, quem in nos inducunt, quia, addunt, nihil dat quod non habet.

« Sed cum Aristoteles nihil positive statuerit eorum, quæ adducunt, auctoritatem afferre inutile est, ubi rationes quæruntur; et ad eam, quam adducunt auctoritatem satis clarum est nihil aliud quam sophisma esse, si vel paulisper perpendatur dolor qui percipitur a punctura aciculæ. Nam id ostendit impossibile non esse objectum sensum posse excitare, cum quo nequaquam congruit. Quod ulterius confirmatur, si verum est, quod a duobus hominibus idem objectum diversimode videatur, quomodo observavi flavum colorem aliter se videndum offerre oculis meis seorsim objecto admotis.

« Sed quod clarissime ostendit nullatenus esse necessarium adesse similitudinem inter qualitatem objecti, et sensum quem excitat, est, quod certissimum sit nobis esse sensus exquisitissimos rubri, flavi omnigenumque colorum, transpiciendo massam triangularem vitream, etsi in ea nihil simile suspicari liceat, quoad sensum in nobis ab ea excitatum.

« Quod quidam afferunt de origine colorum, adhuc absurdius est. Quæ enim relatio adesse potest inter idæas, quas nobis tradunt calidi, frigidi, humidi, sicci, et eas quas de coloribus nos concipere jubent? Si quod proponunt verum esset, sequeretur unum idemque objectum oculis offerri debere ea varietate insignitum, qua varios sensus excitare valet ad contactum. Quod cum experientia non consentit, cum ex opposito adsint corpora, quæ alium atque alium colorem igni injecta exhibent, ut chalybs ignitus et astaci, quæ colorem non exuunt aquæ injecti quo refrigescant.

« Missa ergo Aristotelis opinione ejusque sequacium, quoad lucem et colores, perpendamus jam a quorum partibus esse debeamus. Et primo, cum nulla subsit alia ratio, quæ nos inducat ut asseramus lumen corporum lucidorum aliud esse, quam potestatem ipsis inditam inducendi in nos sensum manifestissimum, ex eorum præsentia exortum : nunquid posset contingere potestatam illam similem esse potentiæ, quæ inest aciculæ in nobis dolorem excitandi? Ut ergo ea sensatio, quam in nobis excitat acicula, nihil aliud in nobis supponit præter dispositionem ad sensum, aciculæ vero nihil concedit præter figuram et duritiem, cujus ratione apta solum est parere divisionem aliquam partis, cui admovetur: eodem modo credamus luminis sensum pendere a capacitate nobis innata eo modo percipiendi; atque ex eo quod insit poris corporum diaphanorum materia sat subtilis, quæ etiam vitrum penetrare valeat, satis tamen valida ad filamenta, in radicibus oculorum sita, commovenda. Rursum sicut acicula agente aliquo eget, quod eam in nos impellat, itidem credamus eam materiam a corpore luminoso compelli debere priusquam ullo modo organum visus nostri afficiat.

« Hinc dicimus lucem primitivam sitam esse in quodam motu partium corporis lucidi, quod idoneas eas reddit circumcirca diffundendi materiam subtilem quæ adimplet poros corporum diaphanorum, atque inclinationem ad motum, quam habet hæc materia ad recedendum in recta linea a centro corporis lucidi constituturam essentiam luminis secundi aut derivati : unde inferre facile est, formam corporis diaphani stabiliendam esse in pororum ejus rectitudine, aut potius in omnimoda trajectione sine impedimento. E contra corpus fore opacum, quia obliqui sint ejus pori, vel si quibusdam donatum sit, quia eorum penetratio non omnimoda fiat.

« Hæc accipi tamen nolumus aliter quam simplicem conjecturam : sed si deinceps ostendero eam nihil peculiare involvere, quod verissimum non sit, atque inde posse etiam minimas luminis proprietates deduci, spero futurum, ut quod jam pro simplici conjectura habetur, in posterum verissimum, certissimum et manifestum censeatur.

« Ac primo, ut palam fiat nobis inesse aptitudinem sentiendi eo modo id, quod vocant lumen, etsi non necesse sit adesse exterius simile quidpiam, ad experientiam confugiendum est, quæ id clare ostendit. Nam si in obscurissimis tenebris certo quodam modo confricentur oculi, vel si fortuito fortiter feriatur alteruter oculus, atque ex eo ictu partes ejus internæ insigniter commoveantur, lumen et scintillæ manifestissime exsiliunt, quæ illico motu cessante desinunt.

« Porro exsistentia materiæ subtilis ad penetrandos poros corporum diaphanorum (cujus propensio ad recedendum in linea recta a centro corporis lucidi, usurpatur hic pro lumine secundario aut derivato), sufficienter jam probata est, ubi superius demonstravimus necessitatem secundi elementi ; liceatque dicere absque ea nihil futurum eorum omnium quæ accidere notavimus cum explicavimus motus, qui vulgo assignantur metui vacui.

« Superest solum ut ostendamus corpus lucidum actu impellere in circulum illam materiam : quod verum comperiemus, si modo constet dari partes admodum exiguas, et prætera valde agitatas. Percurramus ergo omnia corpora, quorum inest

nobis notitia, et ex quibus nobis compertum est proprietatem illucendi inesse : videamusque num partes e quibus constant, exiguitate illa et agitatione polleant, quam exigimus; et ut a flamma initium fiat, jam supra rotatum est evidentissime eam e partibus tenuissimis conflatam esse, quæ seorsim a reliquis moventur, ac præterea perquam celeri motu cientur, ut superfluum diutius immorari futurum sit. »

§ IX. — *Explicatio vulgaris, quomodo fiat visio.*

« Aristoteles de modo quo fit visio nihil peculiare tradidit. Et quamvis septimum caput libri II *De anima*, cui titulum fecit *De visione*, polliceri videatur plenam de ea tractationem, nihil tamen aliud profert, nisi objectum in medium agere debere, quo actionis illius transmissio fiat usque ad organum : verum quidem est, iterum ipsum capite 12 ejusdem libri, dicere in omni sensatione admittere nos imagines rerum, absque earum materia, non secus ac cera sigilli figuram retinet, nihil vero de sigillo. At vero is textus nihil quod non sit æque vagum, ac id quod antea dixit, continet : similitudo vero qua utitur, intellectum non juvat, quo percipiat quomodo magnus partium numerus, e quibus objectum constat, simul ac semel percipi queant distincte, neque item quomodo notitiam comparare possimus situs, distantiæ, magnitudinis, figuræ, numeri, ac motus et quietis rerum oculis nostris objectarum.

« Aristotelis discipuli rite agnoverunt multum abesse, quin is perfectam ejus rei doctrinam tradiderit : idque eos impulit, ut quærerent modum proliziorem ejusdem doctrinam faciendi. Sic verbo tenus vocabulum *imaginis* accipientes, quam usurpat in textu ante citato Aristoteles, asseruerunt objectum visibile similem producere in aere vicino, hanc secundam paulo minorem in aere ulteriori, atque illam secundam iterum tertiam, paulo adhuc minorem, atque id pergere donec una in humore crystallino nascatur, quem statuunt præcipuum visionis organum, tanquam partem corporis, quæ animæ inserviat ad eam percipiendam : eæ sunt imagines aut species, quas vocant intentionales, quarum generationem explicare tentant, dicentes objecta eas eo modo producere, quo imago nostra in speculo exsurgit.

« Ex antedictis satis constat me cum Aristotele consentire : disconvenit autem mihi cum illius discipulis, quoad subjectum ejusmodi specierum intentionalium, quarum natura meo judicio, imperceptibilis est, quæque ab omni ævo mire eorum ingenia exercuerunt : merumque sophisma est velle eas constituere per speculi exemplum quandoquidem visio reflexa difficilius directa comprehenditur.

« Necesse non est huc adducere, quot absurda incurrant, ad demonstrandum nullitatem ejusmodi specierum intentionalium : adnotare solum sufficiat, quod si ejusmodi imminutio, quam supponunt, eo modo fieret, sequeretur quando objectum visui se offert ad decem passuum distantiam, ejus speciem ex media tantum parte imminutam esse, quando ad quinque passus progressa esset : hoc est, quod si objectum sexpedale esset, species adhuc tunc esset tripedalis : sic si oculus ad quinque passuum distantiam collocaretur, non posset nisi minimam partem tam amplæ speciei excipere, ac proinde minima tantum pars speciei objecti perciperetur, quod experientiæ repugnat, quandoquidem id integrum ad eam distantiam conspicimus, atque ad alias multo minores. Si vero respondeant, ejusmodi species aliter imminui in gratiam oculi proximi, aliter in gratiam remoti, confiteantur necesse est, objectum inanimatum et necessario agens, ea prælitum esse intelligentia, ut proportionem servet in sua actione, ut idem operetur ad plures distantias; quod cum absurdum sit, sequitur quoque positionem earum specierum esse absurdam.

« Rationem impugnant, nedum cum ratione loquantur qui visionem in humore crystallino perfici asserunt : ac pone latero humorem vitreum, in eumdem usum in quem argentum vivum posticæ speculi parti apponitur, scilicet ad terminandam actionem objecti visibilis : nam certissimum est, objectum id actionem suam prorogare debere ultra humorem vitreum, qui cum inter omnes maxime diaphanus sit, comparationem cum argento vivo non sustinet, quod summe est opacum. Adde his, sicut humor crystallinus in utroque oculo deprehenditur, atque eodem tempore ibi duæ formantur species, si is præcipuum foret visionis organum, sequi debere, ut semper idem objectum duplex appareret, cum duobus simul oculis intueremur.

« Ultima hæc ratio falsitatem opinionis quorumdam philosophorum convellit, qui præcipuum visionis organum in retina ponunt.

« Quoad eorum opinionem, qui asserunt sentire nos, eo quod objecti actio deferatur usque ad concursum nervorum opticorum, destruitur ea ab anatomicorum experientia, qui eos nervos in cadaveribus quorumdam hominum, dum viverent eo modo quo cæteri objecta percipientium, reperere sejunctos. »

CLXII.

La Sorbonne et l'Université.

(Extrait d'un ouvrage de M. Halmagrand, intitulé : *Origine de l'Université.*)

Sorbon était devenu, à force d'études et de peines, docteur en théologie, chanoine de Cambrai et chapelain de saint Louis. Il obtint de la libéralité de ce roi les secours qui l'aidèrent à faire construire une maison destinée à servir de demeure à des ecclésiastiques séculiers, uniquement occupés de l'étude de la religion. Il la dota de plusieurs bourses ou pensions gratuites annuelles, chacune de 5 sols et demi par semaine, ce qui, à raison de 2 francs 90 centimes, valeur du marc d'argent, équivalait à 7 francs d'aujourd'hui, ou environ 380 francs

par an, pour l'entretien de chaque jeune boursier théologien pauvre et hors d'état de subsister par soi-même pendant ses études. Cette maison fut bâtie en 1250, dans les rues Coupe-Gueule et des Deux-Portes, vis-à-vis du palais des Thermes. Le fondateur y ajouta, en 1271, le collége de Calvi pour des jeunes clercs, qu'il y mit sous le gouvernement du fameux Guillaume de Saint-Amour, comme un séminaire pour sa Sorbonne.

A ce collége, remplacé depuis par l'église actuelle, fut substitué celui du Plessis-Balisson, fondé en 1323 par un ecclésiastique de ce nom, protonotaire (320) apostolique et secrétaire du roi Philippe V, dit le Long. Il était destiné à l'éducation de quarante pauvres clercs, dans la religion, la grammaire, la philosophie et les sciences naturelles. Les bourses de Calvi y furent transportées; et la Sorbonne, qui s'honorait du titre de *pauvre*, que son fondateur lui avait donné, demeura habitée seulement par les licenciés et les docteurs qui pouvaient cependant, comme leurs élèves, loger chez eux, de pauvres clercs auxquels la maison fournissait le nécessaire. Les grands hommes que la Sorbonne a donnés à la religion et à l'Etat font l'éloge de cette maison, de son fondateur, de son excellent régime et du bon esprit qui y régna toujours, à quelques nuages près, qu'il ne faut attribuer qu'aux malheurs des temps. Mais de l'état florissant où elle s'était élevée, dans quel abandon, dans quel dépérissement n'est-elle pas tombée, par suite de l'intolérance philosophique qui a rempli la fin du XVIIIe siècle de ruines et de calamités!

Cette maison n'était pas la seule, ni la première, qui eût été établie pour y mettre les jeunes clercs à l'abri de la corruption qui régnait parmi les étudiants de l'Université, en subvenant à leurs besoins. En 1187, Robert, comte de Dreux, fils de Louis le Gros, avait déjà fondé près du Louvre un collége sous l'invocation de saint Thomas de Cantorbéry, pour de pauvres étudiants qui y seraient gratuitement nourris et logés sous la surveillance d'un maître. A cette maison était attachée une chapelle desservie par des chanoines qui y faisaient l'Office pour ces écoliers, et un hôpital pour ceux d'entre eux qui seraient malades. Mais en 1217 les chanoines chassèrent les écoliers, qui se réfugièrent dans leur hôpital de Saint-Nicolas du Louvre, dont ils firent leur école; et l'un d'entre eux, qui fut saint Yves, s'y forma à la science et à la vertu. Ensuite, Saint-Nicolas étant aussi devenu une collégiale de chanoines, et Saint-Thomas étant tombé de vétusté sur quelques-uns des clercs, qu'il écrasa, en 1755, l'un et l'autre furent réunis à Saint-Louis du Louvre, qui a été démoli avec les restes de Saint-Nicolas, qui subsistaient encore au commencement du XIXe siècle.

Il n'était pas possible qu'un établissement situé trop loin de leur centre persistât longtemps sans se détruire. Et l'on vit s'éteindre, pour la même raison, le collége des Bons-Enfants, fondé au commencement de ce siècle, dans la rue qui porte encore ce nom, au lieu qui fut occupé depuis par l'église Saint-Honoré; et l'école de Saint-Germain-l'Auxerrois, dont il ne reste plus que le nom de l'*école* donné à la place et au quai qui l'ont conservé. L'école des Bons-Enfants-Saint-Honoré avait été fondée en 1209, sous le nom d'Hôpital ou d'Hospice de pauvres écoliers, par Etienne Bélat, échevin de

(320) Πρῶτος, premier, *notarius*, notaire. Officier de la cour de Rome, qui reçoit les actes des consistoires publics, et les expédie en forme, quand il en est requis.

En 1309, des étudiants en médecine sont admis comme boursiers au collége de Bayeux.

En 1314, des boursiers en médecine, au collége de Laon.

En 1390, des lettres du roi sont adressées au prévôt de Paris et à tous autres justiciers, ou à leurs lieutenants, de ne donner l'autorisation de pratiquer la médecine qu'après avoir donné des preuves d'une instruction suffisante.

Si l'on en croit un factum, imprimé pour l'Université, en 1689, cité par les Lazaristes pour soutenir leurs droits sur le collége des Bons-Enfants, de la rue Saint-Victor, le roi Robert, mort en 1031, aurait fondé ce collége. Si ce fait est vrai, ce collége serait le plus ancien de tous ceux de l'Université. Ce qui est certain, c'est qu'il existait déjà une chapelle de Saint-Victor hors de Paris, quand Guillaume de Champeaux y prit l'habit de chanoine et y bâtit un monastère, sous le règne de Louis le Gros, en 1113, pour des chanoines réguliers de saint Augustin. Il se peut que le roi Robert ait fondé cette chapelle, avec une petite école, pour les enfants des environs. Cette école devint plus célèbre par les leçons de Guillaume de Champeaux, et, quand il fut nommé évêque de Châlons, elle continua, sous différents maîtres, de donner des leçons, et fit partie, dès l'an 1257, du corps de l'Université, sous le nom de collége des Bons-Enfants, gouverné par un principal, avec un chapelain et neuf boursiers. Jean Pluyette, principal de ce collége et curé de Mesnil-Aubry, y fonda des bourses en 1473, et, en 1627, le principal Guyard, qui était aussi chapelain de collége, se démit de ces deux charges en faveur du vénérable Vincent de Paul, fondateur de la congrégation des prêtres de la Mission. Ce père des pauvres en fit le berceau de cette institution : il y rassembla ses premiers compagnons. Cette société, plus connue depuis sous le nom de Lazaristes, à cause du prieuré de Saint-Lazare, que le dernier prieur, M. Lebon, leur céda au faubourg Saint-Laurent, s'y étant transportée, en fit son chef-lieu. Elle convertit le collége des Bons-Enfants en un séminaire de jeunes clercs, sous le nom de Saint Firmin; mais elle eut à en remettre les biens à l'administration des colléges, supprimés par l'édit de réunion dont je parlerai, en 1764.

En perdant sa qualité de collége, cette maison perdit aussi son nom de Bons-Enfants, que l'on donnait, dans le temps de sa fondation, aux établissements de charité en faveur des pauvres écoliers. Tels étaient les Bons-Enfants de Saint-Honoré, dont une rue, près du Palais-Royal, retient encore le nom. Les Bons-Enfants de Saint-Victor reçurent de saint Louis soixante livres, qui en font près de cinq mille d'aujourd'hui, et du comte d'Alençon, fils de ce roi, quarante sols.

ris, et Ada, sa femme, qui avaient contribué, avec d'autres personnes pieuses, à la fondation de l'église collégiale de Saint-Honoré. Ces deux époux y fondèrent aussi une prébende pour un chanoine qui serait proviseur de cette école. Saint Louis faisait venir ces Bons-Enfants pour les Offices divins dans sa chapelle, et les aidait de ses aumônes. Il leur légua dix livres tournois par son testament, ou environ 2,000 francs aujourd'hui. L'école de Saint-Germain-l'Auxerrois était l'une de celles que les grandes églises de Paris avaient instituées pour les enfants de leur paroisse. Et comme celle-ci avait été d'abord à des religieux, leur école s'y était maintenue; mais elle tomba à mesure que celles de la Montagne se multiplièrent. Ces exemples de fondations d'asiles en faveur des pauvres écoliers ne restèrent pas sans imitateurs. La nation danoise s'était fait bâtir un hospice qu'elle avait, sur le Mont-Sainte-Geneviève, pour les pauvres élèves qui viendraient du Danemark étudier à Paris. Ce collége, d'abord connu sous le nom de collége des Daces, entre le collége de Laon, construit après lui, et les Carmes du bas de la Montagne, auxquels il leur céda son emplacement, se transporta ensuite dans une maison de la rue Galande : ce qui le rapprocha de la rue du Fouarre, où depuis se donnaient des leçons publiques de l'Université.

Le collége des Dix-Huit, ainsi nommé de dix-huit pauvres écoliers qui y étaient entretenus au Parvis Notre-Dame, près la rue qui en a retenu le nom des Dix-Huit, à condition d'aller jeter de l'eau bénite sur les corps des malades morts à l'Hôtel-Dieu et exposés à la porte, fut ensuite renté par des Flamands, pèlerins de Jérusalem. Il se transporta depuis à la rue des Poirées, et fut absorbé par la nouvelle Sorbonne. Les bourses se conservèrent, et restèrent à la nomination du doyen du chapitre de Paris.

CLXIII.

Point de départ de la philosophie dans l'ordre sensible.

« Sic enim oportet intelligere distinctionem spiritualium substantiarum et ordinem, sicut est distinctio et ordo corporalium. » (S. Thom., *Summa*, quæst. 55, art. 2.)

CLXIV.

Aristote commenté par saint Thomas.

Le moteur immobile, auquel aspire le premier ciel, se transforme dans saint Thomas en un ange qui meut les autres.

CLXV.

Physique et astronomie.

La terre, dans le système scolastique devait être ce qu'il y a de plus inerte; en effet, l'actualité était en raison de l'être et la terre était le dernier des éléments (il y avait une hiérarchie entre les éléments, dans le système scolastique, il ne faut pas l'oublier). « Sic etiam videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua plus habet de specie quam terra, aer quam aqua, etc... Ita etiam est in corporibus separatis. Elementa igitur agunt in virtute corporum cœlestium et corpora cœlestia agunt in virtute substantiarum separatarum... » (S. Thom., *De potent.*, quæst. 5, art. 8.)

CLXVI.

Physique et astronomie.

Utrum corpora cœlestia sint causa eorum quæ hic in inferioribus fiunt.

Respondetur affirmative : « Cum omnis multitudo ab unitate procedat, quod autem immobile est uno modo se habet, quod vero movetur multiformiter considerandum est in tota natura quod omnis motus ab immobili procedit.... »

On objectait : « Ad faciendum aliquid sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, etc., inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum et hujusmodi; ergo, etc.... »

Resp. — « Principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum quæ sunt calidum et frigidum et hujusmodi : etsi sic esset, quod formæ substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum hujusmodi accidentia, quorum principia ratum et sensum antiqui philosophi posuerunt. Non oporteat super hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere : sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod hujusmodi accidenter se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Materia autem non sufficit ad agendum. Et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere. Quia species separatæ semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles. Et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Quod patet esse falsum. Unde secundum philosophos necesse est ponere aliquod principium activum mobile, quod per suam præsentiam et absentiam causat varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum. Et hujusmodi sunt corpora cœlestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat et movet ad speciem, est sicut instrumentum cœlestis corporis. » (S. Thom., *Summ.*, quæst. 115, art. 3.)

CLXVII.

Origine de la notion de substance dans la sensation.

« Physici rerum naturas investigantes, visibiles res quas sensibus subjectas habebant, primitus inquisierunt. Earum vero naturam utpote integraliter compositarum cognoscere non poterant plane, nisi ipsorum componentium proprietatem cognovissent.

Instituerunt ergo ipsas partes componentes subdividendo, usque dum ad illam partem minutissimam intellectu venirent, quæ in partes integrales dividi non poterat. Integralium vero partium deficiente divisione, investigare cœperunt an talis essentiola ex materia constaret et forma. » (ABAILARDUS.)

CLXVIII.

On sait que l'évêque de Paris et l'Université condamnèrent une proposition de saint Thomas, en citant même le nom du Docteur angélique.

Ægidius (quodlib. 2, quæst. 7), sur la question : *Utrum Deus possit facere plures angelos in eadem specie*, traite en ces termes la condamnation de l'Université : *Articulus immature ordinatus*. Cependant il n'ose pas révoquer cette autorité : *Hinc in præsenti quantum possumus* et ut *possumus articulum sustinemus*.

L'*Articulus* posait : *Quod error est dicere quod quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non possit plures ejusdem speciei facere.*

CLXIX.

Ægidius écrivit, on le sait, un *Defensorium* de saint Thomas. Voici les principales propositions attaquées par l'Université et les Franciscains dans le Docteur angélique et qu'Ægidius se donna la tâche d'expliquer et de justifier, quand il ne pouvait établir qu'elles n'étaient pas conformes à la doctrine et au texte de saint Thomas.

« Deus in patria per essentiam videtur et non per speciem creatam. — Intellectus non cognoscit singula. — Deus cognoscit futura contingentia ut actu præsentia. — Quædam sunt quæ in Deo non habent proprias idæas. — Mundum incœpisse non potest demonstrari. — Non sequitur si Deus est causa activa quod sit prior mundo duratione, secundum eos qui ponunt mundi æternitatem. — Non est nisi unum individuum unius speciei in rebus incorruptibilibus. — Non est possibile esse aliam terram quam istam. — Angelus non est compositus ex materia et forma. — Impossibile est duos angelos esse ejusdem speciei. — Genus et differentia accipientur penes determinatum et indeterminatum. — Angelus cum sit forma subsistens est necessario incorruptibilis. — Multitudo secundum materiam cum in infinitum protendi possit non intenditur ab agente, sed multitudo secundum speciem. — Christus per resurrectionem habuit tale corpus in quod posset cibus converti. — Angelus potest transire ab extremo in extremis non transeundo medium. — Non est possibile quod aliquid in toto tempore præcedenti sit in uno termino, et in ultimo illius temporis sit in alio termino. — Omnes species per quas intelligunt angeli sunt eis connaturales. — Intellectus non potest ducere formas materiales ad esse intelligibile, nisi prius duceret eas ad esse formarum imaginatarum. —Angelus superior intelligit per species pauciores et universaliores. — Angelis data est gloria et gratia secundum gradum suorum naturalium. — Voluntas angeli inhæret suo volito immobiliter.—Materia non potest tempore præcedere suam formam. — Anima non est composita ex materia et forma. — Anima rationalis numeratur per numerationem corporis, » etc.

CLXX.

Propositions condamnées, en 1240, par Guillaume d'Auvergne, et trois ans plus tard par la Sorbonne.

1° L'essence divine n'est vue en soi ni par l'ange ni par l'homme glorifié. — 2° Quoique l'essence divine soit la même dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, toutefois en tant que formée elle n'est pas la même dans le Saint-Esprit, que dans le Père et le Fils pris ensemble. — 3° Le Saint-Esprit en tant qu'amour ou lien ne procède pas du Fils, mais du Père seul. — 4° Les âmes, ni les corps glorifiés, même la sainte Vierge, ne seront point dans le ciel empyrée avec les anges, mais dans le ciel aqueux ou cristallin au-dessus du firmament. — 5° Le mauvais ange a été mauvais dès le premier instant de sa création. — 6° Plusieurs vérités ont été de toute éternité qui n'étaient pas Dieu. — 7° Un ange peut être dans le même instant en divers lieux ou même partout s'il le voulait. — 9° Le mauvais ange n'a jamais eu de quoi se soutenir, non plus qu'Adam dans l'état d'innocence. — 10° Celui qui a de meilleures dispositions actuelles aura nécessairement plus de grâces et de gloire.

Les propositions condamnées avaient été avancées, suivant du Boulay, par des Dominicains; suivant Fleury (liv. XXII), par les plus distingués entre les Frères-Prêcheurs et Frères-Mineurs.

CLXXI.

Quelle était l'autorité de saint Thomas dans les écoles scolastiques.

Saint Thomas était regardé avec raison comme un théologien d'une admirable exactitude *en général*, mais il fut toujours permis de regarder sa métaphysique comme fausse, et même c'était un sentiment très-répandu qu'il avait trop déféré à Aristote; on allait plus loin; on regardait (au moins dans les diocèses de Paris et d'Oxford) quelques-unes de ses propositions comme inexactes au point de vue théologique.

Au commencement du XIV° siècle, un des adversaires de l'Immaculée Conception, le Dominicain Montesom, alléguait l'autorité de saint Thomas et disait de lui :

« Confessorem beatum nihil unquam sensisse demisse vel scripsisse, quod sacræ fidei et bonis moribus adversetur : »

Mais la faculté répond :

« Quod nonobstante canonizatione sancti Thomæ et præcedente examinatione et approbatione doctrinæ suæ adhuc postea ad facultatem theologiæ pertinuit et pertinet inquisitio et examinatio super aliquibus articulis ejusdem doctrinæ. Nam licet ibidem præmittatur quod sacrosancta Romana Ecclesia præfatum doctorem nuper sanctorum

confessorum catalogo ascribendum decrevit diligenti discussione et examinatione præhabita super vitam ipsius et doctrina, ipsumque quoad vitam puram et doctrinam salubrem orbi terræ commendabilem prædicavit, tamen postea subditur, quod nonobstante hac Romanæ Ecclesiæ discussione et examinatione adhuc Facultas theologiæ inquisitionem fecit de prædictis articulis, et hoc facit pro tertia conclusione et prima parte conclusionis primi capituli.

2° Quod per illam generalem approbationem Ecclesiæ Romanæ doctrina sancti Thomæ non est in omnibus particulariter approbata. Aliter enim non licuisset dictæ Facultati de dictis articulis inquirere et hoc etiam patet, quia in conclusione dictæ litteræ dicitur quod dicti articuli non approbantur, nec tanquam approbati reputantur, quod nec diceretur si essent sic per Ecclesiam approbati; et hoc multum facit pro secunda et tertia conclusionibus hujus tertii capituli.

3° Patet ex dicta clausula, quod relatio consiliariorum dicti Stephani episcopi super deliberatione theologicæ Facultatis fuit multum irrationabilis, quod ibi dicitur quod per eas fuit compertum et relatum, dictum confessorem nihil unquam sensisse, docuisse vel scripsisse, quod sanæ fidei et bonis moribus adversetur. Modo notum est, quod pro tunc non potuit constare dictæ Facultati theologiæ de omnibus, quæ sanctus Thomas animo sensit, aut verbo docuit, sed solum de iis quæ scripsit et scripto reliquit, nec adhuc de omnibus quæ scripsit, potuit constare in una congregatione seu deliberatione Facultatis prædictæ, de qua tamen fit mentio in prædicta littera, et ideo illa locutio est multum irrationabilis et excessive favorabilis; et hoc forte contingere potuit ex ignorantia, vel inadvertentia notarii dictam litteram componentis. Nam illa littera non fuit scripta in solemni auditorio, sed apud Gentilianum extra Parisios, ut in fine hujus litteræ patet.

Le Pape donna raison à l'Université contre Monteson.

CLXXII.

Crévier remarque dans son *Histoire de l'Université de Paris* qu'elle avait été peu favorable à la doctrine de saint Thomas, bien qu'elle rendît justice à sa sainteté et à sa vaste intelligence.

CLXXIII.

Le synode de Paris de 1270 ordonna des mesures sévères contre ceux qui déféraient trop à l'autorité d'Aristote. Ce synode avait peut-être été provoqué par la lettre de Clément IV à Mathurin, archevêque de Narbonne. Cependant cette lettre ne semble relative qu'aux hérésies sur le dogme eucharistique.

CLXXIV.

On peut voir, par l'affaire de la proposition de Jean XXII relative à la vision béatifique, quelle était au XV° siècle l'immense autorité théologique de l'Université de Paris.

Comme, d'autre part, le mouvement métaphysique fut très-intimement lié au mouvement théologique; il s'ensuit qu'une histoire des idées dominantes au sein de cette Université devint d'un immense intérêt pour celle de la scolastique.

Mais y a-t-il eu des idées dominantes dans cet assemblage si varié et si complexe des docteurs?

Le fait intellectuel que nous avons découvert dans nos lectures, à savoir, l'existence d'une série d'ouvrages faits par les docteurs de Paris, en tant que docteurs de Paris, permet de répondre affirmativement à cette question, et, une fois bien déterminé, il pourra servir de fil dans l'immense et obscur labyrinthe des écoles théologiques et philosophiques du moyen âge

CLXXV.

Forme et matière.

Leur distinction n'est pas purement idéale et abstraite, suivant les scholastiques; elle est fondée dans la réalité. Albert le Grand à propos de son système des universaux, se fait à lui-même l'objection suivante: « Talis consideratio formæ in se et in materia non videtur esse rei, sed rationis; et ideo, cum aptitudo communicationis hoc modo convenit ei, non videtur eidem convenire nisi secundum rationem et intellectum: et sic iterum redit, quod universale aptitudine et actu sit in solo intellectu et nullo modo in re ipsa. »

Voici maintenant en quels termes il répond : — « Actus est ante potentiam et non secundum rationem tantum sive in modo intelligendi, sed ipsa substantia ex definitione, sicut causa est ante causatum, et habet esse causæ et essentiæ, sicut non habeat esse nisi in causa particulari: et hoc modo est una essentia, non quidem unitate numeri, sicut numerum dicimus ens unum, sed unitate esse et essentiæ in se et formæ, quæ unitas multitudinis secundum aptitudinem communicabilitati non repugnat: et hoc modo dicitur unum in multis et de multis. » (ALBERT. MAG., *De intell.*, cap. 3.)

CLXXVI.

« Cœli ergo motus per naturam non est. » (ALBERT. MAGN., *De causis*, lib. IV, c. 7.)

CLXXVII.

Les universaux selon Albert le Grand.

« Nos autem in ista difficultate mediam viam ambulantes, dicemus essentiam uniuscujusque rei dupliciter esse considerandam, uno modo videlicet prout est natura diversa a naturæ materie, sive ejus in quo est quodcunque sit illud. Et alio modo prout est in materia, sive in eo in quo est individuata per hoc quod est in ipso. »

On voit par là que la théorie des universaux dépend de la théorie de la forme et de la matière.

« Et primo quidem modo adhuc dupliciter consideratur. Uno quidem modo prout est essentia quædam absoluta in seipsa, et

sic vocatur essentia, et est unum quid in se exsistens, nec habet esse nisi talis essentiæ, et sic est una sola. Alio modo ut ei convenit communicabilitas secundum aptitudinem: et hoc accidit ei ex hoc quod est essentia apta dari multis esse, etiamsi nunquam det illud, et sic proprie vocatur universale; omnis enim essentia communicabilis multis, universale est, etiamsi nunquam det illud etsi nisi uni soli, sicut sol et luna et Jupiter et hujusmodi: *formæ enim substantiales* talium communicabiles sunt; et quod non communicantur actu. Contingit ex hoc quod tota materia cui illa forma communicabilis est, jam continetur sub forma, sicut in cœlo et mundo determinatum est. Per hanc igitur aptitudinem universale est in re extra, sed secundum actum exsistendi in multis non est nisi in intellectu; et ideo dixerunt Peripatetici, quod universale non est nisi in intellectu, referentes hoc ad universale quod est in multis et de multis secundum actum exsistendi, et non secundum aptitudinem solam. Prout autem jam participatur ab eo in quo est, adhuc duplicem habet considerationem: unam quidem prout est finis generationis vel compositionis substantiæ desideratur a materia, vel eo in quod est cui dat esse et perfectionem, et sic vocatur actus, et est particularis et determinata; secundo autem modo prout est ipsa totum esse rei et sic vocatur quidditas et sic iterum est determinata particularizata et propria. Et non putandum est inconveniens, quod forma dicitur esse totum rei, quia materia nihil est de esse rei, nec intenditur a natura; quia si esse posset forma in operatione sine ipsa, nunquam induceretur in materiam; sed quia hoc esse non potest, ideo requiritur materia non ad esse, sed ad ipsius esse determinationem. Hoc ergo ultimo considerata forma prædicatur de re cujus est forma, et sic separata per intellectum ut universale in intellectu; et ideo aptitudo suæ communicabilitatis reducitur ad actum in intellectu separante ipsum ab individuantibus. » (ALBERT. MAGN., *De intellectu et intelligibili*, lib. II, c. 2, t. V, p. 248.)

Albert le Grand répond par cette théorie à ceux qui admettaient une forme existant de soi partout et toujours; ce n'était qu'accidentellement qu'elle était dans la matière, laquelle la déterminait. Ils ajoutaient :

« Quod si aliquæ formæ sunt separatæ, sicut intellectus, quod illæ sicut ubicunque operantur et possunt esse in pluribus simul. Et ex primo concludunt, quod unum universale sit quod in omnibus animabus intellectum et in omnibus suis particularibus exsistens. »

La réfutation était faite au point de vue d'Albert. Il ajoute :

« Et quod dicit verius esse rem ubi est secundum se, quam ubi est per accidens, dicendum quod hoc esset verum si ubique et semper esse conveniret ei secundum actum: hoc autem non est verum; et ideo non sequitur illud quod concludunt, quod esse secundum aptitudinem est esse secundum quid et potentiale; esse autem in materia est esse verum et perfectum et secundum actum. Et cum dicitur, quod hoc accidit formæ, dicendum quod hoc accidens non facit accidens ipsum esse quod est actus materiæ et compositi a forma: hoc enim est substantiale et verum: sed per accidens dicitur ibidem, quod in gratia alterius, et non propter seipsum convenire: quia hoc verum est, quod esse in materia non convenit formæ et essentiæ gratia sui et propter seipsam. »

CLXXVIII.

« Ordine Dominicanorum anno MCCXXI ascriptus, Parisiis philosophiam Aristotelicam, licet a Pontifice prohiberetur, itemque theologiam docuit Albertus. » (BRUCKER., p. 508.)

CLXXIX.

Du ciel.

« Cœlum est substantia corporea exsistens in potentia ad ubi solum, ingenerabile et incorruptibile secundum naturam, secundum formas et secundum figuras per motum tardiorem et velociorem diversificatum virtute animæ motum: propter quod formas influit ab anima conceptas, quæ diversificantur secundum diversitatem figurarum, quas super materiam generabilium et corruptibilium describunt motus orbium velocitate et tarditate, et ascendentibus et descendentibus, preventionibus et conjunctionibus et ortibus et occasibus inæquales. » (ALBERT. MAG., *De causis.*)

CLXXX.

Matière et forme.

Liber *De causis*, t. V (edit. Lugdun., 1651).

Cap. I. *De opinione Epicureorum.* — Ils n'admettent que la matière avec de simples accidents ou des formes qui n'ont rien de substantiel.

« Epicurus enim et omnia et unum dixit, et omnium principia ad materiam retulit: licet quidam eorum addiderunt principium unum motus: quod cum non nisi in materia contemplabantur, primum principium dicebant esse materiam, formas nihil esse dicentes, nisi modos quosdam materiæ resultantes ex ordine et compositione partium. Ex his enim dicebant causari figuras et ex figuris motus, etc... Et hoc modo cœli et elementorum omnium ponebant generationem: materiam primam omnium dicentes esse principium sive sensibilem sive insensibilem dicentes formam nihil esse de substantia rei nisi tantum resultationem quamdam ex diversitate situs ordinis partium in toto secundum diversitatem figurarum, primis principiis indivisibilibus componentibus omnia. Et hanc opinionem in tantum secutus est Alexander (Alesius?) quod et intellectum dicebat esse in corpore propter actionem et compositione corporis et complexione resultantem. Isti sunt qui dicebant Deum Νοῦν et materiam primam esse ejus-

dem essentiæ et vere esse substantiam et nihil aliorum, sed omnia alia esse accidentia et dispositiones substantiæ... »

Ici Albert n'attribue-t-il pas à l'épicurisme les doctrines d'Amaury et des réalistes outrés? Ne tombe-t-il pas dans l'erreur de ceux qui regardaient l'opinion de ces derniers comme une sorte de sensualisme? Ce qui semblerait le prouver, ce sont les deux raisons que, suivant lui, les épicuriens développent à l'appui de leur système : 1° la lice est qu'il n'y a qu'un principe indivisible de toute chose et que la matière est principe.

« Illi enim nihil substat et substat omnibus aliis : principium ergo essentiale omnium eorum quæ sunt in substantia est materia. Deus ergo qui omnibus præbet vim subsistendi per omnia diffusus videtur esse : unde νοῦς nota quæ speciebus substat, præbens eis esse et subsistere in se per materiam substantia est : species enim intelligibiles nullum habent esse nisi intellectio.

« 2° Secunda ratio fuit quod dicebant quod Deus, νοῦς et materia conveniunt in ratione substandi : unumquodque enim illorum omnibus substat : similiter unumquodque illorum cum altero convenit in ratione principiandi : quodlibet enim illorum universaliter est principium omnium : omnia enim naturalia et opus divinum sunt, et opus intelligentiæ et determinata per materiam... »

Voici comment Albert le Grand répète cette opinion : (*Dist. du principe actif et du principe passif.*)

« Motus enim non est nisi aliquo movente et aliquo moto : virtus autem moventis et virtus moti contrariæ sunt et præcipue virtus moventis universaliter et moti universaliter : virtus enim moventis ex hoc perficitur quod est perfecta dispositio agendi vel movendi in aliud secundum quod est aliud, et sic universaliter movens est perfectum in agere ad aliud universaliter : et impossibile ut in ipsum aliquod agat, propter quod etiam motus secundum quod ab ipso est actus perfectus. Perfectus autem actus est actus perfecti. Virtus autem universaliter moti radicatur in potentia recipiendi ab alio motum : et ideo omne universaliter motum imperfectissimum est propter quod et motus ejus est actus. »

« Cap. VII.— Ad probandum autem unum primum principium in omni genere causarum, licet multæ sunt viæ, tamen una est potissima, scilicet quod in omni genere causarum et rerum in quibus invenitur medium compositum ex extremis, necesse est invenire extrema simplicia. In omni autem genere causarum invenitur quod est causa et causatum. Adhuc omne quod fluit ab alio in aliud, necesse est, quod fluxus sui habeat aliquod principium, vel nunquam devenit ad hoc vel ad illud : virtus enim causandi in omnibus causantibus causatis ab uno fluit in aliud secundum ordinem : necesse est ergo, quod fluxus sui habet principium, vel nunquam devenit in hoc vel illud causans causatum : omne enim hoc vel illud quod sensu vel intellectu accipit, determinatum est : ante autem quodlibet determinate acceptum, in infinitum finita sunt : si enim daretur, quod finita essent ante, sequeretur quod infinitum esset finitum. Si autem fluxus causandi non devenit ad hoc vel illud, sequitur quod hoc vel illud neque causans neque causatum est; hic autem est secundum omnem ordinem causæ. Oportet ergo, quod in genere efficientis aliquid sit efficiens tantum quod est primum, aliud efficiens et effectum quod est medium, aliud effectum tantum quod est ultimum. Et similiter in genere causæ formalis necesse est, quod aliquid sit quod est forma tantum et aliud formatum tantum et aliud medium quod sit formam et formatum. Et similiter in genere causa finalis. Eodem modo est de materia : aliud est omnium materiatorum subjectum : aliud autem et subjectum et alio determinatum; status igitur est in omnibus causis : oportet igitur quod aliquid sit primum efficiens et omnium et primum manens et omnibus. »

CLXXXI.

De l'origine de l'idée de forme.

« Formæ nomen et rationem primi invenerunt Stoici et ante eos qui philosophi fuerunt Epicuri, omnem causam ad materiam retulerunt... » (ALBERT. MAGN., *De sex princip.*, lib. VII, t. I, p. 201.)

Même idée exprimée dans le traité *De processu Universitatis.*

« Videntes (c'est le cas du l. VII) enim quod nihil est in materia per quod id quod formabile formatur et quod materia formabilis formantis se formæ causa esse non potest, dixerunt formas a materia esse separatas; eo quod quæcunque sunt in materia formæ in materiam inductæ sunt. Et ideo non possunt esse causæ formationis materiæ. Id enim quod per se et substantialiter et secundum seipsum causa est formationis, non est formatum sed formans secundum seipsum : et ideo tales formas indifferenter formantes extra materiam esse posuerunt, et separatas in lumine primorum agentium intellectuum exsistentes : ex quibus sicut ex quodam sigillo omnium formæ quæ formantur produci habent.

« Has autem formas sic foris manentes et omnia formantes, cum ipso lumine agentium intellectuum expandi dixerunt super formanda : et ideo tales formas dixerunt esse principia formalia incorruptibilia, per quæ vera habetur scientia et notitia rerum, sicut lumine solis color expanditur vel effunditur super colorata visibilia... Hoc igitur modo a separatis formis per intelligentiæ agentis lumen formas effundi materiales; et ideo materiales non vere dici formas, sed verarum formarum imagines : sed tam separatas quam imagines earum de rebus prædicari. Separatas quidem, eo quod in materia lumine intelligentiæ, quod penetrativum est rerum, infunduntur omnibus,

et faciunt esse et sunt principia cognitionis ipsorum : imagines autem ideo quod sunt similitudines illarum et sunt in materia secundum esse et mutabiles secundum materiæ mutationem. Sed quod imagines sunt principia cognoscendi ea quorum formæ sunt, hoc habent a formis separatis, quæ stabiles et certæ sunt causæ rerum. »

CLXXXII.

Forme et matière.

« Formæ... nec habent materiam ex qua, sed in qua. » (Albert. Magn., *Metaph.*, lib. viii, tract. 2, c. 3.)

CLXXXIII.

« Quantitas causatur a materia et qualitas a forma. » (*Ibid.*)

CLXXXIV.

Rapports de la métaphysique et de la physique.

« Je me suis éveillé et j'ai cru voir passer l'Être éternel, immense, tout-puissant, connaissant tout; j'ai osé suivre ses traces en contemplant ses ouvrages; j'ai vu que les animaux reposaient sur les végétaux, les végétaux sur les minéraux; que la terre était entraînée autour du soleil par un mouvement immuable; qu'elle y puisait sa vie; que le soleil, roulant sur son axe, entraînait dans sa sphère d'activité toutes les planètes. J'ai osé méditer le système du monde, suivre par la pensée la série des soleils innombrables suspendus dans le vide et soumis aux lois éternelles que leur a imprimées le premier des moteurs, l'Être des êtres, la cause première de tous les effets, celui qui régit, anime et conserve son grand œuvre, le maître et le grand artisan du monde...

« L'action de Dieu change les terres en végétaux, transmue ceux-ci en animaux et tous en corps humain, qui, doué d'intelligence, fait réfléchir les rayons de la sagesse vers la majesté divine, qui la renvoie à ses adorateurs en faisceaux éclatants. Ainsi le monde est plein de la gloire de Dieu, puisque toutes les créatures glorifient Dieu par l'intermède de l'homme...

« En étudiant la nature dans cette vue sublime, on jouit par anticipation de la volupté céleste...

« Le premier degré de la sagesse est donc de connaître les formes des objets; leur connaissance réelle se réduit à en concevoir les idées nettes d'après lesquelles nous distinguons les semblables et ceux qui diffèrent, à les désigner par les caractères qui sont inhérents à chacun d'eux. Voilà donc l'art de la description intrinsèque et comparative des objets posé, et voici celui de la nomenclature. Pour pouvoir communiquer ces idées, nous devons les exprimer par des noms propres; car, si les mots ne sont pas définis et arrêtés, les choses sont bientôt oubliées ou perdues. Ces caractères distinctifs, exprimés en termes convenables, deviennent comme des lettres avec lesquelles nous pouvons faire connaître évidemment toutes les productions naturelles. Si nous ignorons ces principes, si nous ne savons isoler des genres, on ne peut faire aucune description vraiment utile.

« La méthode, qui est l'âme de la science, indique d'un coup d'œil les caractères distinctifs de chaque substance créée; ces caractères entraînent le nom qui fait bientôt connaître tout ce que l'on connaît du sujet à déterminer. Par la méthode, l'ordre naît dans le plan de la nature... La vraie science en histoire naturelle est basée sur l'ordre méthodique et sur la nomenclature systématique.

« Dans les méthodes, les classes et l'ordre sont les fruits de l'entendement humain; mais les genres et les espèces sont formés, constitués par la nature. » (Linné, cité par Blainville, t. II, p. 365, 366.)

CLXXXV.

Rapports de la métaphysique et de la physique.

Les péripatéticiens pensaient que la vitesse des graves était en raison de leur pesanteur.

Galilée démontra expérimentalement le contraire. Il partait de ce principe que la force s'appliquait, dans les corps qui avaient plus de masse, à un obstacle plus considérable. Il avait développé ce principe dans un traité de mécanique qui parut en 1592.

« Une puissance déterminée n'est capable que d'un effet déterminé, et cet effet est d'autant plus grand, que la masse, transportée dans un certain temps, l'est par un espace plus grand, ou, que l'espace étant le même, elle l'est dans un moindre temps. Il faut donc, pour que l'effet subsiste le même, que le temps soit réciproque avec la masse. » (Montucla, iv part., quæst. 5, art. 2.)

Tout cela repose sur l'idée d'une force motrice *externe* à l'objet qui est mû, ou, en d'autres termes, sur la négation des formes substantielles.

La loi de l'accélération de la chute des corps repose sur la même idée.

« En supposant la pesanteur uniforme... c'est une puissance ou une force continuellement appliquée au corps. Or, qu'arriverait-il à un corps qui, après avoir reçu l'impulsion d'une force quelconque au commencement d'un premier instant, au second en recevrait une nouvelle et égale...? Il est évident qu'au second instant il aurait une vitesse double, au troisième une vitesse triple. Ainsi la vitesse sera proportionnelle au temps écoulé depuis le commencement de la chute. » (*Ibid.*)

« Le principe auquel M. Denacles réduit toute cette science (mécanique), est qu'il faut autant de force, c'est-à-dire la même quantité d'efforts, pour élever un poids à une certaine hauteur, que pour élever ce double à une hauteur moindre de moitié. (*Ibid.*, art. 6.)

—



CLXXXVI.

Métaphysique et physique.

Césalpin parle de la circulation du sang avant Harvey :

« Cependant Césalpin avait peu disséqué, et c'était plutôt par la pénétration de son génie que par des expériences positives qu'il était arrivé à cette conception. » (*Hist. des sciences de l'organisation*, par BLAINVILLE, t. III, p. 228.)

CLXXXVII.

Rapports de métaphysique et des sciences cosmologiques.

Képler introduit l'idée de l'infini dans le calcul : « Le cercle n'est, » dit-il, « que le composé d'une infinité de triangles... A l'aide de ces notions sous lesquelles ces grandeurs se présentèrent sans doute aux géomètres de l'antiquité, mais qu'ils n'osèrent employer, de crainte de blesser la délicatesse de leurs contemporains, Képler démontrait d'une manière sûre et très-claire les vérités qui exigeaient chez les anciens des détours si singuliers et si difficiles à suivre..... »

Tandis que Néper publiait en Angleterre son ingénieuse invention des logarithmes, l'Allemagne donnait naissance aux premiers germes de la nouvelle géométrie qu'on vit éclore quelques années après entre les mains de Cavalleri. Nous les trouvons dans un ouvrage de Képler. (MONTUCLA, part. IV, quæst, 1, art. 4.)

CLXXXVIII.

En 1556, les théologiens consultés par Charles V répondirent qu'il était licite de disséquer des cadavres humains, parce que cela était utile.

CLXXXIX.

Rapports de la métaphysique et de la physique.

« Et quia Copernicus terram mobilibus cœli corporibus annumerat ac proinde globum eam planetæ similem constituit, bene fecerimus si disputationem nostram ab examinando, quæ quantaque vis sit et energia Peripateticæ disputationis in demonstrando, quod hypothesis ista (Copernici) sit prorsus impossibilis, eo quod omnino necesse sit introducere in natura substantias inter se diversas, hoc est cœlestem et elementarem ; illam impassibilem et immortalem, hanc alterabilem et caducam. » (GALILÆUS, dialog. 1, p. 1.)

CXC.

Galilée est pythagoricien et platonicien.

« Ac, ut opinor, etiam in multis opinionibus philosophus Pythagoricus. » (GALIL., dialog. 1, p. 3. — C'est Simplicius qui s'adresse en ces termes à Salvat, qui représente Galilée.

« Profunda certe speculatio et Platone dignissima. » (*Ibid.*, p. 10.)

Comment les historiens qui ne veulent voir dans Galilée que le revendicateur des faits, de la sensation, de l'élément empirique de la connaissance humaine, et dans la science du moyen âge que le pur mysticisme, peuvent-ils expliquer ces citations ? d'autant plus que nous en trouverions de tout aussi significatives dans Cusa, dans Copernic, dans Képler ?

CXCI.

La méthode newtonienne des fluxions et des fluentes est fondée sur les notions évidentes du mouvement. (AUCLEIS.) — MONTUCLA, part. IV, quæst. 6, art. 5.)

CXCII.

La doctrine de la pluralité des formes entraînait une physique plus vraie.

« Si sola anima intellectiva immediate esset perfectio materiæ primæ, tunc in homine non esset forma multa animalis, nec misti, de quibus philosophia dicit et scribit, et sic cessabit studium philosophiæ. » (ÆGID. COLUMN., *Correct.*)

CXCIII.

Pour se rendre un compte exact des états métaphysiques de l'ancienne astronomie, il faut lire les dialogues de Galilée. On verra les objections que les péripatéticiens adressaient à la théorie copernicienne. Ces objections étaient de l'ordre ontologique ; elles reposaient sur la théorie des formes substantielles ; nous en avons parlé brièvement dans notre préface. On verra par la citation suivante que nous n'avons pas basé une théorie historique en l'air. Voici ce que disaient les péripatéticiens à Galilée pour lui prouver que la terre ne pouvait avoir trois mouvements naturels :

« Primum est terram moveri non posse sua natura tribus motibus valde diversis : aut erit necesse multa manifesta axiomata refutare. Primum axioma est quod omnis effectus dependet ab aliqua causa. Secundum quod nulla res seipsam producat. Unde sequitur, impossibile esse, ut movens et quod movetur prorsus unum idemque fuit : idque non solum in rebus, quæ moventur a motore extrinseco, manifestum est : sed colligitur etiam a propositis principiis, idem accidere in motu naturali dependente a principio intrinseco : alias, cum movens est movens, sit causa et motum ut motum effectus, unum idemque simul omnino et causa esset et effectus. Ergo corpus non movet totum se, scilicet ut totum moveat et totum moveatur ; sed oportet in re mota distinguere quodammodo principium motionem efficiens, et id quod illa motione movetur : Tertium omnino est quod in rebus quæ sensui subjiciuntur, unum, quatenus unum, unam solam rem producat... corpus simplex, qualis est terra, non possit sua natura moveri simul tribus motibus valde diversis. » (GALILÆUS, *Dial.*

CXCIV.

Platonisme du XIIe siècle.

« S'il faut sur ce point s'en tenir à l'opinion d'un philosophe païen, je préfère Pla-



ton à tous les autres, car sa doctrine est celle qui se rapproche le plus de notre foi..... » (Guillaume de Conches, cité par M. Hauréau, I, 29.)

CXCV.

Suivant Aristote le principe d'individuation est dans la matière.

« Unum numero sunt, quorum materia est una. » (*Metaph.*, lib. v.)

Cajétan explique cela : « Quoniam stat formam esse unam in essendo et multiplicem in dependendo, vel repræsentando.... et sic similitudo albi ad omnia alba una est relatio, id, ut essendo et multiplex in respiciendo. »

La métaphysique d'Albert et de saint Thomas, qui repose en partie sur la théorie de la matière prise comme principe d'individuation, est donc bien plus conforme que celle de Scot à l'esprit de la doctrine péripatéticienne, quoique d'ailleurs Aristote ne se soit jamais expliqué directement et catégoriquement sur le problème de l'individuation qui n'existait pas, on peut le dire, pour la philosophie grecque.

CXCVI.

Unité de la forme.

« Sicut trigonum in tetragono et tetragonum in pentagono, sic vegetativum in sensitivo, et sensitivum in intellectivo.» (Arist., *De anima*, cité par Scot, *De rerum principio*, quæst. 11, t. III, p. 92, edit. Lugdun.)

Scot doit nier cela.....

CXCVII.

Dans le système d'Aristote un corps simple ne pouvait avoir qu'un mouvement. De là une réponse toute faite contre l'astronomie de Copernic.

« Ad removendam autem illam id simplicius axioma mihi videtur esse sufficientissimum, quod scilicet corporis simplicis unus tantummodo motus simplex possit esse naturalis : at hic, terræ, corpori simplici assignantur tres, si non quatuor motus, iique valde inter se diversi. » (Galilæus, dialog. 3, p. 295.)

CXCVIII.

La raison, suivant saint Thomas, peut-elle démontrer que le monde n'est pas éternel?

Saint Thomas se pose la question de l'éternité du monde; au point de vue de la foi elle n'a rien de douteux, mais il s'agit de savoir si la foi est sur cet article un démenti à la raison, si la raison confirme au contraire le dogme, ou enfin, si elle se tait sur le problème.

Le Docteur angélique se demande donc d'abord si la raison aboutit logiquement à admettre l'éternité du monde; et il résout négativement la question.

Il faut remarquer que, sur cet article important, il était obligé de combattre Aristote. Il le combat sans le citer et, pour ainsi dire, à travers les docteurs modernes qui avaient reproduit ses idées. Cette réserve vis-à-vis du Stagirite se conçoit dans un disciple d'Albert le Grand; elle tient à toute la politique des Dominicains dans le développement de leur système philosophique.

Aristote, ne l'oublions pas, ne se plaçait pas au point de vue de l'Être divin pour affirmer l'éternité du monde; il partait de la théorie du *mouvement*, de la *nature*, de la *forme* et de la *génération*. Saint Thomas reproduit les raisonnements sans peut être les comprendre dans leur vrai sens. Voici les termes même dont il se sert :

« Adhuc, quandoque aliquid de novo incipit moveri, oportet quod movens, vel motum, vel utrumque aliter se habeat nunc quando est motus, quam prius quando non erat motus : est enim habitudo vel relatio quædam moventis ad motum secundum quod est movens actu. Relatio autem nova non incipit sine mutatione utriusque vel alterius saltem extremorum. Quod autem se aliter habet nunc quam prius, movetur : ergo oportet ante motum qui de novo incipit, alium motum præcedere in mobili vel in movente. Oportet igitur quod quilibet motus vel sit æternus, vel habeat alium motum ante se. Motus igitur semper fuit, ergo et mobilia : et sic creaturæ semper fuerunt. Deus enim omnino immobilis est : ut in num. 1 ostensum est.

« 4. Præterea : Omne agens quod generat sibi simile intendit conservare esse perpetuum in specie quod non potest conservari in individuo : impossibile est autem naturæ appetitum vanum esse, oportet igitur quod rerum generabilium species sint perpetuæ.

« Adhuc : Si tempus est perpetuum, cum sit numerus motus : et per consequens mobilia esse perpetua : cum motus sit actus mobilis. Sed tempus oportet esse perpetuum, non enim potest intelligi esse tempus quin sit nunc, sicut linea non potest intelligi sine puncto : nunc autem semper est finis præteriti, et principium futuri. Hæc enim est definitio ipsius nunc : et sic quodlibet nunc datum habet ante se tempus prius et posterius, et ita nullum potest esse primum neque ultimum. Relinquitur igitur quod mobilia quæ sunt substantiæ creatæ, sint ab æterno. »

Voici comment saint Thomas répond à ces trois arguments :

« Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequenter inducta. Jam enim patet quod absque mutatione Dei agentis potest esse quod novum agat non sempiternum : si autem possibile est ab eo aliquid agi de novo, patet quod et moveri : nam motus dispositionem voluntatis æternæ sequitur de motu non semper essendo.

« Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum proprietatem (ex quo quarta ratio procedebat) præsupponit naturalia agentia jam producta. Unde locum non habet hæc ratio nisi in rebus naturalibus jam in esse productis, non autem cum de rerum productione agitur : utrum autem necesse sit ponere generationem perpetuo duraturam, in sequentibus ostendetur.

« Ratio etiam quinta ex tempore inducta æternitatem motus magis supponit quam probet. Cum enim prius et posterius et continuitas temporis sequatur prius et posterius et continuitatem motus secundum Aristotelis doctrinam, patet quod ideo idem instans est principium et finis præteriti, quia aliquid signatum in motu est principium et finis diversarum partium motus : non oportebit igitur omne instans hujusmodi esse nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu; quod est ponere motum sempiternum. Ponens autem motum esse non sempiternum, potest dicere primum instans temporis esse principium futuri, et nullius præteriti finem, nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod nunc principium, et non finis propter hoc quod linea in qua ponitur punctus aliquis, principium et non finis, est stans, et non fluens ; quia etiam in motu aliquo particulari quia etiam non est stans, sed fluens, signari aliquid potest, ut principium motus tantum, et non ut finis, aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile. »

L'argumentation de saint Thomas est invincible dans nos idées modernes, mais elle ne l'était pas dans la métaphysique péripatéticienne dont elle acceptait les principes.

La *matière* d'Aristote, c'est la *possibilité logique* réalisée; la *forme*, c'est le complément *logique* de la matière; le mouvement, c'est leur rapport; le *temps*, c'est le nombre dans le *mouvement*.

Une fois qu'on admet de pareilles entités, il est logique de les admettre comme éternelles; car nier l'éternité de la *matière* d'un être, c'est nier qu'éternellement cet être soit possible; c'est une contradiction.

Sans doute l'éternité nécessaire de la *matière*, de la forme, du mouvement et du temps répugne radicalement à l'idée que nous avons de Dieu et du fini; mais Aristote n'avait pas cette idée, qui a été étrangère à toute l'antiquité; et cette idée qui condamne la conception d'Aristote sur l'éternité du monde condamne aussi par là même la conception sur la *matière* et la *forme*.

Du reste, les nécessités logiques de cette dernière conception ont tellement pesé sur l'esprit des péripatéticiens, même au XIIIe siècle, que plusieurs furent condamnés à cette époque, pour avoir affirmé que la création est nécessairement éternelle.

Quant à saint Thomas, il est théologien trop exact pour admettre une telle erreur; mais il pense qu'elle ne répugne nullement à la raison, et qu'on ne peut prouver rationnellement que le monde a eu un commencement.

Voici ce qu'il dit à ce sujet et ce qu'ajoute un commentateur :

RATIONES QUIBUS CONANTUR ALIQUI OSTENDERE MUNDUM NON ESSE ÆTERNUM, ET SOLUTIONES EARUM. (Cap. 38.)

1. *Sunt autem quædam rationes a quibusdam inductæ ad probandum mundum non semper fuisse, sumptæ ex his. Deum enim esse omnium rerum causam, demonstratum est : causam autem oportet duratione præcedere ea quæ per actionem causæ fiunt.*

2. *Item, cum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente : et sic relinquitur, quod sit factum ex nihilo, et per consequens, quod habeat esse post non esse.*

3. *Adhuc : quia infinita non est transire : si autem mundus semper fuisset, essent jam infinita pertransita, quia quod præteritum est, pertransitum est. Sunt autem infiniti dies vel circulationes præteritæ solis si mundus semper fuit.*

4. *Præterea, sequitur quod infinito fiat additio : cum ad dies vel circulationes præteritas quotidie de novo addatur.*

5. *Amplius, sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper, quod oportet dicere mundo semper existente: nam filii causa est pater, et hujus alius, et sic in infinitum.*

6. *Rursus, sequitur quod sint infinitæ, scilicet infinitorum hominum præteritorum animæ immortales.*

Has autem rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina; et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui æternitatem mundi posuerunt.

Quod enim primo dicitur, agens de necessitate præcedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quæ agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus, agens autem necesse est esse etiam cum motus incipit. In his autem quæ in instanti agunt, hoc non est necesse : sicut simul dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphærium.

Quod etiam secundo dicitur, non est efficax : si enim quod ex aliquo aliquid fieri contradictorium oportet dare, si hoc non detur ; est non ex aliquo fieri, non autem hoc quod est ex nihilo, nisi sub sensu primi : ex quo concludi non potest, quod fiat post non esse.

Quod etiam tertio ponitur, non est cogens; nam infinitum etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione : quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Qualibet igitur circulatio præcedentium transiri potuit, quia finita fuit : in omnibus autem simul si mundus semper fuisset, non esset accipere primam, et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.

Quod etiam quarto proponitur, debile est : nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri, qua est infinitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus æternum sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post : nam præsens est terminus præteriti.

Quod etiam quinto objicitur, non cogit ; quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile secundum philosophos in causis simul agentibus, quia oportet effectum depen-

dere ex actionibus infinitis simul existentibus. Et hujusmodi sunt causæ per se infinitæ: quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile secundum eos qui ponunt generationem perpetuam : hæc autem infinitas accidit causis. Accidit enim patri sortis quod sit alterius filius vel non filius : non autem accidit baculo in quantum movet lapidem, quod sit motus a manu, movet enim in quantum est motus

Quod autem de animabus objicitur, difficilius est, sed tamen ratio non est multum utilis : quia multa supponit. Quidam namque æternitatem mundi ponentium, posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus. Quidam vero quod ex animabus non manet nisi intellectus separatus vel agens secundum quosdam, vel etiam possibilis secundum alios. Quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes, quod eædem animæ post aliqua sæcula in corpore revertuntur. Quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quæ ordinem non habent.

Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinæ voluntatis, ut supra tactum est : finis enim divinæ voluntatis in rerum productione est ejus bonitas, in quantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina bonitas et virtus per hoc quod res aliæ præter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim manifeste apparet, quod res aliæ præter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam, quod non agit per necessitatem naturæ, et quod virtus sua est infinita in agendo : hoc enim convenientissimum fuit divinæ bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret.

Ex his autem quæ prædicta sunt, vitare possumus diversos errores gentilium philosophorum, quorum quidam posuerunt mundum æternum, quidam materia mundi æternam, ex qua ex aliquo tempore mundus cœpit generari vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore aut lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid præter Deum æternum, quod fidei catholicæ repugnat.

COMMENTAIRE.

« Quantum ad tertium ponuntur rationes volentium demonstrare mundum non esse æternum. Et quia non sunt demonstrativæ rationes, licet probabilitatem habeant, ideo ponuntur etiam responsiones eorum qui æternitatem mundi posuerunt, ne videatur fides quæ ponit mundum incœpisse, in vanis rationibus constituta. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primo, ponit rationes inefficaces, et eas solvit. Secundo, ponit quamdam rationem quam ipse efficaciorem putat.

« Quantum ad primum, tangit sex rationes. Prima est, quia oportet causam duratione præcedere effectum. Secunda est, quia totum ens factum est ex nihilo, et per consequens necesse est quod habeat esse post non esse. Tertia est, quia essent infinita pertransita. Quarta est, quia infinito fieret additio. Quinta est, quia in causis efficientibus procederetur in infinitum. Sexta est, quia essent infinitæ animæ.

« Sed ad primam harum dicit assumptum verum esse in iis quæ agunt aliquid per motum, non autem in iis quæ in instanti agunt.

« Ad secundam dicit quod id quod creatur, fit ex nihilo, id est, non ex aliquo ente : ex hoc autem non sequitur quod fiat post non esse.

« Circa istam responsionem in qua videtur negare sanctus Thomas id quod creatur, fieri post non esse, adverte, quod illud intelligitur secundum ordinem durationis, non autem secundum ordinem naturæ. Non enim quod creatur, habet necessario esse post non esse posterioritate durationis, sed bene posterioritate naturæ.

« Sed occurrit dubium, quia illa quæ habent inter se ordinem naturæ tantum, non autem durationis, sunt simul duratione : si ergo non esse præcedit esse tantum natura, simul duratione erunt, et sic eadem res simul erit et non erit.

« Respondetur, quod aliquid convenire alteri prius natura alio, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quia ab illo alio præsupponitur in subjecto, et necesse est illud præintelligi in tali subjecto esse. Alio modo, quia si subjectum sibi soli relinqueretur, illud sibi conveniret, non autem aliud. Quæ habent ordinem naturæ, primo modo sunt simul duratione, non autem quæ habent talem ordinem secundo modo. Non esse autem dicitur convenire rei prius natura quam esse secundo modo, quia scilicet si sibi relinqueretur, haberet non esse, non autem primo modo : ideo ratio non sequitur.

« Ad tertiam dicit, quod essent quidem infinita, quorum quodlibet esset pertransitum, quia esset finitum : non autem omnia simul essent pertransita, quia transitus exigit duo extrema.

« Ad quartam dicit, quod nihil prohibet infinito ex ea parte qua est finitum, fieri additionem.

« Ad quintam dicit, quod causas agentes in infinitum procedere est impossibile secundum philosophos in causis simul agentibus, quæ dicuntur causæ per se infinitæ, non autem in causis non simul agentibus, quæ dicuntur infinitæ per accidens.

« Circa istam responsionem advertendum, quod aliud est dicere aliquam unam causam esse per se causam alicujus effectus, et aliud plures causas unius effectus habere inter se ordinem per se et essentialem in causando talem effectum : ad hoc enim ut aliquid sit per se causa alterius, requiritur ut non possit effectus nisi ab illa causa procedere, loquendo de causa completa. Hoc modo, Socrates est per se causa Platonis : quia non potest Plato nisi a Socrate generari. Ad hoc autem ut aliquæ sint causæ per se et essentialiter ordinatæ respectu unius effectus, requiritur quod secunda non causet, nisi ut movetur a prima, et quod omnes simul causent. Propter hoc si essent infinitæ unius causæ effectus per se et essentialiter, opor-

t infinitas actiones simul esse a quibus enderet effectus. Hoc autem philosophi ıtant impossibile, ideo apud ipsos imsibile est aliquid dependere ab infinitis is essentialiter ordinatis. Si autem nt infinitæ causæ quarum una quidem t per se causa alterius, sed tamen non rent inter se essentialem ordinem in ando aliquem effectum, talis infinitas accidens se haberet ad causatum, ut sanctus Thomas, et ideo nihil refert ad ıtum hujusmodi causas infinitas esse, e modo non inconvenit infinitum esse usis agentibus. Licet enim unus homo rans habeat per se ordinem ad alium nem generantem absolute, et ille ad , et sic in infinitum, si generatio fuerit iâ, non tamen omnes homines qui præ-runt, habent per se ordinem inter se nc hominem generandum : non enim homo generat ut est ab illo alio genitus qui etiamsi non esset ab illo genitus, it generare : nec etiam omnes homines præcesserunt, simul omnes agunt ad rationem hujus, cum non omnes simul

d sextam dicit, quod non est multum hæc ratio, licet sit difficilis : et ideo simode a diversis solvitur. Nam quiposuerunt animam non esse post corquidam vero quod non manet de anis nisi intellectus aut agens aut possibiquidam autem posuerunt animarum lationem : alii vero non habent pro nvenienti esse infinitum in actu in iis ordinem non habent.

Adverte cum inquit sanctus Thomas n rationem de infinitate animarum ilem esse, et tamen non esse multum m, quod hoc dicit quia concessis omnijuæ supponuntur ab hac ratione, scililtiplicari animas ad multiplicationem num, et esse animam immortalem, ac non dari infinitum in actu, quæ omnia ur vera philosophia tenere, difficile est re quomodo mundus possit esse æterd tamen inutilis ratio est, quia ea ipsa ratio supponit, non conceduntur nibus. Aliqui enim unum negant, vero aliud : et ideo parvæ efficaciæ ipsos philosophos est. Sed de hac ia inferius, c. 81, latior sermo fiet.

antum ad secundum, inducit rationem ipse efficaciorem existimat, quia scilir hoc quod res non semper fuerunt, re manifestatur divina bonitas, quæ est ivinæ voluntatis, et virtus divina : litur enim manifeste per inceptionem rarum, quod res aliæ habent esse a t quod non agit de necessitate naturæ od ejus potentia est infinita. Convessimum etiam fuit divinæ bonitati ut creatis principium durationis daret.

rca istam propositionem, finis divinæ latis in rerum productione est ejus s, in quantum per causata manifestadvertendum, quod duplicem sensum potest. Primo ut ly in quantum specificet rationem formalem divinæ bonitatis per quam sit finis productionis creaturarum : et tunc est sensus, quod ipsa manifestatio divinæ bonitatis, est ratio formalis divinæ bonitatis sub qua habet quod sit finis : et hic sensus est falsus, nec est intentus a sancto Thoma, imo ipse *De potent.* quæst. 5, art. 15, ad 14, de communicatione divinæ bonitatis loquens inquit, quod communicatio bonitatis divinæ non est ultimus finis, sed ipsa bonitas, ex cujus amore est quod Deus eam communicare velit, cum non agat quasi appetens habere quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet. Secundus sensus est, ut ly in quantum, dicat conditionem ejus quod producitur et est volitum propter finem. Sensus enim hoc modo est, quod Deus vult creaturas propter bonitatem suam, in quantum manifestatur per ipsas sua bonitas, ita quod nulla alia ratione vult creaturas in ordine ad suam bonitatem, nisi quia sunt ejus manifestativæ. Ex amore enim bonitatis suæ vult ejus communicationem et manifestationem per creaturas : sicut si diceremus, quod infirmus nulla alia ratione vult medicinam propter sanitatem, nisi quia per ipsam sanitas causari potest : posse enim causare sanitatem esset ratio et conditio se tenens ex parte ejus quod propter finem appetitur, non autem esset ratio sanitatis ut est finis, et hic sensus est verus, et hic intentus. Cum enim Deus agat non ex appetitu finis, sed ex ejus amore, ut dicitur de Potentia, ubi supra, divina bonitas amata est : ratio et causa finalis propter quam vult creaturas producere, in quantum in ipsa creaturarum productione manifestatur divina bonitas quam summe amat, ita quod non vellet ipsam creaturarum productionem nisi divinam bonitatem manifestarent : sicut et infirmus non vult medicinam nisi in quantum est causativa sanitatis.

« Ex iis omnibus quæ prædicta sunt, deducit sanctus Thomas quod diversi errores philosophorum tolluntur, ponentium aliquid æternum præter Deum, de quibus videlicet I et VIII *Physicorum* tractatur, et I *Cæli*. Præter rationes supradictas quibus aliqui probaverunt mundum non semper fuisse, est ratio adducta a Scoto, II *Sentent.*, dist. 1, quæst. 3; et a Capreolo, II *Sentent.*, dist. 1, quæst. 3, quæ talis est : Si tempus semper fuisset, et semper esset futurum, sequeretur quod pars esset major toto : hoc est contra primum et notissimum principium, ergo, etc. Probatur consequentia, et supponitur quod tunc præteritum et futurum erunt æqualia, quia utrumque erit infinitum. Sit igitur meridies hujus diei, *A*, meridies vero diei crastinæ sit *B*, tunc sic : quocunque tempore præteritum ad *B* est majus, futurum ad *B* est majus, quia sunt æqualia. Sed futuro ad *A* præteritum ad *B* est majus, ergo futuro ad *A* futurum ad *B* est majus, sed futurum ad *B* est pars futuri ad *A*, ergo, etc. Probatur minor principalis : Quodcunque tempus est majus præterito ad *A*, est majus futurum ad *A*, cum sint æqualia. Sed præteritum

ad *B*, est majus præterito ad *A*, ergo est majus futuro ad *A*.

« Pro hujus rationis solutione considerandum est, quod æquale majus et minus semper secundum terminos quantitatum accipiuntur. Dicitur enim una quantitas æqualis alteri, quia termini ejus terminos alterius non excedunt. Unde ubi quantitates ponuntur non habere terminos, sicut accidit in quantitatibus infinitis, ibi proprie non est æqualitas aut inæqualitas; possunt tamen aliquo modo dici, æquales aut inæquales quantitates infinitæ ex una parte tantum, si comparentur secundum eam partem in qua sunt finitæ, non autem si comparentur secundum partem ex qua ponuntur infinitæ.

« Considerandum secundo, quod si debet hujusmodi fieri comparatio, oportet ut ex eadem parte accipiantur et magnitudines et termini, scilicet, aut ex parte principii, aut ex parte finis. Nam si accipiantur duæ lineæ quarum una sit infinita versus orientem, altera vero sit infinita versus occidentem, terminenturque ad medium mundi, ipsæ non dicentur æquales, quia illud medium non est terminus utriusque eodem modo, sed unius est principium, alterius vero finis : sed bene si accipiantur duæ infinitæ ex parte orientis, et terminatæ ad paria puncta versus occidentem, possent aliquo modo æquales dici. Similiter ergo si duo tempora infinita ponantur, unum a parte ante, aliud vero a parte post, licet ad idem instans terminentur, non poterunt dici æqualia, sed bene si ambo fuerint ex eadem parte infinita, et ex eadem finita. Ad rationem ergo negatur consequentia. Ad cujus probationem negatur hoc suppositum, quod est rationis fundamentum, scilicet quod tempus præteritum et tempus futurum quorum quodlibet ponitur infinitum, sint æqualia, et consequenter quod majus uno sit etiam majus altero, et quocunque unum est majus, alterum sit majus. Nam in illis non accipiuntur termini ex eadem parte, ut possit fieri comparatio secundum æquale aut inæquale.

« Sed occurrit dubium circa id quod dictum est, tempora ex eadem parte finita si ad idem instans terminentur, esse æqualia. Sic enim videtur quod in tempore infinito a parte ante dies sint æquales annis, cum ad idem terminentur : hoc autem nullus diceret, ergo.

« Respondetur, quod dies et anni dupliciter accipi possunt : uno modo accipiendo tempus annorum per motum unius continui, et similiter tempus dierum. Alio modo utrumque per motum discreti, accipiendo, secundum quod ipsum tempus continuum exsistens per dies et annos dividitur. Primo modo non est inconveniens dies esse æquales annis, imo tempus dierum et annorum est idem. Secundo modo dies sunt aliquid majus quam sint anni, et non sunt illis æquales : sicut in una et eadem linea cubitales sunt plures quam sint bicubitales, si utraque per modum quantitatis discretæ accipiantur. Sed si accipiantur per modum continui, sunt una et eadem quantitas. Ut enim, inquit sanctus Thomas, III part., quæst. 10, art. 3 ad tertium, licet infinito in aliquo ordine non sit majus in illo ordine, potest tamen illo accipi majus extra illum ordinem, et sic licet in ordine mensium non sit aliquid majus mensibus infinitis, tamen infinitum in ordine dierum est aliquid majus infinitis mensibus, et dies infiniti sunt plures mensibus infinitis. Cum autem dicitur, quod terminatur ad eumdem terminum, dicitur quod non est verum, in quantum sunt discreta. Nam eorum finis, ut sic, non est instans, sed unitas. Unde in ordine mensium unitas illius mensis qui est ultimus, est terminus : in ordine autem dierum terminus est ille unus dies, qui est ultimus sive unitas ejus. Cætera quæ in hac materia faciunt difficultatem, vide apud Capreolum loco præallegato. »

CXCIX.

L'idée de force absente au moyen âge.

Le rapport de la puissance à l'acte est expressément considéré par saint Thomas comme venant d'une source étrangère à l'être où cette puissance se réalise; en d'autres termes, l'être n'est pas, suivant lui, une *force*, parce que les puissances ne renferment pas ce *nisus* fécond sans lequel il n'y a pas de force. Voici, du reste, ses propres termes : *Omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur.* (*Summa*, I part., quæst. 79, art. 2.)

CC.

Suivant saint Thomas, c'est la même faculté intellectuelle en nous qui saisit le *temporel*, ou, pour parler plus exactement, le temporaire, le contingent, le relatif, et l'éternel, le nécessaire et l'absolu. (Voy. *Summa*, I part., quæst. 79, art. 9.)

CCI.

Exposition du système de la non-différence, par Abélard.

« Nunc itaque illam quæ de indifferentia est sententiam perquiramus. Cujus hæc est positio : nihil omnino est præter individuum; sed et illud aliter et aliter attentum species et genus et generalissimum est. Itaque Socrates in ea natura in qua subjectus est sensibus, secundum illam naturam quam significat adesse Socrati, individuum est, ideo quia tale est proprietas cujus nunquam tota reperitur in alio. Est enim alter homo, sed socratitate nullus homo præter Socratem. De eodem Socrate quandoque habetur intellectus non concipiens quidquid notat hæc vox Socrates; sed socratitatis oblitus, id tantum perspicit de Socrate quod notat hæc vox *homo*, id est animal rationale mortale, et secundum hoc species est; est enim prædicabilis de pluribus in quid de eodem statu. Si intellectus postponat rationalitatem et mortalitatem, et id tantum sibi subjiciat quod notat hæc vox *animal*, in hoc statu genus est. Quod si, relictis omnibus formis, in hoc tantum consideremus Socratem quod

sobit *substantia*, generalissimum est. Idem de Platone dicas per omnia. Quod si quis dicat proprietatem Socratis in eo quod est homo non magis esse in pluribus quam ejusdem Socratis in quantum est Socrates; neque enim homo qui est socraticus in nullo alio est nisi in Socrate, sicut ipse Socrates; verum quod concedunt; ita tamen determinandum putant : Socrates in quantum est Socrates nullum prorsus indifferens habet quod in alio inveniatur. (*De generibus et speciebus.*)

CCII.

Liste des ouvrages d'Albert le Grand.
(Edition de Lyon, 1651.)

Le premier volume renferme les Commentaires sur l'*Organon* d'Aristote. — II° volume : *De physico auditu; De cœlo et mundo; De generatione et corruptione; De meteoris; De mineralibus.* — III° volume : *De anima; Metaphysicorum* lib. 13. — IV° volume : *Ethicorum* lib. 10; *Politicorum* lib. 8; *Parva naturalia*, sive *De sensu et sensato; De memoria et reminiscentia; De somno et vigilia; De motibus animalium; De ætate* sive *de juventute et senectute; De spiritu et respiratione; De morte et vita; De nutrimento et nutribili; De natura et origine animæ; De unitate intellectus, contra Averroem; De intellecto et intelligibili; De natura locorum; De causis proprietatum elementorum; De passionibus aeris.* — V° volume : *De vegetalibus et plantis; De principiis motus progressivi; De processu universitatis a causa prima; Speculum astronomicum*, in quo de libris licitis et illicitis pertractatur. — VI° volume : *De animalibus.* — VII° volume : *Commentarii in Psalmos.* — VIII° volume : *Comment. in Threnos Jeremiæ; Comment. in Baruch; Commentarii in Danielem; Comment. in duodecim prophetas minores.* — IX° volume : *Comment. in Matthæum; Comment. in Marcum.* — X° volume : *Comment. in Lucam.* — XI° volume : *Comment. in Joannem; Comment. in Apocalypsim.* — XII° volume : *Sermones et orationes; Liber de muliere forti.* — XIII° volume : *Comment. in B. Dionysium Areopagitam; Compendium theologicæ veritatis.* — XIV°, XV°, XVI° volumes : *Commentarii in libros Sententiarum.* — XVII°, XVIII° volumes : *Summa theologiæ.* — XIX° volume : *Summa de creaturis*, divisa in duas partes, quarum prima est de quatuor coævis, secunda de homine. — XX° volume : Mariale; *De laudibus B. Virginis;* Biblia Mariana. — XXI° volume : *De apprehensione et apprehensionis modis; Philosophia pauperum sive Isagoge in libros Aristotelis; De physico auditu; De cœlo et mundo; De generatione et corruptione; De meteoris et De anima; De sacrificio Missæ; De sacramento Eucharistiæ; Paradisus animæ; De adhærendo Deo; De alchimia.*

CCIII.

« Je dois commencer cet examen par un hommage de respect et de reconnaissance au fondateur de l'école écossaise, qui a rendu à la science les services les plus éminents. En effet, le sensualisme n'est pas le seul danger que coure la dignité de la raison humaine. Quelles que soient la ténacité de ce système et son obstination à toujours renaître, il est facilement vaincu; et, avec un degré d'attention médiocre, on peut se convaincre que la sensation et la réflexion sur la sensation ne suffisent pas pour expliquer la raison, même en admettant la spiritualité et l'activité du principe pensant. Locke et Condillac ont eu, il est vrai, une influence considérable; pendant plus d'un demi-siècle, ils ont exercé une sorte d'empire sur la pensée. Mais ce sont des colosses aux pieds d'argile. Un coup léger suffit pour les renverser de leur piédestal. Un danger peut-être plus redoutable que celui du sensualisme se trouvait dans une fausse théorie des idées, qui conduisait à l'idéalisme et au scepticisme, et que Reid a eu la gloire de discréditer et de ruiner. Je veux parler de la théorie des intermédiaires. Si vous avez parcouru les œuvres du sage d'Edimbourg et les précieux fragments de M. Royer-Collard, qu'une main heureuse y a insérés, vous vous souvenez que la théorie des intermédiaires y est sans cesse poursuivie, sans cesse combattue. Il faut applaudir à cette bonne guerre. Mais c'est un grand malheur de voir des esprits aussi éminents, aussi graves que Reid et l'illustre Royer-Collard, confondre la véritable théorie des idées avec celle des intermédiaires; on s'étonne qu'ils aient cru ruiner l'une dans l'autre, et qu'ils aient abouti à cette conclusion : « Il n'y a pas d'idées, ou les idées ne sont que des conceptions de notre esprit. » Cette théorie, qui fait considérer les idées comme purement subjectives, est entièrement opposée aux principes que nous professons, aux doctrines qui ont eu, jusqu'ici, notre assentiment. D'un autre côté, les noms de Reid et de M. Royer-Collard pouvant former un préjugé redoutable contre ces mêmes doctrines, il nous importe beaucoup de soumettre à un examen sérieux ce nouveau système.

« Qu'est-ce d'abord que la théorie des intermédiaires? Déjà nous avons eu occasion d'en parler et même de l'expliquer. Des philosophes ont pensé que les objets de la nature envoyaient à nos sens des émanations subtiles, qui reproduisaient leurs contours et leurs formes, et étaient comme des fantômes représentatifs des objets. Ces fantômes, après plusieurs épurations et transformations, devenaient l'objet immédiat de la pensée, qui, par leur intermédiaire, arrivait à la connaissance du monde extérieur.

« L'origine de ces fantômes remonte à Démocrite. Entendus dans le sens d'une émancipation corpusculaire, ils ont été faussement attibués à Aristote et à saint Thomas; mais, comme images, ils ont joué un très-grand rôle dans la philosophie du moyen âge et dans celle des écoles. Descartes a voulu les bannir de la science. Mais Reid et M. Royer-Collard ne veulent pas reconnaître ce service qu'il a rendu à la bonne phi-

losophie, et ils prétendent qu'il n'a fait que spiritualiser les fantômes et les remplacer par les idées-images. Peut-être que Descartes n'est pas toujours resté constant avec lui-même; peut-être qu'il a trop accordé encore au préjugé qu'il voulait combattre. Quoi qu'il en soit, il y a bien loin de la théorie des idées images à la vraie théorie des idées intellectuelles et objectives professée par Malebranche, Fénelon, Bossuet, Leibnitz, après saint Augustin et Platon. La théorie des intermédiaires, comme explication de notre perception du monde externe, peut être entièrement chimérique et fausse, sans qu'il en résulte rien contre la haute doctrine des idées et des principes nécessaires, absolus, immuables, véritable lumière de l'esprit. Eh bien! ce sont ces deux choses si différentes que semblent presque toujours confondre dans une même réprobation et Reid et M. Royer-Collard.

« D'abord Reid, et à sa suite M Royer-Collard, attribuent la théorie des intermédiaires à tous les philosophes qui les ont précédés, sans exception. Cette assertion, pour être exacte, aurait besoin de plusieurs distinctions importantes. Mais, du moins, elle s'applique avec rigueur à Locke et à son disciple Condillac. Il est certain que ces derniers ont enseigné que nous n'apercevons pas les objets extérieurs en eux-mêmes, et que notre connaissance ne roule que sur nos pensées et nos idées. « Il est évident », dit Locke, « que l'esprit ne connaît pas les « choses immédiatement, mais seulement « par l'entremise des idées qu'il en a; et « que, par conséquent, notre connaissance « n'est réelle qu'autant qu'il y a conformité « entre nos idées et la réalité des choses. »

Et que sont les idées pour Locke? « Comme « ce terme d'*idées* est, ce me semble, le plus « propre qu'on puisse employer pour signi- « fier tout ce qui est l'objet de notre en- « tendement quand nous pensons, je m'en « suis servi pour exprimer tout ce qu'on « entend par fantôme, notion, espèce, ou « quoi que ce puisse être qui occupe notre « esprit quand il pense. » (*Ibid.*)

« Condillac reproduit la pensée de son maître, et il débute ainsi dans son livre sur l'*Origine des connaissances humaines :* « Soit « que nous nous élevions dans les cieux, « soit que nous descendions dans les abî- « mes, nous ne sortons jamais de nous-mê- « mes, et c'est toujours notre propre pen- « sée que nous apercevons. »

« Il est donc incontestable qu'une école moderne a prétendu que nous n'apercevons aucun objet matériel qu'à travers l'intermédiaire de certaines idées-images. Cette théorie, longtemps en honneur dans les écoles, cette théorie reproduite, comme nous venons de le voir, par Locke et ses disciples, est aussi fausse que dangereuse; Reid et M. Royer-Collard ont bien fait d'en débarrasser l'esprit humain. »

Ici encore, nous ne pouvons être de l'avis de M. Maret.

Suivant lui, il y a une théorie des idées intermédiaires, qui aurait régné dans le moyen âge, puis aurait été reprise par Locke et ses disciples; cette théorie est fondée sur une analogie grossière empruntée à la conception du mouvement physique. Elle est radicalement différente, quoi qu'en aient dit Reid et Royer-Collard, de celle de saint Augustin et de Malebranche; mais à part cette observation importante, M. Maret raisonne sur ce sujet comme les philosophes de l'école écossaise.

A mes yeux, le judicieux écrivain se trompe sur les origines qu'il assigne à la théorie des idées intermédiaires et l'assimilation qu'il établit entre la doctrine des scolastiques, et celle de Locke est tout à fait chimérique.

Aristote et les scolastiques admettent-ils des intermédiaires entre l'âme et son objet? Il est permis de répondre affirmativement à cette question. Mais pourquoi les admettent-ils? C'est qu'ils supposent que l'*essence* des objets est visible; or, cette supposition faite, il faut ou bien que cette *essence* se révèle à nous par une image qu'elle nous envoie et qui la représente, ou bien que nous la voyons dans l'entendement divin. En ce sens, on peut dire que tous les anciens, soit les platoniciens, soit les péripatéticiens, ont cru à des intermédiaires, seulement ces intermédiaires sont fort différents dans les deux systèmes, et c'est en cela que M. Maret a raison de protester contre Reid et Royer-Collard.

Ajoutons que c'est précisément parce que la nécessité des intermédiaires tient dans l'idéologie ancienne et scolastique à la possibilité prétendue de voir l'essence des objets extérieurs, que les *intermédiaires* scolastiques ne reparaissent plus après Descartes. M. Maret a raison, lorsqu'il déclare que les *idées* de Malebranche n'ont rien de commun avec les *fantômes* de saint Thomas et d'Aristote; mais il a tort, lorsqu'il assimile ces fantômes et les idées de Locke et de Condillac.

Les idées de Locke, celles surtout de Condillac, ne représentent en aucune façon la nature ou l'essence des objets extérieurs; elles sont de simples manières d'être de notre âme et qui n'ont rien de *représentatif*. C'est même en ce sens qu'il faut interpréter la phrase très-caractéristique de Condillac citée par M. l'abbé Maret.

Le système idéologique de Condillac et celui d'Aristote sont donc l'antithèse l'un de l'autre sur la question des intermédiaires.

Reid et Royer-Colard n'ont rien compris à la scolastique, et M. l'abbé Maret s'est quelque peu laissé égarer sur leurs traces.

CCIV.

Nous avons signalé plus d'un rapport entre la doctrine de Scot et celle de Descartes: en voici un très-important qu'on ne saurait négliger. Suivant Descartes, comme suivant Scot, les raisons éternelles des choses semblent perdre leur caractère invariable. L'origine d'une pareille erreur aurait dû



tre étudiée plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici. Au fond les *raisons* éternelles des choses nous sont voilées, et quand nous voulons en parler, nous les confondons soit avec leur possibilité logique, qui est éternelle et alors on aboutit au système de la matière éternelle et de l'éternelle *forme*, ou bien nous les confondons avec la constitution même des substances qui est un résultat de la volonté divine. Saint Thomas inclinait vers la première erreur, Scot vers la seconde; dans le cartésianisme, Malebranche eut les mêmes tendances que saint Thomas, et Descartes les mêmes que Scot.

CCV.

« Utraque igitur theologo necessaria est, auctoritas et ratio. » (Melchior Canus, *De locis theologicis*, lib. I, c. 2.)

La nécessité de la *raison* dans la théologie elle-même est soutenue par Canus, contre les disciples de Luther et de Calvin.

CCVI.

« Aristoteles, Apuleius, Cicero, Porphyrius, Boethius, Augustinus, ut Euderaium, Alexandrum, Theophrastum et alios exposiores taceam (quorum tamen celebris gloria est) omnes artes hujùs, velut triumphatricis, inter alios grandi præconio crescere vexillum. Sed cum singuli suis meritis splendeant, omnes se Aristotelis adorare vestigia gloriantur : adeo quidem, ut commune omnium philosophorum nomen præeminentia quodam sibi proprium sensit. » (Jean de Salisbury; *Metalog.*, lib. II, c. 16.)

CCVII.

L'hæccéité de Scot n'est ni la forme, ni une forme.

Quelques expressions de Scot sont un peu obscures à cet égard. Par exemple, il dit, en parlant de l'hæccéité : *Ista nunquam sumitur. A forma addita, sed ab ultima realitate formæ.* (Part. II, dist. 3, quæst. 6, n° 108.)

Mais il ajoute : *Ista autem entitas individualis est primo diversa ab omni entitate quidditativa.* (*Ibid*).

Et plus loin : *Ergo ista entitas non est materia, vel forma.* (*Ibid.*)

M. Hauréau a donc tort de dire que dans Scot « l'individuation vient de la forme. »

CCVIII.

Principe d'individualité; citations d'Albert le Grand sur ce sujet.

« Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiæ. » (*De cælo*, lib. I, tract. 3, c. 8.)

« Materiæ diversitas non potest esse causa diversitatis formæ, sed contra. » (*Phys.*, lib. VIII, tract. 1, c. 13.)

« Materia non est hæc materia, nisi per hanc formam. » (*De anima*, lib. III, tract. 2, c. 1.)

On peut, sans doute, concilier tous ces textes; mais au moins on peut affirmer qu'Albert n'a pas pris le soin de les concilier.

CCIX.

Scot et son école; principe individuel, hæccéité.

« Deus est de se et a se hic et singularis : non autem ab extrinseco, ut sunt individua et singularia creata quæ individuantur et singularizantur, per differentias singulares seu hæcceitates ab agente ea individua producente. » (Columb., *Metaph.*, lib. II, quæst. 1, art. 3.)

CCX.

Du principe d'individuation suivant les scolastiques.

Le général et l'universel ne se distinguent que dans le domaine de l'existence; tout ce qui existe est individuel; ce qui ne réside que dans la pensée est général. Le général s'individualise en recevant une détermination par l'existence hors de la pensée. Le principe de l'individuation n'est donc autre chose que le fondement de l'existence d'un être, c'est-à-dire de l'activité d'un être présent dans la nature, laquelle ne produit jamais que des individus. (Durand de Saint-Pourçain), *Comment. sur le livre des Sentences.*

« In formis creatis specificis, ut specificæ sunt, ratio individuationis ipsarum, qua determinantur in suppositis, et quæ est ratio constitutiva suppositi, est negatio, qua forma ipsa, quæ ex se est specifica in esse rationis, ut est terminus factionis; facta est indivisa omnino in supposito, et individualis et singularis privatione omnis divisibilitatis per se et per accidens et a quolibet alio divisa.... Quæ quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem et ab extra omnem identitatem. » (Henri de Gand, quodl. 5, quæst. 8.)

L'individuation résulte de la conjonction actuelle de la matière et de la forme, conjonction dans laquelle l'un de ces deux principes s'approprie l'autre. C'est ainsi que plusieurs sceaux s'impriment sur la cire. Où est cependant l'origine de cette alliance? L'individu tient de la forme d'être précisément quelque chose de la matière d'être précisément cela, parce que la matière lui donne sa position dans le temps et dans le lieu. La matière dépend de la forme; la forme donne à la matière l'acte d'être. La matière dépend de la forme et en reçoit la coordination nécessaire, et quoiqu'elle soit antérieure à celle-ci dans la production ou génération, elle lui est postérieure selon l'accomplissement. (Saint Bonaventure, *Comment. sur le livre des Sent.*, liv. II.)

L'objet propre de l'intelligence est l'essence des choses, leur quiddité, suivant Aristote et saint Thomas : « Materia enim sola est principium individuationis. » (S. Thomas, *De principio individuat.*)

CCXI.

Nous avons souvent parlé de cette fameuse proposition de saint Thomas si vivement discutée par les écoles du moyen âge, que chaque espèce angélique n'est composée que d'un ange, et que les anges ont ainsi une sorte d'infinité métaphysique. D'où il

suivait qu'il y a entre la nature angélique et la nature humaine une sorte de barrière infranchissable. Quelques Dominicains en avaient même conclu que les saints et la Vierge elle-même ne sauraient, même par miracle, arriver jusqu'au premier ciel qui était réservé aux anges. Saint Thomas, malgré le sens théologique dont il était animé et qui fut d'une rectitude merveilleuse, saint Thomas, sans aller jusqu'à ces conséquences offensantes pour la piété, affirmait sur la nature angélique quelques paradoxes que lui arrachait, en dépit de sa sagesse, la logique péripatéticienne; son école le soutint sur ce périlleux chapitre, sauf Suarez, qui l'abandonne d'ailleurs assez souvent.

Citons les propres paroles de saint Thomas et de son commentateur. Nous les extrayons de la *Somme contre les gentils*.

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ NON SUNT MULTÆ UNIUS SPECIEI. (Cap. 93.)

1° *Ex his autem quæ de istis substantiis præmissa sunt, ostendi potest quod non sunt plures substantiæ separatæ unius speciei.*

Ostensum est enim supra quod substantiæ separatæ sunt quædam quidditates subsistentes : species autem rei est quam signat definitio, quæ est signum quidditatis rei; unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiæ separatæ esse non possunt non nisi sint plures species.

2° *Adhuc, quæcunque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam : differentia autem quæ ex forma procedit, inducit diversitatem speciei : quæ autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum. Substantiæ autem separatæ non habent omnino materiam, neque quæ sit pars eorum, neque cui uniatur ut formæ : impossibile est igitur quod sint plures unius speciei.*

3° *Amplius : Ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus corruptibilibus, ut natura speciei quæ non potest perpetuo conservari in uno individuo, conservetur in pluribus. Unde etiam in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum in una specie. Substantiæ autem separatæ natura potest conservari in uno individuo, eo quod sunt incorruptibiles, ut supra ostensum est. Non igitur oportet esse plura individua in illis substantiis ejusdem speciei.*

4° *Item, id quod est speciei in unoquoque dignius est eo quod est individuationis principium præter rationem speciei exsistens : multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis et perfectionis universo, quam multiplicatio individuorum in una specie; perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis, magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversæ, quam quod sint multæ secundum numerum in eadem specie.*

5° *Prætereà substantiæ separatæ sunt perfectiores, quam corpora cœlestia : sed in corporibus cœlestibus propter eorum perfectionem non invenitur nisi unum individuum unius speciei : tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei, tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod sua species ordinatur : sicut præcipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie.*

COMMENTAIRE.

« Cum ostensum sit substantias separatas esse in magna multitudine, quia de ratione multitudinis est distinctio, restat ostendendum quo modo inter se tales substantiæ distinguantur. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas. Primo ostendit omnes inter se specifice distingui. Secundo ostendit unde genus et species in ipsis sumantur, cap. 95. Circa primum duo facit : primo probat intentum ; secundo infert unum corollarium capite sequenti. Quantum ad primum probatur non esse plures substantias separatas unius speciei et primo sic : Substantiæ separatæ sunt quidditates subsistentes, ergo non possunt esse plures nisi sint plures species. Probatur consequentia, quia quidditates subsistentes sunt species : quod patet, quia species est quam significat definitio quæ est signum quidditatis rei.

« Attendendum hic, quod nomine quidditatis subsistentis intelligit sanctus Thomas quidditatem non receptam in aliqua materia individuali, sed exsistentem per se absque omni susceptivo ; talis autem quidditas sic abstracta non potest esse nisi una, quantumcunque etiam sit materialis, ut dicitur de spiritu art. 8, sicut si esset albedo ab omni subjecto separata, esset tantum una : et similiter humanitas, si esset præter omnia supposita exsistens. Unde et Plato ponens universalia separata, posuit speciem unam separatam non habere diversitatem individuorum, sed esse tantum unam. Hujus autem ratio est, quia forma non habet numeraliter distingui nisi ex susceptivo, ideo remoto susceptivo removetur distinctio numeralis ipsi, et sic remanet tantum una. Et hoc est hujusmodi rationis fundamentum.

« Secundo. Substantiæ separatæ non habent omnino materiam neque quæ sit pars earum, neque cui uniantur ut formæ, ergo, etc. Probatur consequentia, quia quæcunque sunt idem specie, differentia vero numero, habent materiam. Nam differentia quæ ex forma procedit, inducit diversitatem speciei, quæ autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum.

« Adverte quod ratio hæc sumpta est ex Aristotele, XII *Metaphysicæ*, textu 49; per hanc enim probat Aristoteles juxta sanctum Thomam interpretationem, primum principium immobile esse tantum unum; nomine autem materiæ non accipitur ab Aristotele et sancto Thoma omne susceptivum indifferenter, ut quidam male interpretantur, ut apparet textum Aristotelis et sancti Thomæ diligenter intuenti, sed accipitur materia proprie dicta quæ est pura potentia, in genere substantiæ. Non enim hic sermo est de differentia materiali accidentium, sed substantiarum de quibus etiam loco allegato loqui-

ur Aristoteles. In iis enim verum est quod i sint substantiæ per se subsistentes completæ in specie, et sint plura individua ejusem speciei, oportet illa habere materiam artem sui, et sic esse composita ex materia t forma. Si autem sint substantiæ non completæ in specie, sed quæ sunt partes speiei, necesse est ut habeant materiam in us recipiantur et individuentur, ut ex superius dictis apparet. Nec obstat quod sanus Thomas prima part., quæst. 50, art. 4, at exemplum de plurificatione albedinis, uam constat plurificari non ex materia prorie dicta quæ est pura potentia, sed ex subcto quanto, quia non induxit sanctus homas illud tanquam exemplum, sed tanam similitudinem. Voluit enim per simile aliis probare intentum : nam sicut albenes non multiplicantur nisi ex multiplicaone substantiæ corporalis quæ est susceptium proprium accidentium materialium, ita ibstantiæ quæ conveniunt in specie, et ifferunt numero, non distinguuntur nisi er materiam individualem quæ est proprium isceptivum formarum et naturarum subantialium.

« Attendendum etiam cum dicitur diversalem, quæ ex forma procedit, inducere versitatem speciei, quod intelligitur de fferentia proveniente ex forma, secundum opriam rationem formæ. Illa enim differentia quæ ex diversis formis diversarum tionum procedit, est specifica, non autem procedat ex formis materialiter tantum stinctis in una communi ratione convenientibus, sicut duæ animæ intellectivæ sunt istinctæ.

« Ad hanc autem rationem ex Scoto, II *ntent.* dist. 3, quæst. 7, duo dici possent. rimo, quod Aristoteles idcirco posuit et I *Metaphysicæ*, text. 41, quod omne non abens materiam componentem, est idem o quod quid est primo ; et XII *Metaphysicæ* uod talis natura de se est hæc, quia omne le posuit formaliter necessarium. Cum im quidquid potest esse in natura formaer necessaria, sit in ea apud ipsum, et si ssent esse plura individua, in ipso esse ssent esse infinita, sequeretur tales submtias infinitas esse in actu. Sed fundaentum suæ positionis est falsum, et id od sequitur ex ipso. Et sic negatur apud otum in hac parte Aristotelis.

« Dici secundo posset ad illam propositinem : Differentia quæ ex forma procedit, lucit diversitatem speciei : quod utique vera, si intelligatur quod differentia tasit in forma tanquam in prima ratione ferendi, sed tunc falsum est differentiam bstantiarum separatarum procedere ex ma ; si autem intelligatur quod differenquæcunque formarum inducat differenm speciei, illa propositio est falsa. Prim eorum quæ dicit Scotus non est ad menn Aristotelis quia non idcirco in VII *Metaphysicæ* posuit in non habentibus mateim, unumquodque idem esse suo quod uid est, quia omne tale posuerit formaliter *necessarium*, sed propter separationem a materia. Unde et in XII *Metaphysicæ* assignat pro ratione quare primum principium immobile non multiplicatur secundum numerum, quia non habet materiam, ut ibi ex Averrois interpretatione apparet. Unde si volebat Scotus Aristotelem in hac parte negare, videns suam opinionem non posse cum Aristotelis mente tenere, non erat afferenda pro causa negationis falsitas principii, quod ipse pro principio ad illam conclusionem non posuit. Præterea, admisso etiam quod Aristoteles illud pro principio conclusionis assumeret, adhuc responsio non evacuat ejus rationem, quia ostensum est in præcedentibus verum esse id quod Scotus negat, scilicet quod omnis substantia a materia separata est formaliter necessaria, et quod ab intrinseco non potest deficere. Secundum etiam non tollit verum intellectum propositionis sancti Thomæ. Intelligitur enim in primo sensu, in quo ipse Scotus eam concedit. Cum autem subjungitur falsum esse quod differentia substantiarum separatarum ex forma ad illum sensum procedat, dicitur quod illud falsum non est, imo est verissimum. Prima enim ratio distinctionis in ipsis non potest esse materia, aut quantitas, cum sint a quantitate abstractæ et a materia, nec aliqua proprietas absoluta, quia tales proprietates supponunt suum subjectum individuatum et distinctum, imo et per subjectum individuantur et distinguuntur, nec per solas echeitates, ut ipse Scotus ponit, quia inter illas echeitates nulla est oppositio aut ratio incompossibilitatis : nihil autem est ratio distinctionis aliquorum nisi ratione alicujus oppositionis, tum quia individua ejusdem speciei conveniunt in hoc quod est habere echeitatem : illud autem in quo conveniunt duo supposita, non potest esse ratio distinctionis inter illa ; relinquitur ergo quod ratio distinctionis in illis sit forma. Tertio. Substantiæ separatæ natura cum sit incorruptibilis, potest conservari in uno individuo ; ergo non oportet esse plura individua unius speciei : in illis probatur consequentia, quia ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus corruptibilibus, ut natura quæ in uno individuo perpetuo conservari non potest, conservetur in pluribus : quod patet hoc signo, quod in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum in una specie.

« Ad hanc rationem quæ sumpta est ex secundo *De anima*, text. 34 et 35, respondet Scotus ubi supra ad ultimum : quod licet in corruptibilibus ista sit una causa multiplicationis individuorum in una specie, non tamen est præcisa causa, sed hæc, quia videlicet omnis natura quæ non est de se actus purus potest secundum illam realitatem secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem illam qua est hæc natura : sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita non repugnant sibi quotcunque tales entitates : et ita potest in quotcunque talibus inveniri. Sed ista responsio Scoti non vadit ad mentem sancti Thomæ. Non enim per hanc rationem concluditur quod non sit possibile esse plura

individua in tali specie, ut existimat Scotus; sed quod non oportet esse plura, ut patet in littera. Procedit enim hæc ratio ex iis quæ apud nos apparent : nam cum videamus species duntaxat corporum corruptibilium, habere plura individua, non autem species incorruptibilium, signum est multiplicationem in illis fieri propter eorum duntaxat corruptibilitatem secundum individua : et ideo cum individuum speciei immaterialis sit incorruptibile, non est opus in illis tali individuorum multiplicatione. Ratio autem, quam adducit Scotus, non potest esse causa multiplicationis in actu individuorum in rebus corruptibilibus quia cum illa causa sit secundum ipsum omnibus quidditatibus tam materialibus quam immaterialibus communis, qua ratione individua in una specie rerum corruptibilium multiplicantur, eadem ratione individua in rebus incorruptibilibus multa essent, posita enim causa necesse est effectum poni : quod cum verum non sit, ut patet de sole et luna, patet, quod illa non est præcisa causa multiplicationis in rebus corruptibilibus, sed magis ea quam de mente Aristotelis tangit sanctus Thomas.

« Quarto, perfectio universi maxime consistit in substantiis separatis, ergo magis competit quod sint plures secundum speciem, quam secundum numerum in eadem specie. Probatur consequentia, quia multiplicatio specierum plus nobilitatis et perfectionis addit universo quam multiplicatio individuorum in una specie : cum quod est speciei in unoquoque dignius sit eo quod est individuationis principium.

« Advertendum quod ista ratio non concluderet de rebus materialibus, licet de rebus immaterialibus concludat : quia res materiales corruptibiles non possunt in uno individuo perpetuari, sicut res immateriales : et ideo quamvis universum perfectius esset pro tunc, si omnes res materiales essent specie distinctæ, ita videlicet quod tot essent specifice distincta quot sunt distincta secundum numerum, non esset tamen simpliciter perfectius : quia continue deficerent aliquæ species, et tandem nullæ essent in ipso species, rerum corruptibilium; sed in rebus immaterialibus permanet unaquæque species in perpetuum, cum sint incorruptibiliies, idcirco si multitudo ipsarum non est numeralis tantum, sed specifica, universum simpliciter est perfectius, utpote cujus principalior pars sit in multas species et multos gradus multiplicata, quæ multiplicatio est nobilior multiplicatione numerali in eadem specie.

« Quinto. In corporibus cœlestibus propter eorum perfectionem non invenitur nisi unum individuum unius speciei, tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei, tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad id ad quod sua species ordinatur, ergo hoc multo magis est in substantiis intellectualibus quæ sunt perfectiores.

« Ista ratio sumpta est ex primo *Cœli*, text. 92, usque ad 95 inclusive, sed ad ipsam dicit Scotus, loco præallegato, quod utique sic existimavit Aristoteles de corporibus cœlestibus, quia voluit quod tale corpus singulare fuerit ex tota materia suæ speciei tam potentiali quam actuali : sed tamen theologi non concordant cum ipso, neque in principio neque in conclusione.

« Ad hoc dicendum primo, quod non procedit hæc ratio ad probandum non posse esse plures substantias intellectuales in eadem specie, tanquam scilicet implicet contradictionem, quia hoc non est de mente sancti Thomæ, ut haberi potest ex tractatu contra Averroistas, ubi solvendo rationem qua arguebatur Deum non posse multiplicare intellectus, tanquam illud contradictionem implicet, dicit quod quamvis intellectus non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Puto enim secundum mentem ejus tenendum esse per divinam potentiam absolute posse esse plures angelos ejusdem speciei etiam stante hoc ordine universi : et fortassis de facto sunt in una specie plures, licet nobis causa distinctionis eorum non sit manifesta. Quod autem aliquando (ut hic in aliquibus rationibus, et in I part., quæst. 50, art. 4) dicatur quod hoc est impossibile, interpretari possumus quod est impossibile non simpliciter, sed quantum ad modos multiplicationis nobis notos, et quantum ad modum multiplicationis numeralis nobis ab Aristotele *Metaphysicæ* traditum. Dicitur secundo, quod procedit hæc ratio ad probandum de facto non esse in substantiis abstractis plura individua unius speciei ex comparatione ad corpora cœlestia, quia sicut in illis propter eorum perfectionem non invenitur nisi unum individuum in una specie, patet in sole et luna, quidquid sit de possibili : ita cum substantiæ separatæ sint perfectiores corporibus cœlestibus, probabile est quod non sit nisi una unius speciei. Responderi secundo potest tenendo quod hæc ratio etiam de impossibilitate procedat, quod non concludit hoc esse simpliciter impossibile, sed quod est impossibile secundum opinionem Aristotelis qui posuit non posse corpora cœlestia propter eorum perfectionem secundum numerum in eadem specie multiplicari. Si enim hoc secundum ejus opinionem in corporibus cœlestibus propter eorum perfectionem inveniatur, multo magis in substantiis separatis quæ perfectiores sunt invenitur, et sic nulla ad hanc rationem est responsio ex verbis Scoti sumpta. Ipse autem Scotus in loco præallegato oppositum hujus conclusionis de possibili loquendo tenuit, et suam opinionem multis rationibus confirmat : sed quia eas plenissime Capreolus in II *Sentent.* dist. 3, quæst. 1, evacuat, et eas et earum solutiones summatim tantum tangemus. Arguit ergo primo : quia omnis quidditas quantum est de se, communicabilis est, cum nec ex perfectione sibi repugnet, nec ex imperfectione.

« Secundo, quia quælibet quidditas potest itelligi sub ratione universalis absque conadictione, quod non esset, si de se esset ec.

« Tertio, quia potest Deus hunc angelum nihilare, et iterum istam speciem de novo oducere in alio individuo, non autem in idem, secundum illos qui dicunt quoniam imo non posset idem numero resurgere, si eadem numero anima intellectiva remaret.

« Quarto, quia animæ intellectivæ, quæ nt formæ puræ, distinguuntur numero in dem specie.

« Quinto, quia secundum Augustinum in *chiridio*, cap. 28, inconveniens est quod qua species naturæ intellectualis sit tota nnata.

« Sexto, quia unus angelus esset formali· infinitus, quia esset infinite communiilis, si communicari posset.

« Ultimo, in quodlib. 2, quæst. 2, arguit, ia ista opinio per plures articulos Parinses est damnata, in quibus dicitur erro· esse quod Deus non possit facere plu· intelligentias unius speciei, quia non ient materiam. Item quod Deus non posmultiplicare individua in una specie sine eria. Item quod formæ non recipiunt isionem nisi secundum materiam.

Pro solutione harum rationum reducenunt ad memoriam ea quæ in præcedenis de differentia naturæ et suppositi disunt. Ostensum est enim quod cum in us immaterialibus natura de se et non aliquid additum sit hæc et individua, in natura et suppositum non differunt per insecea, quasi scilicet sint aliqua princiindividuantia naturam, quæ sint de ratiosuppositi, non autem de ratione naturæ, per extrinseca tantum distinguuntur, in ntum illi naturæ conjungitur esse, et accidentia quæ non sunt de ratione natuneque de ratione suppositi, sed tamen excludit natura et quidditas, suppositautem non excludit. Gabrielitas enim ea tantum quibus Gabriel est Gabriel, hoc Gabriel dicit habens Gabrielitatem : autem non repugnat habere aliquid l quam Gabrielitatem. Ex hoc sequitur natura immaterialis secundum se non ommunicabilis neque universalis mulippositis, quia secundum se est hæc : neque Socrates est communis multis modum universalis. Unde sicut forma est in subjecto individuatur per hoc est in isto subjecto, ita substantia intualis individuatur per hoc quod non ita in aliquo esse, ut dicitur de spiritu), art. 8, ad 4, et ita non est in ipsis ex rei distinctio universalis et singularis, lem est omnino natura et hæc natura. cet ita sit in re, quia tamen intellectus non potest quidditates immateriales dum quod in seipsis sunt, apprehenideo apprehendit eas per modum reaterialium, apprehendendo per mobstracti et concreti, et per modum rsalis et particularis : apprehendit enim ipsam naturam tanquam essentiam quamdam absolute, quantum ad principia, videlicet essentialia, quomodo apprehendit naturas materiales per abstractionem a principiis individuantibus : et quia natura materialis sic abstracta est universalis, ideo et naturæ immateriali taliter abstractæ non repugnat ex modo considerationis intentionem universalitatis attribui ; apprehendit etiam naturam cum hoc esse, et cum iis accidentibus advenientibus naturæ. Quæ quidem non individuant naturam, cum ipsa secundum se sit hæc, imo magis ex ipsa individuantur : quia tamen natura in rebus materialibus ex particularibus quibusdam accidentibus et materia individuatur, et fit hæc; quo fit ut natura universalis et particularis distinguantur, sicut ea quorum unum addit secundum suam rationem ad alterum : ideo dum intellectus noster apprehendit naturam immaterialem accidentibus particularibus conjunctam, apprehendit ipsam per modum particularis : sicque distinguit in illa natura universale et particulare , ac si illa accidentia naturam individuarent. In hoc autem falsitas non accidit in intellectu, quia iste modus intelligendi se tenet tantum ex parte intellectus, non autem ex parte rei. Non enim oportet ut idem sit modus intelligendi ex parte intellectus, et modus essendi ex parte rei, cum materialia immaterialiter intellectus apprehendat, et composita divisim intelligat. Istis suppositis.

« Ad primam rationem in oppositum negatur assumptum, de communicatione qua universale particularibus communicatur, de qua communicatione est hic sermo : et dicitur quod provenit ex perfectione naturæ immaterialis quod non sit hoc modo communicabilis, ut patet de spiritu, articulo octavo : quia videlicet natura immaterialis est superioris ordinis quam omnia corporalia

« Ad secundam dicitur, quod assumptum est verum ex parte nostri modi intelligendi, non autem ex parte rei, si intelligeretur secundum quod in se est : ideo secundum nostrum modum intelligendi non repugnat tali naturæ quod sit in multis individuis, repugnat tamen ex parte rei. Unde non est verum quod repugnet naturæ quæ de se est hæc, ut per modum universalis intelligatur quantum est ex modo intelligendi nostro, licet repugnet illi ut sit realiter in multis.

« Ad tertiam dicitur, quod si Deus annihilaret angelum, et eamdem speciem de novo produceret, etiam eumdem angelum numero recrearet. Non enim negamus idem numero posse per divinam potentiam reparari. Quod autem dicitur, quod homo non posset resurgere nisi eadem anima numero remaneret, verum est, non quia non possit Deus animam annihilatam eamdem numero reparare, sed quia si annihilaretur, et postmodum de novo produceretur, non esset proprie hominis resurrectio, sed recreatio nova.

« Ad quartam dicitur, quod non est eadem ratio de anima et de substantiis separatis, quia anima secundum naturam est forma

corporis : ideo secundum commensurationem ad diversa corpora multiplicantur animæ, ut ostensum est diffuse in præcedentibus, substantia autem separata non est forma corporis.

« Ad quintam dicitur, quod non est inconveniens apud sanctum Thomam et Augustinum, quod tota una species intellectualis sit damnata, imo multæ tales species sunt damnatæ. Sed bene inconveniens esset totam naturam angelicam esse damnatam. Loquitur autem Augustinus ut habetur de spiritu, art. 8 ad 1, de natura angelica comparative ad naturam humanam tanquam de una natura, propter unum et eumdem omnium earum ordinem ad beatitudinem. Tota enim natura angelica nata est uno modo ad beatitudinem pervenire, vel ab ea deficere, statim scilicet post primam electionem completam, humana autem natura per decursum temporis.

« Ad sextam dicitur primo quod non inconveniens est naturam unam angelicam esse infinitam secundum quid, scilicet in sua specie. Dicitur secundo, quod una species angelica non continet perfectionem infinitorum individuorum, si ponatur non multiplicata, quia non solum non est nata esse in infinitis individuis, sed nec in duobus.

« Ad ultimam dicitur, primo quod illos articulos revocavit Stephanus Parisiensis episcopus, anno Domini 1325, in quantum tangunt doctrinam sancti Thomæ. Dicitur secundo, quod doctrina sancti Thomæ approbata est per Dominum Urbanum Papam quintum, et Joannem XXII, imo et ab Urbano in extravaganti quæ incipit, *Laudabilis Deus in scientiis suis*, mirifice est commendata tanquam veridica et catholica, imo et mandavit ut eam conaretur totis viribus Tolosana Universitas ampliare : ideo de illis articulis non est nobis curandum. Dicitur tertio, quod illi articuli sunt directe contra doctrinam Commentatoris tenentis non posse intellectus humanos multiplicari secundum numerum propter ejus immaterialitatem. Unde sensus primi articuli est, quod est error dicere, quod quia intelligentiæ non habent materiam, tanquam scilicet partem suæ substantiæ, Deus non posset plures ejusdem speciei facere. Similiter secundus et tertius est intelligendus de materia quæ est pars rei multiplicabilis : vel etiam omnes intelligendi sunt de materia a qua forma secundum esse dependet : nullo autem istorum modorum assignamus nos pro causa immultiplicationis substantiarum separatarum immaterialitatem scilicet non esse ipsas compositas ex materia et forma, aut dependere a materia secundum esse, sed esse eas omnino a materia separatas ; quia videlicet neque sunt compositæ ex materia et forma, neque dependent a materia secundum esse, neque sunt formæ aliquo modo dantes esse materiæ. Dicitur ultimo quod isti articuli ponuntur contra ponentes quod absolutæ divinæ omnipotentiæ repugnat producere plura individua in natura immateriali : nos autem hoc non dicimus ut patuit. Unde dicti articuli non sunt contra mentem sancti Thomæ. »

QUOD SUBSTANTIA SEPARATA ET ANIMA NON SUNT UNIUS SPECIEI. (Cap. 94.)

Ex his autem ulterius ostenditur quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis. Major enim est differentia animæ humanæ a substantia separata, quam unius substantiæ separatæ ab alia ; sed substantiæ separatæ omnes ad invicem specie differunt, ut ostensum est : multo igitur magis substantia separata ab anima.

2. *Amplius, unaquæque res habet proprium esse secundum rationem suæ speciei, quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species : esse autem animæ humanæ et substantiæ separatæ non est unius rationis. Nam in esse substantiæ separatæ non potest communicare corpus ; sicut potest communicare in esse animæ humanæ, quæ secundum esse unitur corpori, ut forma materiæ. Anima igitur humana differt specie a substantiis separatis.*

3. *Adhuc, quod habet secundum seipsum speciem, non potest esse ejusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei : substantia autem separata habet per seipsam speciem, anima autem non, sed est pars speciei humanæ. Impossibile est igitur quod anima sit ejusdem speciei cum substantiis separatis : nisi forte homo esset ejusdem speciei cum illis, quod patet esse impossibile.*

4. *Præterea ex propria operatione rei percipitur species, ejus enim operatio demonstrat virtutem quæ indicat essentiam. Propria autem operatio substantiæ separatæ et animæ intellectivæ est intelligere ; est autem omnino alius modus intelligendi substantiæ separatæ et animæ. Nam anima intelligit a phantasmatibus accipiendo : non autem substantia separata : cum non habeat organa corporea in quibus oportet esse phantasmata. Non sunt igitur anima humana et substantia separata unius speciei.*

COMMENTAIRE.

« Ex præmissis deducitur corollarie quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis ; et arguitur sic, primo : Major est differentia animæ humanæ a substantia separata, quam unius substantiæ separatæ ab alia, ergo, etc., patet consequentia ex præcedenti capitulo, quia scilicet omnes substantiæ separatæ differunt specie. » (*Voy.* SUAREZ sur ce chapitre.)

CCXII.

Suivant Scot (et c'est en cela qu'il se sépare d'Ockam) l'*hæccéité* ou le principe d'individualité n'est pas le seul au sein de l'être. L'*hæccéité* subsiste à côté de la *quiddité* dans toute substance. Voici l'argument très-fort, à notre avis, sur lequel il s'appuie :

« Si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis : sed consequens est falsum : quia omnis diversitas numeralis, in quantum numeralis est

æqualis et ita omnia essent æque distincta : et tunc sequitur quod non plus potest intellectus a Socrate et Platone aliquod commune quam a Socrate et linea. » (Dist. 2, quæst. 2, art. 1.)

CCXIII.

Scot et Leibnitz ; rapport des formalités et de l'hæcceité.

« Si non datur distinctio formalis, venit hæcceitas. » (Leibn., *De principio individui*, edit. Erdm., 1, 5.)

CCXIV.

Idées politiques de Jean de Salisbury.

Jean de Salisbury veut prouver dans sa lettre au seigneur d'Oxford que l'évêque de Cantorbéry a eu raison de s'opposer au roi d'Angleterre.

« Dicis enim quia non est pro libertate Ecclesiæ decertandum. Sed fallax et falsa hypocrisis quo progrederis. Quid hæreses moliris et schismata ? Nonne ab initio nascentis legis ad libertatem Dei vocatus est populus ?... Sed quid pauca et parva proponuntur exempla ? Scriptura fere tota, quæ in historiis digesta est, talibus virorum illustrium referta est monimentis. Duæ autem causæ sunt quas homines affectuosissime tuentur et quas præponunt animabus suis : altera libertatis ; altera fidei et religionis. » (Joan. Saresb. Oxoniensi domino, 186e lettre, apud Macæum Ruette, Parisiis 1611.)

CCXV.

« Doctor subtilis (4, dist. 44, quæst. 1) commemorat opinionem Magistri Sententiarum (2, dist. 30) *ejusque fratris*, puta, *auctoris Historiæ scolasticæ*, c. 37 ; et Hugonis Victorini. (tract. *De sacram.*) suspicantium, » etc. (Colombus, p. 634.)

Quel est cet historien, frère du Lombard ?

CCXVI.

Saint Thomas et Alexandre de Halès

« De quo fertur respondisse D. Thomas. Dum inquireretur ab eo, quis esset optimus modus studendi theologiæ, respondet exercere se in uno doctore præcipue : dum ultra peteretur quis esset talis doctor : Alexander Alensis. » (*Annales Minorum*, t. III, p. 134.)

« Testantur scripta ejusdem sancti Thomæ, maxime secunda secundæ, quam intimam sibi fecerat et familiarem, propter illum, quem laudabat doctorem Alexandrum. » (Gerson, cité par Wading.)

CCXVII.

Citation qui établit le demi-nominalisme de Malebranche, et l'erreur qu'il y a à confondre le nominalisme et le sensualisme.

« Mais, comme nous avons déjà dit dans le chapitre précédent, l'attention fatigue beaucoup l'esprit. Il se lasse bientôt de résister à l'impression des sens qui le détourne de son objet, et qui l'emporte vers d'autres, que l'amour qu'il a pour son corps lui rend agréables. Il est extrêmement borné, et ainsi les différences qui sont entre les sujets qu'il examine étant infinies ou presque infinies, il n'est pas capable de les distinguer. L'esprit suppose donc des ressemblances imaginaires, où il ne remarque pas de différences positives et réelles ; les idées de ressemblance lui étant plus présentes, plus familières et plus simples que les autres. Car il est visible que la ressemblance ne renferme qu'un rapport, et qu'il ne faut qu'une seule idée pour juger que mille choses sont semblables ; au lieu que, pour juger sans crainte de se tromper, que mille objets sont différents entre eux, il est absolument nécessaire d'avoir présentes à l'esprit mille idées différentes.

« Les hommes s'imaginent donc que les choses de différente nature sont de même nature ; et que toutes les choses de même espèce ne diffèrent presque point les unes des autres. Ils jugent que les choses inégales sont égales ; que celles qui sont inconstantes sont constantes ; et que celles qui sont sans ordre et sans proportion, sont très-ordonnées et très-proportionnées. En un mot, ils croient souvent que les choses différentes en nature, en qualité, en étendue, en durée et en proportion, sont semblables en toutes ces choses. Mais cela mérite d'être expliqué plus au long par quelques exemples, parce que c'est la cause d'un nombre infini d'erreurs.

« L'esprit et le corps, la substance qui pense et celle qui est étendue, sont deux genres d'êtres tout à fait différents et entièrement opposés : ce qui convient à l'un ne peut convenir à l'autre. Cependant la plupart des hommes, faisant peu d'attention aux propriétés de la pensée, et étant continuellement touchés par les corps, ont regardé l'âme et le corps comme une seule et même chose ; ils ont imaginé de la ressemblance entre deux choses si différentes ; ils ont voulu que l'âme fût matérielle, c'est-à-dire étendue dans tout le corps, et figurée comme le corps : ils ont attribué à l'esprit ce qui ne peut convenir qu'au corps.

« De plus, les hommes sentant du plaisir, de la douleur, des odeurs, des saveurs, etc., et leur corps leur étant plus présent que leur âme même, c'est-à-dire s'imaginant facilement leur corps, et ne pouvant imaginer leur âme, ils lui ont attribué les facultés de sentir, d'imaginer, et quelquefois même de concevoir, qui ne peuvent appartenir qu'à l'âme. Mais les exemples suivants seront plus sensibles.

« Il est certain que tous les corps naturels, ceux-là même que l'on appelle de même espèce, diffèrent les uns des autres ; que de l'or n'est pas tout à fait semblable à de l'or, et qu'une goutte d'eau est différente d'une autre goutte d'eau : il en est de tous les corps de même espèce comme des visages. Tous les visages ont deux yeux, un nez, une bouche, etc. ; ce sont tous des visages, et des visages d'hommes ; et cependant on peut dire qu'il n'y en eut jamais



deux tout à fait semblables. De même un morceau d'or a des parties fort semblables à un autre morceau d'or, et une goutte d'eau a assurément beaucoup de ressemblance avec une autre goutte d'eau : néanmoins on peut assurer que l'on n'en peut pas donner deux gouttes, fussent-elles prises de la même rivière, qui se ressemblent entièrement. Toutefois les philosophes supposent, sans réflexion, des ressemblances essentielles entre les corps de même espèce, ou des ressemblances qui consistent dans l'indivisible : car les essences des choses consistent dans un indivisible, selon leur fausse opinion.

« La raison pour laquelle ils tombent dans une erreur si grossière, c'est qu'ils ne veulent pas considérer avec quelque soin les choses sur lesquelles cependant ils composent de gros volumes. Car, de même qu'on ne met pas une parfaite ressemblance entre les visages, parce que l'on a soin de les regarder de près, et que l'habitude qu'on a prise de les distinguer fait que l'on en remarque les plus petites différences : ainsi, si les philosophes considéraient la nature avec quelque attention, ils reconnaîtraient assez de causes de diversités dans les choses mêmes qui nous causent les mêmes sensations, et que nous appelons pour cela de même espèce ; et ils n'y supposeraient pas facilement des ressemblances essentielles. Des aveugles auraient tort s'ils supposaient une ressemblance essentielle entre les visages, qui consistât dans l'indivisible, à cause qu'ils n'en aperçoivent pas sensiblement les différences. Les philosophes ne doivent donc pas supposer de telles ressemblances dans les corps de même espèce, à cause qu'ils n'y remarquent point de différences.

« L'inclination que nous avons à supposer de la ressemblance dans les choses, nous porte encore à croire qu'il y a un nombre déterminé de différences et de formes, et que ces formes ne sont point capables de plus et de moins. Nous pensons que tous les corps diffèrent les uns des autres comme par degrés ; que ces degrés même gardent de certaines proportions entre eux ; en un mot, nous jugeons des choses matérielles comme des nombres.

« Il est clair que cela vient de ce que l'esprit se perd dans les rapports des choses les plus incommensurables, comme sont les différences infinies qui se trouvent dans les corps naturels ; et qu'il se soulage quand il imagine quelque proportion entre elles, parce qu'alors il se représente plusieurs choses avec une très-grande facilité. Car, comme j'ai déjà dit, il ne faut qu'une idée pour juger que plusieurs choses se ressemblent, et il en faut plusieurs pour juger qu'elles diffèrent entre elles. Par exemple, si l'on sait le nombre des anges, et que pour chaque ange il y ait dix archanges, et que pour chaque archange il y ait dix Trônes, et ainsi de suite, en gardant la même proportion d'un à dix jusqu'au dernier ordre des intelligences, l'esprit peut savoir, quand il voudra, le nombre de ces esprits bienheureux, et même en juger à peu près tout d'une vue en y faisant une forte attention, ce qui lui plaît infiniment. Et c'est ce qui peut avoir porté quelques personnes à juger ainsi du nombre des esprits célestes : comme il est arrivé à quelques philosophes qui ont mis une proportion décuple de pesanteur et de légèreté entre les éléments, supposant le feu dix fois plus léger que l'air, ainsi des autres.

« Quand l'esprit se trouve obligé d'admettre des différences entre les corps par les différentes sensations qu'il en a, et encore par quelques autres raisons particulières, il n'en met toujours que le moins qu'il peut. C'est par cette raison qu'il se persuade facilement que les essences des choses consistent dans l'indivisible, et qu'elles sont semblables aux nombres, comme nous venons de dire ; parce qu'alors il ne lui faut qu'une idée pour se représenter tous les corps qu'ils appellent de même espèce. Si on met, par exemple, un verre d'eau dans un muid de vin, les philosophes veulent que l'essence du vin demeure toujours la même, et que l'eau soit convertie en vin. Que de même qu'entre trois et quatre il ne peut y avoir de nombre puisque la véritable [illegible] est indivisible, qu'ainsi il est nécessaire que l'eau soit convertie en la nature et en l'essence du vin, ou que le vin perde sa nature. Que de même que tous les nombres de quatre sont tout à fait semblables ; qu'ainsi l'essence de l'eau est tout à fait semblable dans toutes les eaux. Que comme le nombre de trois diffère essentiellement du nombre de deux, et qu'il ne peut avoir les mêmes propriétés que lui ; qu'ainsi deux corps [illegible] différente espèce diffèrent essentiellement [illegible] d'une telle manière, qu'ils n'ont jamais [illegible] mêmes propriétés qui viennent de l'[illegible], et d'autres semblables. Cependant, si [illegible] hommes considéraient les véritables [illegible] des choses avec quelque attention, [illegible] couvriraient bientôt que tous les corps [illegible] étendus, leur nature ou leur essence [illegible] de semblable aux nombres, et qu'elle [illegible] consister dans l'indivisible. »

CCXVIII.

Que les savants qui travaillèrent à la rénovation [illegible] sciences, ne se sont point placés [illegible] simplement pour cette rénovation à un point [illegible] vue expérimental, et surtout à un point de [illegible] expérimental qui aurait consisté à bannir la [illegible] physique.

De ceux qui font des expériences.

« Il semble à propos de dire ici quelque chose des chimistes, et généralement [illegible] tous ceux qui emploient leur temps à faire des expériences. Ce sont des gens qui [illegible] chent la vérité : on suit ordinairement leurs opinions sans les examiner. Ainsi [illegible] erreurs sont d'autant plus dangereuses, qu'[illegible] les communiquent aux autres avec plus de facilité.

« Il vaut mieux sans doute étudier la nature que les livres; les expériences visibles et sensibles prouvent certainement beaucoup plus que les raisonnements des hommes; et on ne peut trouver à redire que ceux qui sont engagés par leur condition à l'étude de la physique, tâchent de s'y rendre habiles par des expériences continuelles, pourvu qu'ils s'appliquent encore davantage aux sciences qui leur sont encore plus nécessaires. On ne blâme donc point la philosophie expérimentale, ni ceux qui la cultivent, mais seulement leurs défauts.

« Le premier est que, pour l'ordinaire, ce n'est point la lumière de la raison qui les conduit dans l'ordre de leurs expériences, ce n'est que le hasard : ce qui fait qu'ils n'en deviennent guère plus éclairés ni plus savants, après y avoir employé beaucoup de temps et de bien.

« Le second est, qu'ils s'arrêtent plutôt à des expériences curieuses et extraordinaires, qu'à celles qui sont les plus communes. Cependant il est visible que les plus communes étant les plus simples il faut s'y arrêter d'abord avant que de s'appliquer à celles qui sont plus composées, et qui dépendent d'un plus grand nombre de causes.

« Le troisième est qu'ils cherchent avec ardeur et avec assez de soin les expériences qui apportent du profit, et qu'ils négligent celles qui ne servent qu'à éclairer l'esprit.

« Le quatrième est, qu'ils ne remarquent pas avec assez d'exactitude toutes les circonstances particulières, comme du temps, du lieu, de la qualité des drogues dont ils se servent, quoique la moindre de ces circonstances soit quelquefois capable d'empêcher l'effet qu'on espère. Car il faut observer que tous les termes dont les physiciens se servent, sont équivoques, et que le mot de vin, par exemple, signifie autant de choses différentes, qu'il y a de différents terroirs, de différentes saisons, de différentes manières de faire le vin et de le garder. De sorte qu'on peut même dire en général, qu'il n'y en a pas deux tonneaux tout à fait semblables : et qu'ainsi, quand un physicien dit, pour faire telle expérience prenez du vin, on ne sait que très-confusément ce qu'il veut dire. C'est pourquoi il faut user d'une très-grande circonspection dans les expériences, et ne descendre point aux composées, que lorsqu'on a bien connu la raison des plus simples et des plus ordinaires.

« Le cinquième est que, d'une seule expérience, ils en tirent trop de conséquences. Il faut au contraire presque toujours plusieurs expériences pour bien conclure une seule chose, quoiqu'une seule expérience puisse aider à tirer diverses conclusions.

« Enfin, la plupart des physiciens et des chimistes ne considèrent que les effets particuliers de la nature ; ils ne remontent jamais aux premières notions des choses qui composent les corps. Cependant il est indubitable, qu'on ne peut connaître clairement et distinctement les choses particulières de la physique, si on ne possède bien ce qu'il y a de plus général, et si on ne s'élève jusqu'au métaphysique. Enfin ils manquent souvent de courage et de constance, ils se lassent à cause de la fatigue et de la dépense. Il y a encore beaucoup d'autres défauts dans les personnes dont nous venons de parler ; mais on ne prétend pas tout dire.

«Les causes des fautes qu'on a remarquées sont le peu d'application, les propriétés de l'imagination, expliquées dans le chapitre 5 de la première partie de ce livre, et dans le chapitre 2 de celle-ci, et surtout de ce qu'on ne juge de la différence des corps et du changement qui leur arrive, que par les sensations qu'on en a, selon ce qu'on a expliqué dans le premier livre. » (Malebranche, *Recherche de la vérité.*)

CCXIX.

Opinion de Leibnitz sur les rapports de la physique et de la métaphysique.

« Et quant aux connaissances générales touchant les corps, on en ajoute d'assez considérables à celles qu'Aristote avait laissées ; et l'on doit dire que la physique, même la générale, est devenue bien plus réelle qu'elle n'était auparavant. Et quant à la métaphysique réelle, nous commençons quasi à l'établir, et nous trouvons des vérités importantes, fondées en raison et confirmées par l'expérience, qui appartiennent aux substances en général. J'espère aussi d'avoir avancé un peu la connaissance générale de l'âme et des esprits. Une telle métaphysique est ce qu'Aristote demandait ; c'est la science qui s'appelle chez lui ζητουμένη, la *désirée*, ou qu'il cherchait, qui doit être à l'égard des autres sciences théorétiques ce que la science de la félicité est aux arts dont elle a besoin, et ce que l'architecte est aux ouvriers. C'est pourquoi Aristote disait que les autres sciences dépendent de la métaphysique comme de la plus générale, et en devraient emprunter les principes démontrés chez elle. Aussi faut-il savoir que la vraie morale est à la métaphysique ce que la pratique est à la théorie, parce que de la doctrine des substances en commun dépend la connaissance des esprits, et particulièrement de Dieu et de l'âme, qui donne une juste étendue à la justice et à la vertu. Car, comme j'ai remarqué ailleurs, s'il n'y avait ni Providence, ni vie future, le sage serait plus borné dans les pratiques de la vertu : car il ne rapporterait tout qu'à son contentement présent ; et même ce contentement, qui paraît déjà chez Socrate, chez l'empereur Marc-Antonin, chez Epictète et autres anciens, ne serait pas si bien fondé toujours sans ces belles et grandes vues que l'ordre et l'harmonie de l'univers nous ouvrent jusque dans un avenir sans bornes ; autrement la tranquillité de l'âme ne sera que ce qu'on appelle patience par force : de sorte qu'on peut dire que la *théologie naturelle*, comprenant deux parties, la théorétique et la pratique, contient tout à la fois la métaphysique réelle et la morale la plus parfaite...

CCXX.

Démonstration platonicienne de l'existence de Dieu.

« ... Aliquid esse summum bonum, cum cuncta bona per unum aliquid sunt bona, quod est bonum per seipsum. (S. ANSELM., *Monologion*, c. 2.)

« Certissimum est.... quia quæcunque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis et minus aut æqualiter dicantur, per aliud dicuntur quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis æqualiter sive inæqualiter consideretur. »

Distinction de ce qui a la qualité par soi ou par autrui; distinction, par exemple, non platonicienne. (*Ibid.*, c. 1.)

« Omne namque justum est per justitiam.... ipsa summa natura non est justa nisi per justitiam.... Si igitur non est justa nisi per justitiam, nec summa potest esse nisi per se...eadem natura est ipsa justitia, et cum justa per se dicitur, non aliud intelligitur quam per justitiam.... non intelligitur justus homo exsistens justitia, sed habens justitiam.... Cum igitur summa natura non proprie dicitur justa quia habet justitiam, sed exsistit justitia,... cum dicitur justa, non dicitur qualis sit, sed quid sit. » (*Ibid.*, c. 15.)

« Summam autem veritatem non negabis esse rectitudinem?.... Nec ulla ratione est quod est nisi quia est... Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et nihil sit causa illius.... Vides in quibusdam aliis esse tantum effecta, et cum veritas, quæ est in rerum exsistentia, sit effectum summæ veritatis, ipsa quidem causa est veritatis quæ cogitationis est et ejus quæ est in propositione, et istæ duæ veritates nullius sunt causa veritatis. » (*De veritate*, c. 10.)

« Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. » (*Ibid.*)

« Invicem se definiunt et justitia et rectitudo et veritas : justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. »

CCXXI.

Saint Anselme distingue trois espèces de causes.

« Quod enim dicitur esse per aliquid, videtur esse aut per efficiens, aut per materiam, aut per aliquid aliud adjumentum vel instrumentum. » (*Monolog.*, c. 5.)

« Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe exsistens sive summe subsistens, non sibi dissimiliter conveniet quam lux et lucere et lucens. » (*Ibid.*)

« Priusquam fierent universa, erat in ratione summæ naturæ, quid, aut qualia, aut quomodo futura essent. » (*Ibid.*, c. 8.)

CCXXII.

Scot n'est pas un pur réaliste comme l'ont prétendu MM. Rousselot et Hauréau.

« Doctor hic, in 6, negat expresse universale a parte rei, quod etiam habet, 2, dist. 3, quæst. 1, ad 6.... Unde mirum est, quomodo multi tribuant ei, quod posuerit universale a parte rei. » (Schol. de Cavel., *Metaph.*, lib. 1, quæst. 6, art. 1.).

CCXXIII.

« Res non potest de hac fieri non hæc sine mutatione substantiali. » (SCOT., 2, dist. 3, quæst. 4, t. VI, p. 583.)

CCXXIV.

Suivant Scot l'unité de nombre échappe aux sens ou l'individualité n'est pas une chose sensible.

C'est même par là que Scot établit qu'il y a une autre unité que l'unité de nombre; car : « Unius actionis sensus est unum objectum secundum aliquam unitatem realem, sed non numeralem : ergo est aliqua alia unitas realis, quam unitas numeralis.... Sensus non cognoscit objectum in quantum est distinctum a quolibet, quod non est unum ista unitate numerali. Quod patet, quia nullus sensus distinguit hunc radium solis differre numeraliter ab illo radio, cum tamen sint diversi per motum solis, si circumscribantur omnia sensibilia communia, puta diversitas loci vel situs. » (2, dist. 3, quæst. 1.)

CCXXV.

Dans Scot l'hæccéité est purement intelligible et cette opinion a une origine chrétienne.

« Ad aliud concedo : singulare est per se intelligibile, imo maxime intelligibile, quia nunquam beatificatur intellectus nisi in intellectione singularis, puta essentiæ divinæ, ut *hæc*. » (*Report. Paris.*, 2, dist. 12, quæst. 1 p. 333.)

CCXXVI.

« Aristote, nous l'avons dit, ne s'est jamais posé cette question : L'individualité vient-elle de la matière ou de la forme? » (HAURÉAU, t. II, p. 122.)

M. Hauréau a tort néanmoins de dire que rien ne l'autorisait à se la poser. De ce que le composé est essentiellement individuel et de ce que l'universel ou la matière en général, comme la forme en général, ne constitue qu'une substance seconde, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait point lieu à se demander d'où vient, non extrinsèquement, mais intrinsèquement, cette unité.

Il faudrait de plus ajouter, pour être dans le vrai, que bien que le dogme catholique seul a conduit les philosophes modernes à s'interroger sur le principe d'individuation, et bien que, par conséquent, Aristote ne l'ait jamais traité, la tendance logique de sa doctrine serait de voir ce principe dans la matière.

CCXXVII.

La connaissance de l'universel n'enveloppe pas celle du singulier.

« Hoc universale non est propria ratio distincte cognoscendi singulare, quia non sufficienter includit totam realitatem singularis, ut declarabitur in materia de individuatione. » (SCOT., *Report. Paris.*, 2, dist. 11, quæst. 2.)

Pour prouver que si les anges, comme le concède saint Thomas, connaissent l'individuel, ils ne voient pas seulement l'universel

ou l'idée qui en Dieu représente les choses.

CCXXVIII.

Suivant Scot l'universel n'est qu'en puissance.

« Universale completum est, quod est in pluribus et de pluribus, non actu, sed potentia propinqua : tale nihil est; nisi ex consideratione intellectus : unum autem in multis potentia, ut accipitur potentia logice, non naturaliter dicitur, cui non repugnat esse in multis et sic commune potest esse in rerum natura, in Socrate enim non solum secundum considerationem intellectus, sed secundum ordinem naturalem perfectionum ibi consentaneus, prius ut animal quam homo et homo quam hic homo. »

CCXXIX.

Scot. — Matière et individualité.

« Materia ex se est una ab omnibus aliis distincta numero. (CAVELLUS, *Comm. Report. Paris.*, lib. IV, dist. 11, quæst. 3.)

« Prima enim propositio quam accipit de materia, quod ut quid est est omnino indistincta est falsa et contra Philosophum expresse XII, *Metaph.*, c. 2, qui loquens de per se principiis rerum dicit quod *principia per se distinctorum sunt per se distincta*, et non tantum per accidens, non tantum genere, vel specie, sed etiam numero. Inde quantum ad materiam ut est per se principium, quid, dicit quod *alia est materia mea et alia est materia tua et species quæ est forma et movens;* quia principiato per se correspondent principia per se; materia enim, ut quid, est principium per se... igitur... » (SCOT., *Report. Paris.*, lib. IV, dist. 11, quæst. 3, t. X, p. 670.)

CCXXX.

Différence radicale de la théorie scolastique, des formes substantielles et de la théorie leibnitzienne de la force.

Nous avons insisté plus d'une fois sur le caractère propre de la théorie de Leibnitz.

Il ne faut pas, en effet, oublier le but de ce livre, c'est d'établir *comment* l'esprit humain, parti de la métaphysique d'Aristote, qui est la suprême explication de la science antique tout entière, est arrivé à la métaphysique de Leibnitz qui est l'explication de la science moderne, du moins de la science moderne telle qu'elle est à l'heure actuelle.

La différence radicale de ce *point d'arrivée* et de ce *point de départ* est donc un principe historique important, sur lequel nous avons dû souvent insister.

Toutefois nous avons plus affirmé que prouvé. Notre travail manquerait donc d'une de ses bases nécessaires si nous ne résumions ici le système de Leibnitz.

Mais, pour que le lecteur soit assuré que nous interprétons fidèlement sa pensée, nous allons laisser au grand philosophe le soin d'exposer lui-même sa doctrine.

Le *fragment* qu'on va lire et que nous prions le lecteur de méditer n'est qu'une suite de citations extraites de ses œuvres et reliées de temps en temps par quelques réflexions.

On verra après cette lecture que si notre exposé du système de Leibnitz est parfois en désaccord avec l'exposé généralement reçu, nous avons eu les raisons les plus graves pour modifier à cet égard la tradition historique.

Voici d'abord deux *lettres* et un court *article* où l'auteur de la *Monadologie* expose l'idée capitale de sa réforme métaphysique :

« Vous me demandez, Monsieur, les raisons que j'ai de croire que l'idée du corps ou de la matière est autre que celle de l'étendue. Il est vrai, comme vous dites, que bien d'habiles gens sont prévenus aujourd'hui de ce sentiment, que l'essence du corps consiste dans la longueur, la largeur et la profondeur. Cependant il y en a encore, qu'on ne peut accuser de trop d'attachement à la scolastique, qui n'en sont pas contents.

« M. Nicole, dans un endroit de ses *Essais*, témoigne être de ce nombre, et il lui semble qu'il y a plus de prévention que de lumière dans ceux qui ne paraissent pas effrayés des difficultés qui s'y rencontrent.

« Il faudrait un discours fort ample pour expliquer bien distinctement ce que je pense là-dessus. Cependant, voici quelques considérations que je soumets à votre jugement, dont je vous supplie de me faire part.

« Si l'essence du corps consistait dans l'étendue, cette étendue seule devrait suffire pour rendre raison de toutes les propriétés du corps. Mais cela n'est point. Nous remarquons dans la matière une qualité que quelques-uns ont appelée l'inertie naturelle, par laquelle le corps résiste en quelque façon au mouvement; en sorte qu'il faut employer quelque force pour l'y mettre (faisant même abstraction de la pesanteur), et qu'un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit corps. Par exemple :

O ▭
A B

Si le corps *A* en mouvement rencontre le corps *B* en repos, il est clair que si le corps *B* était indifférent au mouvement ou au repos, il se laisserait pousser par le corps *A* sans lui résister, et sans diminuer la vitesse ou changer la direction du corps *A*; et après le concours, *A* continuerait son chemin, et *B* irait avec lui de compagnie en le devançant. Mais il n'en est pas ainsi dans la nature. Plus le corps *B* est grand, plus il diminuera la vitesse avec laquelle vient le corps *A*, jusqu'à l'obliger même de réfléchir si *B* est beaucoup plus grand que *A*. Or s'il n'y avait dans les corps que l'étendue ou la situation, c'est-à-dire ce que les géomètres y connaissent joint à la seule notion du changement, cette étendue serait entièrement indifférente à l'égard de ce changement, et les résultats du concours des corps s'expliqueraient par la seule composition géographique des mouvements; c'est-à-dire le corps, après le concours, irait toujours d'un mou-

vement composé de l'impression qu'il avait avant le choc et de celle qu'il recevait du concourant pour ne le pas empêcher, c'est-à-dire, en cas de rencontre, il irait avec la différence des deux vitesses du côté de la direction.

. . . .

« Lorsque le plus prompt atteindrait un plus lent qui le devance, le plus lent recevrait la vitesse de l'autre, et généralement ils iraient toujours de compagnie après le concours, et particulièrement, comme j'ai dit au commencement, celui qui est en mouvement emporterait avec lui celui qui est en repos, sans recevoir aucune diminution de sa vitesse, et sans qu'en tout ceci la grandeur, égalité ou inégalité des deux corps pût rien changer; ce qui est entièrement inconciliable avec les expériences. Et quand on supposerait que la grandeur doit faire un changement au mouvement, on n'aurait point de principe pour déterminer le moyen de l'estimer en détail et pour savoir la direction et la vitesse résultante. En tout cas on pencherait à l'opinion de la conservation du mouvement; au lieu que je crois avoir démontré que la même force se conserve et que sa quantité est différente de la quantité du mouvement.

« Tout cela fait connaître qu'il y a dans la matière quelque autre chose que ce qui est purement géométrique, c'est-à-dire que l'étendue et son changement tout nu. Et, à le bien considérer, on s'aperçoit qu'il faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, savoir, celle de la substance, action et force, et ces notions portent que tout ce qui pâtit doit agir réciproquement, et que tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction; et par conséquent qu'un corps en repos ne doit pas être emporté par un autre en mouvement sans changer quelque chose de la direction et de la vitesse de l'agent.

« Je demeure d'accord que naturellement tout corps est étendu, et qu'il n'y a point d'étendue sans corps. Il ne faut pas néanmoins confondre les notions du lieu, de l'espace ou de l'étendue toute pure avec la notion de la substance qui, outre l'étendue, renferme la résistance, c'est-à-dire l'action et la passion.

« Cette considération me paraît importante, non-seulement pour connaître la nature de la substance étendue, mais aussi pour ne pas mépriser dans la physique les principes supérieurs et immatériels au préjudice de la piété. Car, quoique je sois persuadé que tout se fait mécaniquement dans la nature corporelle, je ne laisse pas de croire aussi que les principes mêmes de la mécanique, c'est-à-dire les premières lois du mouvement, ont une origine plus sublime que celles que les pures mathématiques peuvent fournir. Et je m'imagine que si cela était plus connu ou mieux considéré, bien des personnes de piété n'auraient pas si mauvaise opinion de la philosophie corpusculaire, et les philosophes modernes joindraient mieux la connaissance de la nature à celle de son Auteur.

« Je ne m'étends pas sur d'autres raisons touchant la nature du corps; car cela me mènerait trop loin. »

« Pour prouver que la nature du corps ne consiste pas dans l'étendue, je m'étais servi d'un argument dans le *Journal des savants* du 18 juin 1692 dont le fondement est qu'on ne saurait rendre raison par la seule étendue de l'inertie naturelle des corps, c'est-à-dire de ce qui fait que la matière résiste au mouvement, ou bien de ce qui fait qu'un corps qui se meut déjà ne saurait emporter avec soi un autre qui repose sans en être retardé. Car l'étendue en elle-même étant indifférente au mouvement ou au repos, rien ne devrait empêcher les deux corps d'aller de compagnie avec toute la vitesse du premier, qu'il tâche d'imprimer au second. A cela on répond dans le Journal du 16 juillet de la même année (comme je n'ai appris que depuis peu) qu'effectivement le corps doit être indifférent au mouvement et au repos, supposé que son essence consiste à être seulement étendu; mais que néanmoins un corps qui va pousser un autre corps en doit être retardé (non pas à cause de l'étendue, mais à cause de la force), parce que la même force qui était appliquée à un des corps est maintenant appliquée à tous les deux. Or la force qui meut un des corps avec une certaine vitesse doit mouvoir les deux ensemble avec moins de vitesse. C'est comme si l'on disait, en d'autres termes, que le corps, s'il consiste dans l'étendue, doit être indifférent au mouvement; mais qu'effectivement n'y étant pas indifférent, puisqu'il résiste à ce qui lui en doit donner, il faut, outre la notion de l'étendue, employer celle de la force. Ainsi, cette réponse m'accorde justement ce que je veux. Et, en effet, ceux qui sont pour le système des causes occasionnelles se sont déjà fort bien aperçus que la force et les lois du mouvement qui en dépendent ne peuvent être tirées de la seule étendue. Et comme ils ont pris pour accordé qu'il n'y a que de l'étendue, ils ont été obligés de lui refuser la force et l'action et d'avoir recours à la cause générale, qui est la pure volonté et action de Dieu. En quoi l'on peut dire qu'ils ont très-bien raisonné *ex hypothesi*. Mais l'hypothèse n'a pas encore été démontrée; et comme la conclusion paraît peu convenable en physique, il y a plus d'apparence de dire qu'il y a du défaut dans l'hypothèse (qui d'ailleurs souffre bien d'autres difficultés) et qu'on doit reconnaître dans la matière quelque chose de plus que ce qui consiste dans le seul rapport à l'étendue, laquelle, tout comme l'espace, est incapable d'action et de résistance, qui n'appartiennent qu'aux substances. Ceux qui veulent que l'étendue même soit une substance, renversent l'ordre des paroles aussi bien que des pensées. Outre l'étendue, il faut avoir un sujet qui soit étendu, c'est-à-dire une substance à laquelle il appartienne d'être répétée ou continuée. Car l'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est répandu: une *pluralité*,



continuité et *coexistence des parties*, et par conséquent elle ne suffit point pour expliquer la nature même de la substance répandue ou répétée, dont la notion est antérieure à celle de sa répétition.

« Je vois la plupart de ceux qui se plaisent aux mathématiques mépriser la métaphysique, parce qu'ils trouvent dans celles-là la lumière, et dans celle-ci rien que ténèbres. La principale cause en est, je pense, que les notions générales, et celles que l'on croit le mieux connues de tous, sont devenues, par la paresse et la légèreté de l'esprit des hommes, ambiguës et obscures, et que les définitions ordinairement employées ne sont pas même nominales, loin qu'elles expliquent rien. Et il n'est pas douteux que le mal s'est étendu sur les autres sciences, qui sont subordonnées à cette science première et régulatrice. Ainsi, en place de définitions claires, il nous est né des distinctions puériles, et, au lieu d'axiomes véritablement universels, des règles générales où il y a souvent plus d'exceptions que de cas favorables. Et cependant à tout instant les hommes emploient, par une sorte de nécessité, les termes de la métaphysique, et ils se flattent de comprendre ce qu'ils ont seulement appris à répéter. Ce n'est pas seulement de la substance, c'est encore de la cause, de l'action, de la relation, de la similitude et de la plupart des autres termes généraux que le vulgaire ignore manifestement les vraies et fécondes définitions. Il ne faut donc pas s'étonner si cette science souveraine, qui porte le nom de philosophie première, et qu'Aristote appelait la *désirée* (ζητουμένη), est encore à chercher. Platon, il est vrai, dans plus d'un endroit de ses *Dialogues*, recherche la valeur des notions, et autant en fait Aristote dans les livres que l'on connaît sous le nom de *Métaphysique;* mais il ne paraît pas qu'ils y aient eu beaucoup de succès. Les platoniciens supérieurs sont tombés dans les dernières extravagances; les péripatéticiens, surtout les scotistes, ont eu plus à cœur de remuer les questions que de les terminer. De notre temps, quelques hommes illustres se sont appliqués aussi à la philosophie première, mais sans beaucoup de bonheur. On ne peut nier que Descartes n'ait apporté de belles choses; surtout il a eu le mérite, renouvelant l'entreprise de Platon, de détourner les esprits des considérations sensibles, et il a d'ailleurs employé utilement le doute académique; mais bientôt, par inconstance et précipitation à affirmer, il a manqué le but, ne distinguant pas le certain de l'incertain, faisant consister mal à propos dans l'étendue la nature de la substance corporelle, et mal éclairé sur l'union de l'âme et du corps. La cause de ces erreurs est une fausse idée de la nature de la substance en général; il s'est élancé d'un saut à la solution des plus hautes questions avant que d'avoir expliqué les notions sur lesquelles il s'appuyait. Aussi nulle part on ne voit mieux combien ses *Méditations métaphysiques* sont éloignées de la certitude que dans la vaine tentative qu'il a faite, à l'instigation de Mersenne et d'autres, pour les revêtir de la forme mathématique. Je vois encore d'autres personnes d'un esprit éminent qui ont touché la métaphysique, et quelquefois y ont pensé avec profondeur, mais s'enveloppant d'une telle obscurité qu'ils paraissent plutôt deviner que démontrer. Pour moi, plus encore ici que dans les mathématiques, je crois qu'il est besoin de lumière et de certitude; parce que les choses mathématiques portent avec elles leurs preuves et leurs raisons, ce qui est la principale cause de leurs succès; tandis que dans les sujets de métaphysique cet avantage nous manque. C'est pourquoi il y faut une certaine façon de s'avancer, et comme un fil du labyrinthe, dont le secours n'est pas moins nécessaire pour résoudre les questions que la méthode d'Euclide dans les calculs, sans préjudice d'ailleurs de cette clarté qui ne le cède en rien à celle des discours populaires.

« L'importance de ces remarques paraîtra surtout par la notion que je donne de la substance, qui est si féconde qu'on en tire toutes les vérités premières et sur Dieu et sur les âmes, et sur la nature des corps, les unes déjà connues, mais peu démontrées, les autres inconnues encore et qui seront d'un merveilleux usage dans les autres sciences. Pour en donner un avant-goût, je dirai en passant que la notion de *force* (en allemand *kraft*, en latin *virtus*), au développement de laquelle je destine une science spéciale, la *dynamique*, jette le plus grand jour sur la notion de substance. La force active ou agissante n'est pas la puissance nue de l'école; il ne faut pas l'entendre en effet, ainsi que les scolastiques, comme une simple facilité ou possibilité d'agir, qui, pour être effectuée ou réduite à l'acte, aurait besoin d'une excitation venue du dehors, et comme d'un *stimulus* étranger. La véritable force renferme l'action en elle-même; elle est *entéléchie*, pouvoir moyen entre la simple faculté d'agir et l'acte déterminé ou effectué; elle contient et enveloppe l'effort; elle se détermine d'elle-même à l'action, et n'a pas besoin d'y être aidée, mais seulement de n'être pas empêchée. L'exemple d'un poids qui tend la corde à laquelle il est suspendu, ou celui d'un arc tendu, peut éclaircir cette notion. En effet, bien que la gravité ou la force d'élasticité puissent et doivent être expliquées mécaniquement par le mouvement de l'éther, néanmoins la dernière raison du mouvement dans la matière est la force disposée dans la création, mise en chaque corps, mais limitée et empêchée diversement dans la nature par le conflit des corps. Et cette puissance d'agir, je dis qu'elle est dans toute substance, et qu'il en naît toujours quelque action; au point que ni la substance spirituelle, ni même la substance corporelle, ne cesse jamais d'agir; et c'est ce que ne paraissent pas avoir assez compris ceux qui ont fait consister l'essence des corps ou dans la seule extension ou même

dans l'impénétrabilité, et qui se sont imaginé que le corps est dans un repos parfait. Il paraîtra par nos méditations que la substance créée ne reçoit pas d'une autre substance créée la puissance même d'agir, mais seulement une limitation et détermination de son propre effort préexistant et de sa vertu active. Je ne parle pas ici des autres avantages qu'on y trouvera pour la solution de ce difficile problème de l'action mutuelle des substances. »

Mais une fois cette réforme accomplie dans la notion de *substance*, à quelle métaphysique devait-on aboutir? C'est ce que Leibnitz explique brièvement dans une *Lettre à Arnauld*. Nous en citons ici un fragment :

« Le corps est un agrégé de substances et n'est pas une substance à proprement parler. Il faut, par conséquent, que partout dans le corps il se trouve des substances indivisibles, ingénérables et incorruptibles, ayant quelque chose de répondant aux âmes ; que toutes ces substances ont toujours été et seront toujours unies à des corps organiques, diversement transformables ; que chacune de ces substances contient dans sa nature *legem continuationis seriei suarum operationum*, et tout ce qui lui est arrivé et arrivera ; que toutes ses actions viennent de son propre fonds, excepté la dépendance de Dieu ; que chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, surtout chacune à l'égard de certaines choses et selon son point de vue ; que l'union de l'âme avec le corps, et même l'opération d'une substance sur l'autre ne consiste que dans ce parfait accord mutuel, établi exprès par l'ordre de la première création, en vertu duquel chaque substance, suivant ses propres lois, se rencontre dans ce que demandent les autres, et les opérations de l'une suivent ou accompagnent ainsi l'opération ou le changement de l'autre ; que les intelligences ou âmes capables de réflexion et de la connaissance des vérités éternelles et de Dieu ont bien des priviléges qui les exemptent des révolutions des corps ; que pour elles il faut joindre les lois morales aux physiques; que toutes les choses sont faites pour elles principalement; qu'elles forment ensemble la république de l'univers dont Dieu est le monarque ; qu'il y a une parfaite justice et police observée dans cette cité de Dieu, et qu'il n'y a point de mauvaise action sans châtiment, ni de bonne sans une récompense proportionnée; que plus on connaîtra les choses, plus on les trouvera belles et conformes aux souhaits qu'un sage pourrait former; qu'il faut toujours être content de l'ordre du passé, parce qu'il est conforme à la volonté de Dieu absolue qu'on connaît par l'événement ; mais qu'*il faut tâcher de rendre l'avenir, autant qu'il dépend de nous, conforme à la volonté de Dieu présomptive ou à ses commandements ;* orner notre Sparte et travailler à faire du bien, sans se chagriner pourtant lorsque le succès y manque, dans la ferme créance que Dieu saura trouver le temps le plus propre aux changements en mieux ; que ceux qui ne sont pas contents de l'ordre des choses ne sauraient se vanter d'aimer Dieu comme il faut ; que la justice n'est autre chose que la charité du sage ; que la charité est une bienveillance universelle dont le sage dispense l'exécution conformément aux mesures de la raison, afin d'obtenir le plus grand bien; et que la sagesse est la science de la félicité ou des moyens de parvenir au contentement durable, qui consiste dans un acheminement continuel à une plus grande perfection, ou au moins dans la variation d'un même degré de perfection.

« A l'égard de la physique, il faut entendre la nature de la force, toute différente du mouvement qui est quelque chose de plus relatif ; qu'il faut mesurer cette force par la quantité de l'effet ; qu'il y a une force absolue, une force directive et une force respective ; que chacune de ces forces se conserve dans le même degré dans l'univers, ou dans chaque machine non communicant avec les autres, et que les deux dernières forces, prises ensemble, composent la première ou l'absolue; mais qu'il ne se conserve pas la même quantité de mouvement, puisque je montre qu'autrement le mouvement perpétuel serait tout trouvé, et que l'effet serait plus puissant que sa cause.

« Il y a déjà quelque temps que j'ai publié dans les *Actes de Leipzig* un *essai* physique pour trouver les causes physiques des mouvements des astres. Je pose pour fondement que tout mouvement d'un solide dans le fluide qui se fait en ligne courbe, ou dont la vélocité est continuellement difforme, vient du mouvement du fluide même. D'où je tire cette conséquence que les astres ont des orbes déférents fluides. J'ai démontré une proposition [illegible] portante et générale, que tout corps [illegible] ment d'une circulation harmonique, c'est-à-dire en sorte que les distances du centre étant en progression arithmétique, les vélocités soient en progression harmonique [illegible] réciproques aux distances ; et qui a de plus un mouvement paracentrique, c'est-à-dire de gravité ou de lévité à l'égard du [illegible] centre (quelque loi que garde cette attraction ou répulsion), a les aires nécessairement comme les temps, de la manière [illegible] Képler l'a observé dans les planètes. [illegible] considérant *ex observationibus*, que ce mouvement est elliptique, je trouve que la loi du mouvement paracentrique, lequel [illegible] la circulation harmonique décrit des ellipses, doit être tel, que les gravitations soient réciproquement comme les carrés des distances, c'est-à-dire comme les illuminations *ex sole.* »

Ailleurs il revient sur cette idée et la caractérise.

« Il faut considérer que la *matière*, [illegible] pour un *être complet* (c'est-à-dire la [illegible] *seconde* opposée à la *première*, qui est quelque chose de purement passif, et par conséquent incomplet), n'est qu'un amas, [illegible]

ce qui en résulte, et que tout *amas réel* suppose des *substances simples* ou des *unités réelles*; et quand on considère encore ce qui est de la nature de ces unités réelles, c'est-à-dire la *perception* et ses suites, on est transféré pour ainsi dire dans un autre monde, c'est-à-dire dans le monde *intelligible des substances*, au lieu qu'auparavant on n'a été que parmi les *phénomènes des sens*; et cette connaissance de l'intérieur de la matière fait assez voir de quoi elle est capable naturellement, et que toutes les fois que Dieu lui donnera des organes propres à exprimer le raisonnement, la substance qui raisonne ne manquera pas de lui être aussi donnée, en vertu de cette harmonie qui est encore une suite naturelle des substances. La matière ne saurait subsister sans substances immatérielles, c'est-à-dire sans les unités, après quoi on ne doit plus demander s'il est libre à Dieu de lui en donner ou non; et si ces substances n'avaient pas en elles la correspondance ou l'harmonie dont je viens de parler, Dieu n'agirait pas suivant l'ordre naturel. Quand on parle tout simplement de *donner* ou d'*accorder* des puissances, c'est retourner aux *facultés nues des écoles*, et se figurer de petits êtres subsistants qui peuvent entrer et sortir comme les pigeons d'un colombier : c'est en faire des substances sans y penser. Les *puissances primitives* constituent les substances mêmes, et les puissances *dérivatives*, ou si vous voulez, les facultés ne sont que des *façons d'être* qu'il faut dériver des substances; et on ne les dérive pas de la matière en tant qu'elle n'est que machine, c'est-à-dire en tant qu'on ne considère par abstraction que *l'être incomplet* de la matière première, ou le passif tout pur. C'est de quoi je pense que vous demeurerez d'accord, Monsieur, qu'il n'est pas dans le pouvoir d'une machine toute nue de faire naître la perception, sensation, raison. Il faut donc qu'elles naissent de quelque autre chose substantielle. Vouloir que Dieu en agisse autrement et donne aux choses des accidents qui ne sont pas des *façons d'être* ou modifications dérivées des substances, c'est recourir aux miracles et à ce que les écoles appelaient la *puissance obédientiale*, par une manière d'exaltation surnaturelle, comme lorsque certains théologiens prétendent que le feu de l'enfer brûle les âmes séparées : en quel cas l'on peut même douter si ce serait le feu qui agirait, et si Dieu ne ferait pas lui-même l'effet en agissant au lieu du feu. »

Au commencement des *Nouveaux essais*, Leibnitz revient sur l'ensemble de son système, et il l'expose en ces termes :

« *Théophile*. Je me réjouis de vous voir de retour après une longue absence, heureux dans la conclusion de votre importante affaire, plein de santé, ferme dans l'amitié pour moi, et toujours porté avec une ardeur égale à la recherche des plus importantes vérités. Je n'ai pas moins continué mes méditations dans le même esprit; et je crois d'avoir profité aussi autant, et peut-être plus que vous, si je ne me flatte pas. Aussi en avais-je plus besoin que vous, car vous étiez plus avancé que moi. Vous aviez plus de commerce avec les philosophes spéculatifs, et j'avais plus de penchant vers la morale; mais j'ai appris de plus en plus combien la morale reçoit d'affermissement des principes solides de la véritable philosophie : c'est pourquoi je les ai étudiés depuis avec plus d'application, et je suis entré dans des méditations assez nouvelles; de sorte que nous aurons de quoi nous donner un plaisir réciproque et de longue durée, en nous communiquant l'un à l'autre nos éclaircissements. Mais il faut que je vous dise pour nouvelle que je ne suis plus cartésien, et que cependant je suis éloigné plus que jamais de votre Gassendi, dont je reconnais d'ailleurs le savoir et le mérite. J'ai été frappé d'un nouveau système dont j'ai lu quelque chose dans les journaux des savants de Paris, de Leipsick et de Hollande, et dans le merveilleux Dictionnaire de Bayle, article *Rorarius*. Depuis, je crois voir une nouvelle face de l'intérieur des choses. Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et que puis après il va plus loin qu'on n'est allé encore. J'y trouve une explication intelligible de l'union de l'âme et du corps, chose dont j'avais désespéré auparavant. Je trouve les vrais principes des choses dans les unités des substances que ce système introduit et dans leur harmonie préétablie par la substance primitive. J'y trouve une simplicité et une uniformité surprenantes : en sorte qu'on peut dire que c'est partout et toujours la même chose, aux degrés de perfection près. Je vois maintenant ce que Platon entendait quand il prenait la matière pour un être imparfait et transitoire; ce qu'Aristote voulait dire par son entéléchie; ce que c'est que la promesse que Démocrite même faisait d'une autre vie chez Pline; jusqu'où les sceptiques avaient raison en déclamant contre les sens; comment les animaux sont des automates, suivant Descartes, et comment pourtant ils ont des âmes et du sentiment, selon l'opinion du genre humain; comment il faut expliquer raisonnablement ceux qui ont donné de la vie et de la perception à toutes choses, comme Cardan, Campanella, et, mieux qu'eux, feu la comtesse de Cannaway, platonicienne, et notre ami feu François-Mercure Van Helmont (quoique d'ailleurs hérissé de paradoxes inintelligibles), avec son ami feu Henri Morus; comment les lois de la nature (dont une bonne partie était ignorée avant ce système) tirent leur origine des principes supérieurs à la matière, quoique pourtant tout se fasse mécaniquement dans la matière, en quoi les auteurs spiritualistes que je viens de nommer avaient manqué, et même les cartésiens, en croyant que les substances immatérielles changeaient sinon la force, au moins la direction

ou détermination des mouvements des corps, au lieu que l'âme et le corps gardent parfaitement leurs lois, chacun les siennes, selon le nouveau système, et que néanmoins l'un obéit à l'autre autant qu'il le faut. Enfin, c'est depuis que j'ai médité ce système que j'ai trouvé comment les âmes des bêtes et leurs sensations ne nuisent point à l'immortalité des âmes humaines, ou plutôt comment rien n'est plus propre à établir notre immortalité naturelle que de concevoir que toutes les âmes sont impérissables (*morte carent animæ*), sans qu'il y ait pourtant des métempsycoses à craindre, puisque non-seulement les âmes, mais encore les animaux demeurent et demeureront vivants, sentants, agissants. C'est partout comme ici, et toujours et partout comme chez nous, suivant ce que je vous ai déjà dit, si ce n'est que les états des animaux sont plus ou moins parfaits et développés, sans qu'on ait jamais besoin d'âmes tout à fait séparées, pendant que néanmoins nous avons toujours des esprits aussi purs qu'il se peut, nonobstant nos organes, qui ne sauraient troubler par aucune influence les lois de notre spontanéité. Je trouve le vide et les atomes exclus bien autrement que par le sophisme des cartésiens, fondé dans la prétendue coïncidence de l'idée du corps et de l'étendue. Je vois toutes choses réglées et ordonnées au delà de tout ce qu'on a conçu jusqu'ici : la matière organique partout, rien de vide, de stérile ou de négligé, rien de trop uniforme, tout varié, mais avec ordre, et, ce qui passe l'imagination, tout l'univers en raccourci, mais d'une vue différente dans chacune de ses parties, et même dans chacune de ses unités de substance. Outre cette nouvelle analyse des choses, j'ai mieux compris celle des notions ou idées et des vérités; j'entends ce que c'est qu'idée vraie, claire, distincte, adéquate, si j'ose employer ce mot; j'entends quelles sont les vérités primitives et les vrais axiomes, la distinction des vérités nécessaires et de celles de fait, du raisonnement des hommes et des *consécutions* des bêtes, qui en sont une ombre. Enfin vous serez surpris, Monsieur, d'entendre tout ce que j'ai à vous dire, et surtout de comprendre combien la connaissance des grandeurs et des perfections de Dieu en est relevée. Car je ne saurais dissimuler à vous, pour qui je n'ai eu rien de caché, combien je suis pénétré maintenant d'admiration et (si nous osons nous servir de ce terme) d'amour pour cette souveraine source de choses et de beautés, ayant trouvé que celles que ce système découvre passent tout ce qu'on en a conçu jusqu'ici. Vous savez que j'étais allé un peu trop loin autrefois, et que je commençais à pencher du côté des spinosistes, qui ne laissent qu'une puissance infinie à Dieu, sans reconnaître ni perfections ni sagesse à son égard, et méprisant la recherche des causes finales, ils dérivent tout d'une nécessité brute. Mais ces nouvelles lumières m'en ont guéri; et depuis ce temps-là je prends quelquefois le nom de *Théophile*. J'ai lu le livre de ce célèbre Anglais dont vous venez de parler. Je l'estime beaucoup, et j'y ai trouvé de belles choses; mais il faut aller plus avant et même s'écarter de ses sentiments, parce que souvent il en a pris qui nous bornent plus qu'il ne faut et ravalent un peu trop non-seulement la condition de l'homme, mais encore celle de l'univers. »

Voici maintenant un certain nombre de propositions de Leibnitz qui nous permettront de saisir le fond même de sa pensée :

« Pour mieux entendre ce point, il faut savoir qu'une spontanéité exacte nous est commune avec toutes les substances simples, et que dans la substance intelligente ou libre, elle devient un empire sur les actions. Ce qui ne peut mieux être expliqué que par le système de l'harmonie préétablie, que j'ai proposé il y a déjà plusieurs années. J'y fais voir que naturellement chaque substance simple a de la perception, et que *son individualité consiste dans la loi perpétuelle qui fait la suite des perceptions qui lui sont affectées, et qui naissent naturellement les unes des autres, pour représenter le corps qui lui est unique*, et par son moyen l'univers entier, suivant le point de vue propre à cette substance simple, sans qu'elle ait besoin de recevoir aucune influence physique du corps : comme le corps aussi de son côté s'accommode aux volontés de l'âme par ses propres lois, et par conséquent ne lui obéit qu'autant que ses lois le permettent; d'où il s'ensuit que l'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu'elle ne dépend que de Dieu et d'elle-même dans ses actions. » (*Théodicée*, part. III, p. 590, édit. Erdmann.)

« Une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle-même actuellement l'affirmation de cette vérité. » (*Théodicée*, part. III, p. 595, édit. Erdm.)

« Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le résultat de leur conflit. » (*Nouv. Essais*, t. II, ch. 21, p. 260, édit. Erdm.)

« Aristote a déjà remarqué qu'il y a deux choses dans la liberté, la spontanéité et le choix; et c'est en quoi consiste notre empire sur nos actions. » (*Théodicée*, part. I, p. 515, édit. Erdm.)

« Omnino status potentiam se determinandi sine ulla causa, seu sine ulla radice determinationis implicare contradictionem uti implicat relatio sine fundamento, neque hinc sequitur metaphysica omnium effectuum necessitas, sufficit enim causam vel rationem non esse necessitatem metaphysice, etsi metaphysice necessarium sit, ut aliquis sit talis causa. » (*Epist. ad R. P. des Bosses*, epist. 17, col. 668, Erdm.)

« Ita ut status materiæ motus sit consequens status prioris.... Sed et ipsius entelechia status præsens consequitur ex statu ejus priori. » (*Epist. ad R. P. des Bosses*, epist. 17, p. 667, édit. Erdm.)

« C'est pourquoi la raison que M. Descartes a alléguée pour prouver l'indépen-

ance de nos actions libres par un prétendu entiment vif interne, n'a point de force. ous ne pouvons pas sentir proprement no-e indépendance, et nous ne nous apercerons pas toujours des causes souvent impres-iptibles dont notre résolution dépend. 'est comme si l'aiguille aimantée prenait laisir de se tourner vers le nord : car elle oirait tourner indépendamment de quel-ue autre cause, ne s'apercevant pas des ouvements insensibles de la matière ma-iétique. » (*Théodicée*, part. I, col. 517, édit. dm.)

« Pour ce qui est de la volition même, est quelque chose d'impropre de dire qu'elle t un objet de la volonté libre. Nous vou-ns agir, parler juste, et nous ne voulons int vouloir, autrement nous pourrions ncore dire que nous voulons encore avoir volonté de vouloir, et cela irait à l'in-ni. » (*Ibid.*, col. 517.)

« Cependant comme très-souvent il y a usieurs partis à prendre, on pourrait, au u de la balance, comparer l'âme avec une rce qui fait effort en même temps de plu-urs côtés, mais qui n'agit que là où elle uve le plus de facilité ou le moins de sistance. Cependant cette prévalence des clinations n'empêche point que l'homme soit le maître chez lui, pourvu qu'il sa-e user de son pouvoir. Son empire est lui de la raison ; il n'a qu'à se préparer de nne heure pour s'opposer aux passions, il sera capable d'arrêter l'impétuosité s plus furieuses..... Le cocher est le maî-des chevaux, s'il les gouverne comme il doit. » (*Théodicée*, part. III, col. 599, lit. Erdm.)

« Alors (les âmes) elles ont reçu la raison, soit qu'il y ait moyen naturel d'élever une e sensitive au degré d'une raisonnable que j'ai de la peine à concevoir), soit e Dieu ait donné la raison à cette âme une opération particulière, ou, si vous lez, par une espèce de transcréation. » *éodicée*, part. II, col. 527, édit. Erdm.)

Cette communication physique, s'il y avait, ferait que l'âme changerait le de-de la vitesse et la ligne de direction de lques mouvements qui sont dans le ps, et que, *vice versa*, le corps change-la suite des pensées qui sont dans l'âme. is on ne saurait tirer cet effet d'aucune ion qu'on connaisse dans le corps et s l'âme, quoique rien ne nous soit mieux nu que l'âme, puisqu'elle nous est in-e. » (*Théodicée*, part. I col. 519, édit m.)

S'il n'y avait dans les corps que l'éten-... jointe à la seule notion du change-nt, cette étendue serait entièrement in-érente à l'égard de ce changement ; c'est-ire en cas de rencontre, il irait avec la érence des deux vitesses, et du côté de lirection... Et quand on supposerait que grandeur doit faire un changement en uvement, on n'aurait point de principe r déterminer le moyen de l'estimer en ail...... En tout cas, on pencherait à l'opinion de la conservation du mouvement : au lieu que je crois avoir démontré que la même force se conserve, et que sa quantité est différente de la quantité du mouvement... Il y a dans la matière autre chose que ce qui est purement géométrique, et son mouvement tout nu... Il y faut prendre quelques notions supérieures ou métaphysiques, savoir celle de la substance, action et force. Et ces notions portent que tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction, et par conséquent, qu'un corps en repos ne doit pas être emporté par un autre en mouvement, sans changer quelque chose de la vitesse de l'agent. »

« Il ne faut pas confondre les notions du lieu, de l'espace ou de l'étendue, toute pure, avec la notion de la substance qui, outre l'étendue, renferme la résistance, c'est-à-dire, l'action et la passion. » (*Correspondance*, 112, 113.)

« Ceux qui sont pour le système des causes ou anomalies se sont déjà fort bien aperçus que la force et les lois du mouvement qui en dépendent ne peuvent être tirées de la seule étendue....

« Outre l'étendue, il faut avoir un sujet qui soit étendu, c'est-à-dire, une substance à laquelle il appartienne d'être répétée ou continuée. Car l'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est répandu, une pluralité, continuité et coexistence des parties ; et par conséquent elle ne suffit point pour expliquer la nature même de la substance répandue ou répétée, dont la notion est antérieure à celle de la répétition. » (*Ibid.*)

« Tecum etiam sentio, id quod passivum est, nunquam solum repeti, aut per se subsistere. »

« Mon opinion est donc qu'on ne doit rien prendre pour principe primitif, sinon les expériences et le principe de l'identité. » (*Réflexions sur l'Essai de Locke*)

« *Les causes efficientes du mouvement de la matière consistent toujours dans les états précédents de cette matière conçue.* L'état actuel d'un corps particulier a sa cause efficiente (ou sa raison), dans son état immédiatement antérieur, comme dans celui de tous les corps ambiants qui concourent ou s'accordent avec lui suivant des lois préalables. » (Œuv. de Leibnitz, t. XI, IIe part. p. 152; cité par M. de Biran, t. IV, p. 355, art. sur Leibnitz.)

« Le corps qui donne le mouvement agirait véritablement, quoiqu'il pâtirait en même temps en perdant sa force (le mouvement ne se transfère pas). Cependant je suis toujours d'accord avec vous que la plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit. » (*Nouv. essais sur l'entendement humain*, liv. II, ch. 21, n. 4; édit. Erdm.)

« Il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une image de la substance dans la matière. » (*Ibid.*, liv. II, ch. 21, n. 72.)

« Il y a deux grands principes de nos raisonnements, l'un est le principe de la contradiction, qui fait que de deux proposi-

tions contradictoires l'une est vraie, l'autre est fausse. L'autre principe est celui de la raison déterminante : c'est que jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire, quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori*, pourquoi cela est existant plutôt que de toute autre façon. » (*Théodicée*, part. I, col. 515, édit. Erdm.)

« Cette considération servira aussi pour satisfaire à quelques philosophes modernes qui vont jusqu'à dire que Dieu est le seul acteur... l'action de la créature est une modification de la substance qui en coule naturellement et qui renferme une variation, non-seulement dans les perfections que Dieu a communiquées aux créatures, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle-même pour être ce qu'elle est. Ce qui fait voir aussi qu'il y a une distinction réelle entre la substance et ses modifications ou accidents, contre le sentiment de l'école moderne. » (*Théodicée*, part. I, col. 513, édit. Erdm.)

« Qu'est-elle donc (l'étendue)?... Je réponds qu'elle est un attribut des substances, et il y a bien de la différence entre les attributs et les manières d'être. » *Extensio est continuatio per spatium seu continua per locum diffusio.* (LEIBN., litt. 71, *De anima brutorum*, col. 463.)

« Le temps, l'étendue, le mouvement et le contenu en général ne sont que des choses idéales, c'est-à-dire qui expriment les possibilités, comme font les nombres. Hobbes même a défini l'espace par *phantasma exsistentis*. Mais, pour parler plus juste, l'étendue est l'ordre des coexistences possibles, comme le temps est l'ordre des possibilités inconstantes, mais qui ont pourtant de la connexion... et quoique dans la nature il ne se trouve jamais de changements parfaitement uniformes, non plus que des figures, etc... néanmoins les phénomènes actuels sont ménagés et doivent l'être de telle sorte, que jamais il ne se trouve rien où la loi de continuité et toutes les autres règles les plus exactes des mathématiques soient violées... Les choses ne sauraient être rendues intelligibles que par ces règles. » (*Répl. à M. Bayle*, col. 189, édit. Erdm.)

« Massa ejusque diffusio resultat ex monadibus, sed non spatium, nam spatium perinde ac tempus, ordo est quidam, nempe (pro spatio coexsistendi) qui non actualia tantum, sed et possibilia complectitur. Unde indefinitum est quiddam; ut omne continuum cujus partes non sunt actu, sed pro arbitrio accipi possunt, æque ut partes unitatis, seu fractiones. Si aliæ essent in natura rerum subdivisiones corporum organisatorum, aliæ essent monades, alia mona, et idem foret spatium quod impleretur. Nempe spatium est continuum quoddam, sed ideale. Massa est discretiva, nempe multitudo actualis, seu ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis; in actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis, in idealibus totum est prius parte. Hujus considerationis neglectus illum continuum labyrinthum peperit. » (*Epist. ad. R. P. Des Bosses*, epist. 20, col. 461, édit. Erdm.)

« Les idées ou les essences sont toutes fondées sur une nécessité indépendante de la sagesse, de la convenance et du choix; mais les existences en dépendent. » (*Lettre à M. Bourguet.*)

« Quand je parle de la force et de l'action des créatures, j'entends que chaque créature est grosse de son état futur et qu'elle suit naturellement un certain rang si rien ne l'empêche : que les monades qui sont les véritables et uniques substances ne sauraient être empêchées dans leurs déterminations intérieures, puisqu'elles enveloppent la représentation de l'état externe : mais je ne dis pas pour cela que l'état futur de la créature suive de son état présent sans le concours de Dieu, et je suis plutôt dans le sentiment que la conservation est une création continuelle avec un changement conforme à l'idée. » (*Lettre à M. Bourguet.*)

La nature de la spontanéité ou de la force est donnée par Leibnitz, comme une suite de l'harmonie préétablie dans sa *Théodicée*:

« Ainsi étant d'ailleurs persuadé du principe de l'harmonie en général... je ne pouvais manquer de venir à ce système qui porte que Dieu a créé l'âme d'abord de telle façon, qu'elle doit se produire et se représenter par ordre tout ce qui se passe dans les corps. »

« Il faut avouer que j'aurais eu grand tort d'objecter aux cartésiens que l'accord, que Dieu entretient immédiatement, selon eux, entre l'âme et le corps, ne fait pas une véritable union, puisque assurément mon harmonie préétablie ne saurait en faire davantage. Mon dessein a été d'expliquer naturellement ce qu'ils expliquent par de perpétuels miracles : et je n'ai tâché de rendre raison que des phénomènes, c'est-à-dire des rapports, dont on s'aperçoit entre l'âme et le corps. Mais comme l'union métaphysique qu'on y ajoute n'est pas un phénomène, et comme on n'en a pas même donné une notion intelligible, je n'ai pas pris sur moi d'en chercher l'origine. Cependant je ne nie pas qu'il y ait quelque chose de cette nature. » (Sur les *Mém. de Trévoux.*)

« Quant aux indivisibles, lorsqu'on entend par là les simples extrémités du temps ou de la ligne, on n'y saurait concevoir de nouvelles extrémités, ni des parties actuelles, ni potentielles. Ainsi les points ne sont ni gros ni petits, et il ne faut point de saut pour les passer. Cependant le continu, quoiqu'il ait partout de tels indivisibles, n'en est point compris comme il semble, que les objections des sceptiques le supposent. » (*Rép. à M. Foucher.*)

« Animabus, id est vivis atomis. » (*Epist. de reb. philosoph.*)

« Je ne dis point que le *continuum* soit composé de points géométriques. Car la matière n'est point le *continuum*, et l'étendue continuelle n'est qu'une chose idéale, consistant en possibilités qui n'a point en elle

de parties actuelles. » (*Lettre à M. d'Augicourt.*)

« Cum dico extensionem esse exsistentis continuationem, quæris an ea continuatio sit modus tantum? Ita putem : habet enim se ad res continuatas seu repetitas, ut numerus ad res numeratas : substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem quæ est fundamentum extensionis, cum extensio sit simultanea continuæ positionis repetitio, ut lineam fluxu puncti fieri dicimus, quoniam in hoc puncti vestigio diversæ positiones conjunguntur, sed activum repetitione, seu continuatione rei non activæ nasci non potest. » (*Epist. ad R. P. des Bosses*, epist. 63, col. 442, édit. Erdmann.)

« Je suis tellement pour l'infini actuel, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout, pour mieux marquer les perfections de son auteur; par conséquent la moindre particelle doit être considérée comme un monde plein d'une infinité de créatures différentes. » (*Rép. à M. Foucher.*)

« ... Deux règles : la quantité de force absolue qui se conserve, en effet, est différente de la quantité du mouvement... il se conserve encore la même direction dans tous les corps ensemble qu'on suppose agir entre eux, de quelque manière qu'ils se choquent. Si cette règle avait été connue de Descartes, cela l'aurait mené droit à l'hypothèse où ces mêmes règles m'ont mené, à l'harmonie préétablie. » (*Théodicée*, part. I, col. 520, édit. Erdmann.)

« Chez moi, toute substance simple doit être la véritable cause immédiate de toutes ses actions et passions internes; et, à parler dans la rigueur métaphysique, elle n'en a point d'autres que celles qu'elle produit. Ceux qui sont d'un autre sentiment et qui font Dieu seul acteur... choquent absolument la raison. » (*Théodicée*, part. III, col. 619, édit. Erdm.)

Dans le § 7 de la *Monadologie*, voici la raison invoquée :

« On ne saurait rien transporter dans la monade, et d'autre part on n'y saurait concevoir un mouvement intime qui puisse y être causé, dirigé, augmenté, etc., comme cela se peut dans les composés. »

« Je me souviens que je me promenai seul dans un bourg auprès de Leipsick, appelé le Posenthal, à l'âge de quinze ans, pour délibérer si je garderais les formes substantielles. Enfin le mécanisme prévalut... Mais quand je cherchai les dernières raisons du mécanisme et des lois mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les mathématiques, et qu'il fallait retourner à la métaphysique. C'est ce qui me ramena aux entéléchies. » (*Lettre à M. R. de Montenoit.*)

(En parlant de Malebranche :) « S'il croit véritablement qu'il y a quelque chose en nous qui détermine notre volonté, pourquoi ne veut-il rien admettre d'analogique dans les autres substances? » (*Lettre à M. Bourguet.*)

« Miror etiam quod universalia huc afferas. Universale est unum in multis, seu multorum similitudo; sed cum percipimus exprimuntur multa in uno, nempe ipso percipiente. » (*Epist. ad R. P. des Bosses*, epist. 5, col. 439, edit. Erdm.)

« Il ne me paraît pas qu'il faille ôter l'action ou la force aux créatures, sous prétexte qu'elles créeraient si elles produisaient des modalités. Car c'est Dieu qui gouverne et crée continuellement leurs forces, c'est-à-dire une source de modifications qui est dans la créature : ou bien un état par lequel on peut juger qu'il y aura changement de modifications... parce que sans cela Dieu ne produirait rien et qu'il n'y aurait point de substance hormis la sienne. » (*Repl. à Bayle.*)

« J'ai montré ailleurs que la notion d'entéléchie n'est pas entièrement à mépriser et qu'étant permanente elle porte avec elle non-seulement une simple faculté active, mais aussi ce qu'on peut appeler force, effort, *conatus*, dont l'action même doit suivre si rien ne l'empêche. La faculté n'est qu'un attribut, ou bien un mode quelquefois; mais la force, quand elle n'est pas un ingrédient de la substance même (c'est-à-dire la force qui n'est pas primitive, mais dérivative), est une qualité qui est distincte et séparable de la substance... l'âme est une force primitive qui est modifiée et variée par des forces dérivatives ou qualités et exercées dans les actions. » (*Théodicée*, part. I, col. 526, édit. Erdm.)

« *Théophile.* Je vois que cette opinion erronée, que les cartésiens ont mise en vogue, comme si les corps perdaient autant de mouvement qu'ils en donnent, qui est détruite aujourd'hui par les expériences et par les raisons, et abandonnée même par l'auteur illustre de la *Recherche de la vérité*, qui a fait imprimer un petit discours tout exprès pour la rétracter, ne laisse pas de donner encore occasion aux habiles gens de se méprendre en bâtissant des raisonnements sur un fondement si ruineux.

« *Philalèthe.* Le transport du mouvement ne donne qu'une idée fort obscure d'une puissance active de mouvoir, qui est dans le corps, tandis que nous ne voyons autre chose, sinon que le corps transfère le mouvement sans le produire en aucune manière.

« *Théophile.* Je ne sais si l'on prétend ici que le mouvement passe de sujet en sujet, et que le même mouvement (*idem numero*) se transfère : je sais que quelques-uns sont allés là, entre autres le P. Casati, Jésuite, malgré toute l'école. Mais je doute que ce soit votre sentiment ou celui de vos habiles amis, bien éloignés ordinairement de telles imaginations; cependant si le mouvement n'est point transporté, il faut qu'on admette qu'il se produit un mouvement nouveau dans le corps qui le reçoit : ainsi, celui qui donne, agirait véritablement, quoiqu'il pâtît en même temps en perdant de sa force; car, quoiqu'il ne soit point vrai que le corps

perde autant de mouvement qu'il en donne, il est toujours vrai qu'il en perd, et qu'il perd autant de force qu'il en donne, comme je l'ai expliqué ailleurs, de sorte qu'il faut toujours admettre en lui de la force ou de la puissance active. J'entends la puissance dans le sens plus noble que j'ai expliqué un peu auparavant, où la tendance est jointe à la faculté ; cependant, je suis toujours d'accord avec vous que la plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit. Aussi n'est-elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'esprit, c'est-à-dire dans les entéléchies : car la matière ne marque proprement que la puissance passive.

« Si la *puissance* répond au latin *potentia*, elle est opposée à l'*acte ;* et le passage de la puissance à l'*acte* est le changement. C'est ce qu'Aristote entend par le mot de *mouvement*, quand il dit que c'est l'*acte*, ou peut-être l'*actuation de ce qui est en puissance*. On peut donc dire que la puissance en général est la possibilité du changement : or, le changement ou l'acte de cette possibilité étant action dans un sujet et passion dans un autre, il y aura aussi deux puissances, l'une passive, l'autre active. L'*active* pourra être appelée *faculté*, et peut-être que la *passive* pourrait être appelée *capacité* ou *réceptivité*. Il est vrai que la puissance active est prise quelquefois dans un sens plus parfait, lorsqu'outre la simple faculté il y a de la *tendance ;* et c'est ainsi que je la prends dans mes considérations *dynamiques*. On pourrait lui affecter particulièrement le mot de *force*, et la force serait ou *entéléchie* ou *effort :* car l'*entéléchie* (quoique Aristote la prenne si généralement, qu'elle comprend encore toute action et tout effort) me paraît plutôt convenir aux *forces agissantes primitives*, et celui d'*effort* aux *dérivatives*. Il y a même encore une espèce de *puissance passive* plus particulière et plus chargée de réalité ; c'est celle qui est dans la matière, où il n'y a pas seulement la mobilité, qui est la capacité ou réceptivité du mouvement, mais encore la *résistance* qui comprend l'*impénétrabilité* et l'*inertie*. Les *entéléchies*, c'est-à-dire les tendances primitives ou substantielles, lorsqu'elles sont accompagnées de perception, sont les *âmes*.

« D'habiles philosophes ont traité cette question, *utrum detur vacuum formarum*, c'est-à-dire, s'il y a des espèces possibles qui pourtant n'existent point, et qu'il pourrait sembler que la nature eût oubliées. J'ai des raisons pour croire que toutes les espèces possibles ne sont point compossibles dans l'univers, tout grand qu'il est, et cela non-seulement par rapport aux choses qui sont ensemble en même temps, mais même par rapport à toute la suite des choses ; c'est-à-dire, je crois qu'il y a nécessairement des espèces qui n'ont jamais été et ne seront jamais, n'étant pas compatibles avec cette suite de créatures que Dieu a choisie. Mais je crois que toutes les choses que la parfaite harmonie de l'univers pouvait recevoir y sont. Qu'il y ait des créatures mitoyennes entre celles qui sont éloignées, c'est quelque chose de conforme à cette même harmonie, quoique ce ne soit pas toujours dans un même globe ou système ; et ce qui est au milieu de deux espèces l'est quelquefois par rapport à certaines circonstances, et non pas par rapport à d'autres. Les oiseaux, si différents de l'homme en autres choses, s'approchent de lui par la parole ; mais si les singes savaient parler comme les perroquets, ils iraient plus loin. La *loi de la continuité* porte que la nature ne laisse point de vide dans l'ordre qu'elle suit ; mais toute forme ou espèce n'est pas de tout ordre.

« J'ai dit déjà que dans la rigueur métaphysique, prenant l'action pour ce qui arrive à la substance *spontanément* et de son propre fonds, tout ce qui est proprement une substance ne fait qu'agir, car tout lui vient d'elle-même après Dieu ; n'étant point possible qu'une substance créée ait de l'influence sur une autre. Mais prenant *action* pour un exercice de la *perception* et la *passion* pour le contraire, il n'y a de l'*action* dans les véritables substances que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de *passion* que lorsqu'elle devient plus confuse ; en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur, toute action est un acheminement au plaisir, et toute passion un acheminement à la douleur. Quant au mouvement, ce n'est qu'un phénomène réel ; parce que la matière et la masse à laquelle appartient le mouvement n'est pas à proprement parler une substance. Cependant il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une image de la substance dans la masse ; et à cet égard on peut dire que le corps *agit* quand il y a de la spontanéité dans son changement, et qu'il *pâtit* quand il est poussé ou empêché par un autre : comme dans la véritable action ou passion d'une véritable substance on peut prendre pour son *action*, qu'on lui attribuera à elle-même, le changement par où elle tend à sa perfection. Et de même on peut prendre pour *passion* et attribuer à une cause étrangère le changement par où il lui arrive le contraire, quoique cette cause ne soit point immédiate, parce que dans le premier cas la substance même, et dans le second les choses étrangères servent à expliquer ce changement d'une manière intelligible. Je ne donne aux corps qu'une image de la substance et de l'action, parce que ce qui est composé ne saurait passer, à parler exactement, pour une substance, non plus qu'un troupeau ; cependant on peut dire qu'il y a là quelque chose de substantiel, dont l'unité, qui en fait comme un être, vient de la pensée.

« Cette *table rase* dont on parle tant n'est, à mon avis, qu'une fiction que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des philosophes, comme le vide, les atomes et le repos ou absolu ou respectif des deux parties d'un tout entre elles, ou comme la matière pre-

matière qu'on conçoit sans aucune forme. Les choses uniformes et qui ne renferment aucune variété ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres êtres des mathématiques pures. Il n'y a point de corps dont les parties soient en repos, et il n'y a point de substances qui n'aient de quoi se distinguer de toute autre. Les âmes humaines diffèrent non-seulement des autres âmes, mais encore entre elles, quoique la différence ne soit point de la nature de celles qu'on appelle spécifiques. Et, selon les démonstrations que je crois avoir, toute chose substantielle, soit âme ou corps, a son rapport à chacune des autres qui lui est propre, et l'une doit toujours différer de l'autre par des dénominations *intrinsèques*, pour ne pas dire que ceux qui parlent tant de cette *table rase*, après lui avoir ôté les idées, ne sauraient dire ce qui lui reste, comme les philosophes de l'école, qui ne laissent rien à leur matière première. On me répondra peut-être que cette *table rase* des philosophes veut dire que l'âme n'a naturellement et originairement que des facultés nues. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'école ne sont aussi que des fictions que la nature ne connaît point et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions. Car où trouvera-t-on jamais dans le monde une faculté qui se renferme dans la seule puissance sans exercer aucun acte? Il y a toujours une disposition particulière à l'action et à une action plutôt qu'à l'autre; et outre la disposition, il y a une tendance à l'action, dont même il y a toujours une infinité à la fois dans chaque sujet, et ces tendances ne sont jamais sans quelque effet. L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées, et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous; mais le moyen que l'expérience et les sens puissent donner des idées? L'âme a-t-elle des fenêtres? ressemble-t-elle à des tablettes? est-elle comme de la cire? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corporelle dans le fond. On m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes : *qu'il n'est rien dans l'âme qui ne vienne des sens;* mais il faut excepter l'âme même et ses affections : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu;* excipe, *nisi ipse intellectus.* Or l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement et quantité d'autres notions que les sens ne sauraient donner. Cela s'accorde assez avec votre auteur de l'*Essai*, qui cherche une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature. »

Terminons toutes ces citations par le résumé très-succinct, mais très-complet, que Leibnitz lui-même a présenté de sa doctrine dans la Préface de ses *Nouveaux essais*.

« Quoique l'auteur de l'*Essai* dise mille belles choses que j'applaudis, nos systèmes diffèrent beaucoup. Le sien a plus de rapport à Aristote, et le mien à Platon, quoique nous nous éloignions en bien des choses l'un et l'autre de la doctrine de ces deux anciens. Il est plus populaire, et moi je suis forcé quelquefois d'être un peu plus acroamatique et plus abstrait; ce qui n'est pas un avantage à moi, surtout écrivant dans une langue vivante. Je crois cependant qu'en faisant parler deux personnes, dont l'une expose les sentiments tirés de l'*Essai* de cet auteur, et l'autre y joint mes observations, le parallèle sera plus au gré du lecteur que ne le seraient des remarques toutes sèches, dont la lecture aurait été interrompue à tout moment par la nécessité de recourir à son livre pour entendre le mien. Il sera bon de confronter encore quelquefois nos écrits et de ne juger de ses sentiments que par son propre ouvrage, quoique j'en aie conservé ordinairement les expressions. Il est vrai que la sujétion que donne le discours d'autrui, dont on doit suivre le fil en faisant des remarques, a fait que je n'ai pu songer à attraper les agréments dont le dialogue est susceptible; mais j'espère que la matière réparera le défaut de la façon.

« Nos différends sont sur des objets de quelque importance. Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*), selon Aristote et l'auteur de l'*Essai*, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'école, et avec tous ceux qui prennent dans cette signification le passage de saint Paul (*Rom.* II, 15) où il marque que la loi de Dieu est écrite dans les cœurs. Les stoïciens appelaient ces principes *notions communes*, *prolepses*, c'est-à-dire des assomptions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance. Les mathématiciens les appellent *notions communes* (*κοιναὶ ἔννοιαι*). Les philosophes modernes leur donnent d'autres beaux noms, et Jules Scaliger particulièrement les nommait *semina æternitatis; item Zopyra*, comme voulant dire des feux vivants, des traits lumineux cachés au dedans de nous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître comme des étincelles que le choc fait sortir du fusil; et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces éclats marquent quelque chose de divin et d'éternel, qui paraît surtout dans les vérités nécessaires. D'où il naît une autre question, savoir : si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples, ou s'il y en a qui ont encore un autre fondement. Car si quelques événements peuvent être prévus avant toute épreuve qu'on en ait faite, il est manifeste que nous y contribuons en quelque chose de notre part. Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles.

Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité, car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même. Par exemple, les Grecs et les Romains et tous les autres peuples ont toujours remarqué qu'avant le décours de vingt-quatre heures le jour se change en nuit et la nuit en jour. Mais on se serait trompé si l'on avait cru que la même règle s'observe partout, puisqu'on a vu le contraire dans le séjour de Nova-Zembla. Et celui-là se tromperait encore qui croirait que c'est,au moins dans nos climats, une vérité nécessaire et éternelle, puisqu'on doit juger que la terre et le soleil même n'existent pas nécessairement, et qu'il y aura peut-être un temps où ce bel astre ne sera plus, avec tout son système, au moins en sa présente forme. D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures, et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser. C'est ce qu'il faut bien distinguer, et c'est ce qu'Euclide a si bien compris en montrant par la raison ce qui se voit assez par l'expérience et par les images sensibles. La logique encore, avec la métaphysique et la morale, dont l'une forme la théologie et l'autre la jurisprudence, naturelles toutes deux, sont pleines de telles vérités, et par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes, qu'on appelle innés. Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son *album*, sans peine et sans recherche; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens. Le succès des expériences sert de confirmation à la raison à peu près comme les épreuves servent dans l'arithmétique, pour mieux éviter l'erreur du calcul quand le raisonnement est long. C'est aussi en quoi les connaissances des hommes et celles des bêtes sont différentes. Les bêtes sont purement empiriques et ne font que se régler sur les exemples; car, autant qu'on en peut juger, elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, au lieu que les hommes sont capables de sciences démonstratives; en quoi la faculté que les bêtes ont de faire des consécutions est quelque chose d'inférieur à la raison qui est dans les hommes. Les consécutions des bêtes sont purement comme celles des simples empiriques, qui prétendent que ce qui est arrivé quelquefois arrivera encore dans un cas où ce qui les frappe est pareil, sans être pour cela capables de juger si les mêmes raisons subsistent. C'est par là qu'il est aisé aux hommes d'attraper les bêtes, et qu'il est si facile aux simples empiriques de faire des fautes. Des personnes devenues habiles par l'âge et par l'expérience n'en sont pas même exemptes lorsqu'elles se fient trop à leur expérience passée, comme cela est arrivé à quelques-uns dans les affaires civiles et militaires, parce qu'on ne considère point assez que le monde change et que les hommes deviennent plus habiles en trouvant mille adresses nouvelles, au lieu que les cerfs ou les lièvres de ce temps ne sont pas plus rusés que ceux du temps passé. Les consécutions des bêtes ne sont qu'une ombre de raisonnement, c'est-à-dire ne sont qu'une connexion d'imaginations et un passage d'une image à une autre; parce que, dans une rencontre nouvelle qui paraît semblable à la précédente, elles s'attendent de nouveau à ce qu'elles y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étaient liées en effet, parce que leurs images le sont dans la mémoire. Il est bien vrai que la raison conseille qu'on s'attende pour l'ordinaire de voir arriver à l'avenir ce qui est conforme à une longue expérience du passé, mais ce n'est pas pour cela une vérité nécessaire et infaillible; et le succès peut cesser quand on s'y attend le moins, lorsque les raisons qui l'ont maintenu changent. Pour cette raison, les plus sages ne s'y fient pas tant qu'ils ne tâchent de pénétrer, s'il est possible, quelque chose de la raison de ce fait pour juger quand il faudra faire des exceptions. Car la raison est seule capable d'établir des règles sûres et de suppléer à ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, en y faisant des exceptions, et de trouver enfin des liaisons certaines dans la force des conséquences nécessaires, ce qui donne souvent le moyen [illegible] prévoir l'événement sans avoir besoin [illegible] périmenter les liaisons sensibles des [illegible] où les bêtes sont réduites; de sorte [illegible] qui justifie les principes internes de [illegible] nécessaires distingue encore l'homme [illegible] bête.

« Peut-être que notre habile auteur [illegible] s'éloignera pas entièrement de mon [illegible]ment. Car, après avoir employé tout [illegible] premier livre à rejeter les lumières [illegible] prises dans un certain sens, il avoue [illegible]tant, au commencement du second et [illegible] la suite, que les idées qui n'ont point [illegible] origine dans la sensation viennent de [illegible]flexion. Or la réflexion n'est autre [illegible] qu'une attention à ce qui est en nous [illegible] les sens ne nous donnent point ce que [illegible] portons déjà avec nous. Cela étant, [illegible] nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre [illegible]prit, puisque nous sommes innés à [illegible] mêmes, pour ainsi dire; et qu'il y a [illegible] nous *être*, *unité*, *substance*, *durée*, *chan[illegible]ment*, *action*, *perception*, *plaisir*, et [illegible] autres objets de nos idées intellec[illegible] Ces mêmes objets étant immédiats et [illegible] jours présents à notre entendement [illegible] qu'ils ne sauraient être toujours [illegible] cause de nos distractions et de nos [illegible] pourquoi s'étonner que nous disions [illegible] idées nous sont innées, avec tout ce [illegible] dépend? Je me suis servi aussi de la [illegible]

araison d'une pierre de marbre qui a des
eines plutôt que d'une pierre de mar-
re tout unie ou de tablettes vides, c'est-
-dire de ce qui s'appelle *tabula rasa* chez
s philosophes; car si l'âme ressemblait
ces tablettes vides, les vérités seraient
n nous comme la figure d'Hercule est dans
n marbre, quand le marbre est tout à fait
idifférent à recevoir ou cette figure ou quel-
ue autre. Mais s'il y avait des veines dans
pierre qui marquassent la figure d'Her-
ile préférablement à d'autres figures, cette
ierre y serait plus déterminée, et Hercule
serait comme inné en quelque façon,
loiqu'il fallût du travail pour découvrir
s veines et pour les nettoyer par la polis-
ure, en retranchant ce qui les empêche de
raître. C'est ainsi que les idées et les vé-
tés nous sont innées, comme des inclina-
ons, des dispositions, des habitudes ou des
rtualités naturelles, et non pas comme des
tions, quoique ces virtualités soient tou-
urs accompagnées de quelques actions
uvent insensibles qui y répondent.

« Il semble que notre habile auteur pré-
nde qu'il n'y ait rien de *virtuel* en nous,
même rien dont nous nous apercevions
ujours actuellement. Mais il ne peut pas
endre cela à la rigueur; autrement son
ntiment serait trop paradoxe, puisque, en-
re que les habitudes acquises et les pro-
sions de notre mémoire ne soient pas tou-
urs aperçues et même ne viennent pas
ujours à notre secours au besoin, nous
ous les remettons souvent aisément dans
esprit à quelque occasion légère qui nous
n fait souvenir, comme il ne nous faut que
commencement d'une chanson pour nous
ire ressouvenir du reste. Il limite aussi sa
èse en d'autres endroits, en disant qu'il
y a rien en nous dont nous ne nous soyons
moins aperçus autrefois. Mais outre que
rsonne ne peut assurer par la seule raison
squ'où peuvent être allées nos apercep-
ons passées, que nous pouvons avoir ou-
iées, surtout suivant la réminiscence des
atoniciens, qui, toute fabuleuse qu'elle
t, n'a rien d'incompatible avec la raison
ute nue; outre cela, dis-je, pourquoi faut-
que tout nous soit acquis par les apercep-
ns des choses externes, et que rien ne
isse être déterré en nous-mêmes? Notre
e est-elle donc seule si vide, que, sans
images empruntées du dehors, elle ne
t rien? Ce n'est pas là, je m'assure, un
ntiment que notre judicieux auteur puisse
prouver. Et où trouvera-t-on des tablettes
i ne soient quelque chose de varié par
es-mêmes? Verra-t-on jamais un plan
rfaitement uni et uniforme? Pourquoi
nc ne pourrions-nous pas fournir aussi
nous-mêmes quelque objet de pensée de
tre propre fonds, lorsque nous y vou-
ons creuser? Ainsi je suis porté à croire
e, dans le fond, son sentiment sur ce
int n'est pas différent du mien, ou plutôt
sentiment commun, d'autant qu'il re-
nnaît deux sources de nos connaissances,
sens et la réflexion.

« Je ne sais s'il sera si aisé d'accorder
cet auteur avec nous et avec les cartésiens,
lorsqu'il soutient que l'esprit ne pense pas
toujours, et particulièrement qu'il est sans
perception quand on dort sans avoir des
songes. Il dit que, puisque les corps peu-
vent être sans mouvement, les âmes pour-
ront bien être aussi sans pensée. Mais ici
je réponds un peu autrement qu'on n'a cou-
tume de faire. Car je soutiens que naturel-
lement une substance ne saurait être sans
action, et qu'il n'y a même jamais de corps
sans mouvement. L'expérience me favorise
déjà, et on n'a qu'à consulter le livre de
l'illustre M. Bayle contre le repos absolu,
pour en être persuadé. Mais je crois que la
raison y est encore, et c'est une des preuves
que j'ai pour détruire les atomes. D'ailleurs
il y a mille marques qui font juger qu'il y
a à tout moment une infinité de percep-
tions en nous, mais sans aperception et
sans réflexion : c'est-à-dire des changements
dans l'âme même, dont nous ne nous aper-
cevons pas, parce que ces impressions sont
ou trop petites et en trop grand nombre,
ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien
d'assez distinguant à part; mais jointes à
d'autres, elles ne laissent pas de faire leur
effet et de se faire sentir dans l'assemblage,
au moins confusément. C'est ainsi que la
coutume fait que nous ne prenons pas garde
au mouvement d'un moulin ou à une chute
d'eau, quand nous avons habité tout auprès
depuis quelque temps. Ce n'est pas que ce
mouvement ne frappe toujours nos organes
et qu'il ne se passe encore quelque chose
dans l'âme, qui y réponde, à cause de l'har-
monie de l'âme et du corps; mais les im-
pressions qui sont dans l'âme et dans le
corps, destituées des attraits de la nouveau-
té, ne sont pas assez fortes pour s'attirer
notre attention et notre mémoire, qui ne
s'attachent qu'à des objets plus occupants.
Toute attention demande de la mémoire, et
quand nous ne sommes point avertis, pour
ainsi dire, de prendre garde à quelques-unes
de nos propres perceptions présentes, nous
les laissons passer sans réflexion et même
sans les remarquer; mais si quelqu'un
nous en avertit incontinent et nous fait re-
marquer, par exemple, quelque bruit qu'on
vient d'entendre, nous nous en souvenons
et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt
quelque sentiment. Ainsi c'étaient des per-
ceptions dont nous ne nous étions pas aper-
çus incontinent, l'aperception ne venant
dans ce cas d'avertissement qu'après quel-
que intervalle, tout petit qu'il soit. Pour ju-
ger encore mieux des petites perceptions
que nous ne saurions distinguer dans la
foule, j'ai coutume de me servir de l'exem-
ple du mugissement ou du bruit de la mer
dont on est frappé quand on est au rivage.
Pour entendre ce bruit, comme l'on fait, il
faut bien qu'on entende les parties qui com-
posent ce tout, c'est-à-dire le bruit de chaque
vague, quoique chacun de ces petits bruits
ne se fasse connaître que dans l'assemblage
confus de tous les autres ensemble, et qu'il

ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. D'ailleurs on ne dort jamais si profondément qu'on n'ait quelque sentiment faible et confus; et on ne serait jamais éveillé par le plus grand bruit du monde, si on n'avait quelque perception de son commencement qui est petit; comme on ne romprait jamais une corde par le plus grand effort du monde, si elle n'était tendue et allongée un peu par de moindres efforts, quoique cette petite extension qu'ils font ne paraisse pas.

« Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que les corps qui nous environnent font sur nous et qui enveloppent l'infini; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. On peut même dire qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (σύμπνοια πάντα, comme disait Hippocrate), et que dans la moindre des substances, des yeux aussi perçants que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers:

Quæ sint, quæ fuerint, quæ mox ventura trahantur.
(Virg., *Georgic.*, lib. iv, vers. 393.)

Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu, qui est caractérisé par les traces qu'elles conservent des états précédents de cet individu, en faisant la connexion avec son état présent; et elles se peuvent connaître par un esprit supérieur, quand même cet individu ne les sentirait pas, c'est-à-dire lorsque le souvenir exprès n'y serait plus. Elles donnent même le moyen de retrouver le souvenir, au besoin, par des développements périodiques, qui peuvent arriver un jour. C'est pour cela que la mort ne saurait être qu'un sommeil, et même ne saurait en demeurer un, les perceptions cessant seulement d'être assez distinguées et se réduisant à un état de confusion, dans les animaux, qui suspend l'aperception, mais qui ne saurait durer toujours.

« C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps, et même de toutes les monades ou substances simples, qui supplée à l'influence insoutenable des unes sur les autres, et qui, au jugement de l'auteur du plus beau des Dictionnaires, exalte la grandeur des perfections divines au delà de ce qu'on en a jamais conçu. Après cela, je dois encore ajouter que ce sont ces petites perceptions qui nous déterminent en bien des rencontres sans qu'on y pense, et qui trompent le vulgaire par l'apparence d'une *indifférence d'équilibre*, comme si nous étions indifférents à tourner, par exemple, à droite ou à gauche. Il n'est pas nécessaire que je fasse aussi remarquer ici, comme j'ai fait, dans le livre même, qu'elles causent cette inquiétude, que je montre consister en quelque chose qui ne diffère de la douleur que comme le petit diffère du grand, et qui fait pourtant souvent notre désir et même notre plaisir, en lui donnant comme un sel qui pique. Ce sont les mêmes parties insensibles de nos perceptions sensibles qui font qu'il y a un rapport entre ces perceptions des couleurs, des chaleurs, et autres qualités sensibles, et entre les mouvements dans les corps, qui y répondent; au lieu que les cartésiens, avec notre auteur, tout pénétrant qu'il est, conçoivent les perceptions que nous avons de ces qualités comme arbitraires, c'est-à-dire comme si Dieu les avait données à l'âme suivant son bon plaisir, sans avoir égard à aucun rapport essentiel entre les perceptions et leurs objets: sentiment qui me surprend, et qui me paraît peu digne de la sagesse de l'auteur des choses, qui ne fait rien sans harmonie et sans raison.

« En un mot, les *perceptions insensibles* sont d'un aussi grand usage dans la pneumatique que les corpuscules dans la physique; et il est également déraisonnable de rejeter les unes et les autres, sous prétexte qu'elles sont hors de la portée de nos sens. Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées, que *la nature ne fait jamais de sauts*. J'appelais cela *la loi de la continuité*, lorsque j'en parlais autrefois dans les *Nouvelles de la république des lettres*; et l'usage de cette loi est très-considérable dans la physique. Elle porte qu'on passe toujours du petit au grand, et à rebours, par le médiocre, dans les degrés comme dans les parties; et que jamais un mouvement ne naît immédiatement du repos, ni ne s'y réduit que par un mouvement plus petit, comme on n'achève jamais de parcourir aucune ligne ou longueur avant que d'avoir achevé une ligne plus petite, quoique jusqu'ici ceux qui ont donné les lois du mouvement n'aient point observé cette loi, croyant qu'un corps peut recevoir en un moment un mouvement contraire au précédent. Tout cela fait bien juger que les perceptions remarquables viennent par degrés de celles qui sont trop petites pour être remarquées. En juger autrement, c'est peu connaître l'immense subtilité des choses, qui enveloppe toujours et partout un infini actuel.

« J'ai aussi remarqué qu'en vertu des variations insensibles, deux choses individuelles ne sauraient être parfaitement semblables, et qu'elles doivent toujours différer plus que *numero*, ce qui détruit les tablettes vides de l'âme, une âme sans pensée, une substance sans action, le vide de l'espace, les atomes et même des parcelles non actuellement divisées dans la matière;

uniformité entière dans une partie du temps, u lieu, ou de la matière ; les globes parfaits u second élément, nés des cubes parfaits iginaires, et mille autres fictions des philosophes, qui viennent de leurs notions *incomplètes*, que la nature des choses ne uffre point, et que notre ignorance et le u d'attention que nous avons à l'insensible fait passer, mais qu'on ne saurait rende tolérables, à moins qu'on ne les borne les abstractions de l'esprit, qui proteste de point nier ce qu'il met à quartier et qu'il ge ne devoir point entrer en quelque considération présente. Autrement, si on l'entendait tout de bon, savoir, que les choses nt on ne s'aperçoit pas ne sont point dans me ou dans le corps, on manquerait en ilosophie, comme en politique, en négligeant τὸ μικρόν, les progrès insensibles; au u qu'une abstraction n'est pas une erreur, urvu qu'on sache que ce qu'on dissimule st. C'est comme les mathématiciens en nt quand ils parlent des lignes parfaites, ils nous proposent des mouvements unimes et d'autres effets réglés, quoique la *tière* (c'est-à-dire le mélange des effets de fini qui nous environne) fasse toujours lque exception. Pour distinguer les sidérations, pour réduire les effets aux sons, autant qu'il nous est possible, et r en prévoir quelques suites, on procède si; car plus on est attentif à ne rien négliger des considérations que nous pouvons ler, plus la pratique répond à la théorie. is il n'appartient qu'à la suprême raison, qui rien n'échappe, de comprendre distinctement tout l'infini, toutes les raisons *toutes* les suites. Tout ce que nous pou s sur les infinités, c'est de les connaître fusément, et de savoir au moins distinctement qu'elles sont; autrement, nous ju s fort mal de la beauté et de la grandeur 'univers, comme aussi nous ne saurions r une bonne physique qui explique la ire des choses en général, et encore s une bonne pneumatique qui comme la connaissance de Dieu, des âmes, s substances simples en général.

Cette connaissance des perceptions in*ibles* sert aussi à expliquer pourquoi et nent deux âmes humaines ou deux es d'une même espèce ne sortent jamais itement semblables des mains du Créa et ont toujours chacune son rapport naire aux points de vue qu'elles auront l'univers. Mais c'est ce qui suit déjà de e j'avais remarqué de deux individus, r : que leur *différence est toujours plus numérique*. Il y a encore un autre point de équence où je suis obligé de m'éloigner seulement des sentiments de notre au mais aussi de ceux de la plupart des rnes : c'est que je crois, avec la plupart nciens, que tous les génies, toutes les , toutes les substances simples créées, toujours unies à un corps, et qu'il n'y ais des âmes qui en soient entièrement ées. J'en ai des raisons *a priori*. Mais ouvera encore qu'il y a cela d'avantageux dans ce dogme, qu'il résout toutes les difficultés philosophiques sur l'état des âmes, sur leur conservation perpétuelle, sur leur immortalité, et sur leur opération, la différence d'un de leurs états à l'autre n'étant jamais ou n'ayant jamais été que du plus au moins sensible, du plus parfait au moins parfait, ou à rebours; ce qui rend leur état passé ou à venir aussi explicable que celui d'à présent. On sent assez, en faisant tant soit peu de réflexion, que cela est raisonnable, et qu'un saut d'un état à un autre infiniment différent ne saurait être naturel. Je m'étonne qu'en quittant la nature sans sujet, les écoles aient voulu s'enfoncer exprès dans des difficultés très-grandes, et fournir matière aux triomphes apparents des esprits forts, dont toutes les raisons tombent tout d'un coup par cette explication des choses, où il n'y a pas plus de difficulté à concevoir la conservation des âmes (ou plutôt, selon moi, de l'animal) que celle qu'il y a dans le changement de la chenille en papillon, et dans la conservation de la pensée dans le sommeil, auquel Jésus-Christ a divinement bien comparé la mort. Aussi ai-je déjà dit qu'aucun sommeil ne saurait durer toujours ; et il durera moins ou presque point du tout aux âmes raisonnables, qui sont toujours destinées à conserver la souvenance et le personnage qui leur a été donné dans la cité de Dieu, et cela, pour être mieux susceptibles des récompenses et des châtiments. J'ajoute encore qu'en général aucun dérangement des organes visibles n'est capable de porter les choses à une entière confusion dans l'animal, ou de détruire tous les organes, et priver l'âme de tout son corps organique et des restes ineffaçables de toutes les traces précédentes. Mais la facilité qu'on a eue de quitter l'ancienne doctrine des corps subtils, joints aux anges (qu'on confondait avec la corporalité des anges même), et l'introduction de prétendues intelligences séparées dans les créatures (à quoi, celles qui font rouler les cieux d'Aristote ont contribué beaucoup), et enfin l'opinion mal entendue où l'on a été, qu'on ne pouvait conserver les âmes des bêtes sans tomber dans la métempsycose, ont fait, à mon avis, qu'on a négligé la manière naturelle d'expliquer la conservation de l'âme. Ce qui a fait bien du tort à la religion naturelle, et a fait croire à plusieurs que notre immortalité n'était qu'une grâce miraculeuse de Dieu, dont encore notre célèbre auteur parle avec quelque doute, comme je dirai tantôt. »

CCXXXI.

Le semblable ne peut recevoir que le semblable.

Voilà le grand principe de la théorie de connaissance dans saint Thomas.

Ce principe admis, il faut en effet une espèce sensible reçue par le composé, et un intellect universel en soi, bien qu'individualisé par son acte pour recevoir l'idée ou l'universel. De là l'espèce impresse et l'espèce expresse. De là tous les détails de la théorie idéologique des scolastiques et surtout des

thomistes, soit qu'elle s'applique à la connaissance des objets extérieurs ou de l'âme elle-même.

Or ce principe n'est qu'une suite de la théorie de la forme et de la matière. Car, si une forme dissemblable était reçue, l'âme serait corrompue. L'être ne peut avoir qu'une forme et ce qui en dépend. Voilà pourquoi encore la spiritualité de l'âme était prouvée dans le thomisme par le fait seul de l'intelligence. L'idée étant universelle, l'âme devait être pure forme pour la recevoir. (*Voy.* Hauréau, t. II, p. 170-199.)

CCXXXII.

Scot a parfaitement vu que c'était la volonté surtout qui démontre l'activité des puissances humaines, et la différence essentielle qui existe entre l'*objet* d'une faculté et son principe moteur. (*Quæst. metaph.* lib. VII, quæst. 15, p. 174, edit. Sur.)

CCXXXIII.

Citation de Gerbert.

« Romanorum mores mundus perhorrescit. » (Gerbert, *Epist. Stephano Romanæ Ecclesiæ diacono.*)

« Bibliothecam assidue comparo et sicut Romæ dudum ac in aliis partibus Italiæ, in Germania quoque et Belgica, scriptores auctorumque exemplaria multitudine nummorum redemi adjutus benevolentia ac studio amicorum comprovincialium, sic identidem, apud vos, per vos sinite ut exorem. » (*Epist. Alberto Turonensi abbati.*)

« His curis sola philosophia unicum repertum est remedium; cujus quidem ex studiis multa persæpe commoda suscepimus, velut hoc turbulento tempore motum fortunæ refregimus, cum in alios, tunc in nos graviter sævientis. Etenim cum is status reipublicæ in Italia esset, uti sub jugo tyrannorum turpiter esset eundum, si profiteremur innocentiam, et si niti viribus tentaremus, clientelæ undique forent procurandæ, castra munienda, rapinæ, incendia, homicidia exercenda. Delegimus certum otium studiorum quam incertum negotium bellorum, et quoniam vestigia philosophiæ dum sequimur, non consequimur, impetus tumultuantis animi non omnes repressimus, modo recurrimus ad ea quæ reliquimus, nunc Hispaniæ principes adimus familiaris nostri abbatis Guarini adhortatione commoti. » (*Epist. Raimundo monacho Aureliacensi.*)

« Nisi enim firmam teneatis et fixam vim numerorum, et in se omnium rerum continere primordia et ex sese profundere, non eorum plenam perfectamque notitiam tanto festinaretis studio. » (*Othoni imperatori.*)

CCXXXIV.

Saint Anselme.

« An non invenit (anima mea) quem invenit esse lucem et veritatem ? Quomodo namque intellexit hoc nisi videndo lucem et veritatem... Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te. » (*Proslogium*, XIV.)

CCXXXV

Quelques erreurs de M. Ritter.

Il n'est pas exact de dire qu'Alexandre de Hales est le premier qui appliqua la méthode péripatéticienne à la théologie; l'essai date d'Abélard.

La théologie d'Alexandre de Hales ne mérite pas le dédain que manifeste M. Ritter; nous verrons bientôt que la théologie de saint Thomas est en général empruntée au Docteur Franciscain, comme sa physique et sa métaphysique est empruntée à Albert le Grand.

CCXXXVI-CCXXXVII.

La discussion des universaux jugée par Bayle.

« On ne saurait approuver les innovations que notre philosophe introduisit dans la logique, et quand même on supposerait avec Plutarque(321), qu'il ne le fit que pour se moquer des sophistes, il faudrait blâmer son caprice et ses fausses subtilités. Son goût pour la chicane et pour la dispute le porta à bannir de la philosophie les *universaux*, et même les espèces. Voici comme il raisonnait. Qui dit *l'homme* ne dit rien ni de celui-ci ni de celui-là; il ne parle pas plutôt de l'un que de l'autre, il n'affirme donc rien de personne. L'*herbe* qu'on me montre n'est point l'*herbe* : car l'*herbe* existait il y a mille ans; elle n'est donc point l'*herbe* qu'on me présente.

« On imaginera peut-être qu'il ne proposait ces objections que pour se jouer de l'équivoque que la construction grecque des termes lui fournissait, et à quoi nos langues [illegible] tes ne sont point sujettes. Il y a une [illegible] différence en français entre ces deux propositions, *Pierre est l'homme*, *Pierre est homme*. La première est fausse, selon l'usage; la seconde est véritable, et [illegible] se sert guère que de celle-là. Mais les [illegible] et les Latins auraient employé les [illegible] termes, s'ils avaient voulu dire que [illegible] est l'homme, et que Pierre est un homme. Ne faut-il pas prétendre que ce philosophe n'avait d'autre vue que de s'égayer [illegible] fondant sur le tour de l'expression ? Je n'imagine point qu'il se soit borné à cela; [illegible] qu'il avait une tout autre idée, et qu'il [illegible] lait tout de bon que l'on rejetât les termes universels et ce qu'on appelle prédicables dans les écoles d'Aristote. Il y avait quelque chose de réel dans son objection, elle [illegible] le jeu de mots. Il voulait dire, ce me [illegible] ble, que l'espèce n'est point affirmée des individus, et qu'ainsi c'est une chimère que les espèces. L'homme n'est point [illegible] celui-ci que celui-là; il ne signifie pas [illegible] Jean que Pierre; il ne signifie donc personne. Nous trouvons plus clairement sa [illegible] dans Plutarque que dans Diogène Laërce. Le premier nous apprend que Colotès [illegible] ma violemment contre Stilpon, et [illegible] l'accusa de bouleverser la vie humaine [illegible] comment pourrait-on vivre, disait C[illegible]

(321) *Voy.* son traité *Adv. Colotem*, p. 1119. Plutarque se trompe peut-être en supposant [illegible]

il n'était pas permis de donner à un homme épithète de *bon*, le nom d'*empereur*, etc., et il fallait dire *homme est homme*, et puis à rt *bon est bon*, *empereur est empereur*. LUTARCH., *Adv. Colotem.*)

« Cette objection prouve que Stilpon ne étendait point que l'on affirmât une chose une autre, mais que chaque chose fût irmée d'elle-même, sans que jamais l'attri- t d'une proposition eût plus d'étendue e le sujet. Voici son fondement. Afin que ux choses soient affirmées l'une de l'autre aut qu'elles aient la même nature; car s toute proposition affirmative et vérita- , l'attribut et le sujet sont réellement le me être : or l'*homme* et *le bon* ne sont de même nature : la définition de l'un ère de celle de l'autre. Pareillement *le urir* ne saurait être attribué au *cheval*; st une action qui est définie autrement le *cheval*. De plus si vous affirmiez n *homme* qu'il est *bon*, et d'un *cheval*, il *court*, c'est-à-dire, si vous affirmiez *le bon* et *l'homme* sont la même chose, ue *le cheval* et *le courir* sont la même se, comment pourriez-vous affirmer que aliments et que les médicaments sont *r*, que les lions et que les chiens *courent*? Voilà des subtilités de dialectique qui t à bouleverser tout le langage, et qui iraient le genre humain, ou à se taire, parler ridiculement : et néanmoins un iste aguerri à la dispute et à la chicane abtractions donnerait bien de la peine s adversaires, s'il entreprenait de soute- jusqu'au bout l'opinion de Stilpon. ne l'arrêterait pas du premier coup par *istinction* des attributs *in concreto et in racto*, et par le *secundum id quod impor- in obliquo*, ou *in recto* : il faudrait bien uiller sur la question *utrum universale est in actuali prædicatione*.

Ces vérités, si méprisables en elles- es, et si peu capables d'embarrasser un t solide, pourraient pousser jusque le spinosisme un esprit mal fait : *Hæ seria ducent in mala*; car ceux qui les attributs universels, ne sauraient ttre des individus qui se ressemblent. t qu'ils disent que deux êtres dont but de substance serait affirmé vérita- ent, seraient une seule et même substance; est dire en termes équivalents qu'il n'y une substance dans l'univers. Le sens mun est ici d'accord avec les notions les évidentes de la philosophie. Un paysan it donc clairement, et sans se tromper, oute l'essence de l'homme convient à le homme, et doit être affirmée de le homme, et que néanmoins chaque le est distinct de tous les autres. Il con- onc clairement que la même essence t affirmée de Pierre n'est point affir- de Paul; mais que l'essence qui est ée de l'un est semblable à celle que firme de l'autre. Les scotistes se sont pitoyablement là-dessus, avec leur *sale formale a parte rei*. Les subtilités us fatigantes ne peuvent rien contre ces notions dans un bon esprit; et lors même qu'on n'est pas capable de les résoudre, on a droit de s'en moquer.

« Si nous consultons la *Métaphysique* d'Aristote à l'endroit où il examine ce qui concerne l'unité de l'être, l'on comprendra que la question des universaux était entourée de mille difficultés extrêmement embarrassantes. Il n'oublie point cette objection : si l'être et si l'unité sont quelque chose, comment y aura-t-il plusieurs êtres outre cette chose ? Comment y aura-t-il plus d'un être ? Car ce qui diffère de l'être n'est rien ; et ainsi il faudra conclure que tous les êtres ne font qu'un, puisque s'il y en avait plusieurs ils seraient différents de l'être, c'est-à-dire qu'ils ne seraient rien. On ne voit pas qu'Aristote ait bien su résoudre la difficulté. » (BAYLE, *Dict.*)

C'est Bayle qui a inoculé aux historiens modernes cette opinion que le réalisme est essentiellement panthéistique, et que l'école franciscaine fut réaliste.

Or, il est visible qu'il connaissait assez mal la scolastique, et que, vivement frappé de l'existence du spinosisme, qu'il entendait également assez peu, il tendait à le voir partout.

On ne saurait dire combien d'écrivains en France se sont laissé prendre par l'autorité de l'illustre érudit. M. Cousin seul semble lui avoir résisté un peu.

CCXXXVIII.

Défense par Malebranche de l'argument de saint Anselme.

« Demandez à tout ce qu'il y a d'hommes au monde, si l'on peut assurer, sans crainte de se tromper, que le tout est plus grand que sa partie; et je m'assure qu'il ne s'en trouvera pas un qui ne réponde d'abord ce qu'il faut répondre. Demandez-leur ensuite si l'on peut de même, sans crainte de se tromper, assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente; et vous verrez qu'il s'en trouvera peu qui l'accordent sans hésiter, qu'il y en aura quelques-uns qui le nieront, et que la plupart ne sauront que répondre. Cependant cet axiome métaphysique, que l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, ou plutôt, que tout ce que l'on conçoit clairement est précisément tel qu'on le conçoit, est plus évident que l'axiome que le tout est plus grand que sa partie; parce que ce dernier axiome n'est pas tant un axiome qu'une conclusion à l'égard du premier. On peut prouver que le tout est plus grand que sa partie par ce premier axiome, mais ce premier ne se peut prouver par aucun autre ; il est absolument le premier et le fondement de toutes les connaissances claires et évidentes. D'où vient donc que personne n'hésite sur la conclusion, et que bien des gens doutent du principe dont elle est tirée ; si ce n'est que les idées de tout et de partie sont sensibles, et qu'on voit, pour ainsi dire, de ses yeux,

que le tout est plus grand que sa partie, mais qu'on ne voit pas avec les yeux la vérité du premier axiome de toutes les sciences ?

« Comme dans cet axiome il n'y a rien qui arrête et qui applique naturellement l'esprit, il faut vouloir le considérer, et même avec un peu de constance et de fermeté, pour en reconnaître la vérité avec évidence. Il faut que la force de la volonté supplée à l'attrait sensible. Mais les hommes ne s'avisent pas de penser aux objets qui ne flattent point leurs sens, ou, s'ils s'en avisent, ils ne font point d'effort pour cela.

« Car, pour continuer notre même exemple, ils pensent qu'il est évident que le tout est plus grand que sa partie, qu'une montagne de marbre est possible, et qu'une montagne sans vallée est impossible ; et qu'il n'est pas également évident qu'il y a un Dieu. Néanmoins on peut dire que l'évidence est égale dans toutes ces propositions, puisqu'elles sont toutes également éloignées du premier principe.

« Voici le premier principe (322) : On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente ; on conçoit clairement qu'il y a plus de grandeur dans l'idée qu'on a du tout, que dans l'idée qu'on a de sa partie ; que l'existence possible est contenue dans l'idée d'une montagne de marbre, l'existence impossible dans l'idée d'une montagne sans vallée ; et l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de Dieu, je veux dire de l'être infiniment parfait. Donc le tout est plus grand que sa partie ; donc une montagne de marbre peut exister ; donc une montagne sans vallée ne peut exister ; donc Dieu ou l'être infiniment parfait existe nécessairement. Il est visible que ces conclusions sont également éloignées du premier principe de toutes les sciences. Elles sont donc également évidentes en elles-mêmes. Il est donc aussi évident que Dieu existe, qu'il est évident que le tout est plus grand que sa partie. Mais, parce que les idées d'infini, de perfections, d'existence nécessaire, ne sont pas sensibles comme les idées de tout et de partie, on s'imagine qu'on ne conçoit pas ce qu'on ne sent pas ; et, quoique ces conclusions soient également évidentes, elles ne sont pas toutefois également reçues.

« Il y a des gens qui tâchent de persuader qu'ils n'ont point l'idée d'un être infiniment parfait. Mais je ne sais comment ils s'avisent de répondre positivement, lorsqu'on leur demande si un être infiniment parfait est rond ou carré, ou quelque chose de semblable ; car ils devraient dire qu'ils n'en savent rien, s'il est vrai qu'ils n'en aient point d'idée.

« Il y en a d'autres qui accordent que c'est bien raisonner que de conclure que Dieu n'est point un être impossible, de ce qu'on voit que l'idée de Dieu n'enferme point de contradiction ou l'existence impossible ; et ils ne veulent pas que l'on conclue de même que Dieu existe nécessairement, de ce qu'on conçoit l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de lui.

« Il y en a d'autres, enfin, qui prétendent que cette preuve de l'existence de Dieu, qui est de Descartes, est un pur sophisme, et que l'argument ne conclut que supposé qu'il soit vrai que Dieu existe, comme si on ne le prouvait pas. Voici la preuve : On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente. C'est là le principe général de toutes les sciences. L'existence nécessaire est renfermée dans l'idée qui représente un être infiniment parfait. Ils l'accordent, et par conséquent on doit dire que l'être infiniment parfait existe. Oui, disent-ils, supposé qu'il existe.

« Mais faisons une réponse pareille à un argument pareil, afin qu'on juge de la solidité de leur réponse. Voici l'argument pareil : On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente ; c'est le principe. On conçoit clairement quatre angles renfermés dans l'idée qui représente un carré, ou bien on conçoit clairement que l'existence possible est renfermée dans l'idée d'une tour de marbre ; donc un carré a quatre angles, donc une tour de marbre est possible. Je dis que ces conclusions sont vraies, supposé que le carré ait quatre angles, et que la tour de marbre soit possible ; de même qu'ils répondent que Dieu existe, supposé qu'il existe ; c'est-à-dire, en un mot, que les conclusions de ces démonstrations sont vraies, supposé qu'elles soient vraies.

« J'avoue que si je faisais un tel argument : On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente ; on conçoit clairement l'existence nécessaire renfermée dans l'idée d'un corps infiniment parfait ; donc un corps infiniment parfait existe : il est vrai, dis-je, que si je faisais un tel argument, on aurait raison de me répondre qu'il ne conclurait pas l'existence actuelle d'un corps infiniment parfait ; mais seulement que, supposé qu'il y eût un tel corps, il aurait par lui-même son existence. La raison en est que l'idée de corps infiniment parfait est une fiction de l'esprit ou une idée composée, et qui par conséquent peut être fausse ou contradictoire, comme elle l'est en effet ; car on ne peut concevoir clairement de corps infiniment parfait, un être particulier et fini, tel que le corps, ne pouvant pas être conçu universel et infini.

« Mais l'idée de Dieu, ou de l'être en général, de l'être sans restriction, de l'être infini, n'est point une fiction de l'esprit. Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque contradiction ; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne tout ce qui est et tout ce qui peut être. Or, cette idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini

(322) Ce raisonnement est tiré des *Méditations* de Descartes.

renferme l'existence nécessaire; car il est évident que l'être (je ne dis pas un *tel être*) a son existence par lui-même, et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le véritable être soit sans existence. Il se peut faire que les corps ne soient pas, parce que les corps sont de *tels êtres*, qui participent de l'être et qui en dépendent. Mais l'être sans restriction est nécessaire; il est indépendant, il ne tient ce qu'il est que de lui-même, tout ce qui est vient de lui. S'il y a quelque chose, il est, puisque tout ce qui est vient de lui; mais, quand il n'y aurait aucune chose en particulier, il serait, parce qu'il est par lui-même et qu'on ne peut le concevoir clairement comme n'étant point; si ce n'est qu'on se le représente comme un être en particulier, ou comme un *tel être*, et que l'on considère ainsi toute autre idée que la sienne. Car ceux qui ne voient pas que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent point l'être, mais un *tel être*, et par conséquent un être qui peut être ou n'être pas. »

« **Eclaircissement de la preuve de Descartes de l'existence de Dieu.**

« Cependant, afin que l'on puisse comprendre encore plus distinctement cette preuve de Descartes, de l'existence de Dieu, et répondre plus clairement à quelques instances que l'on pourrait y faire, voici, ce me semble, ce qu'il est nécessaire d'y ajouter. Il faut se souvenir que, lorsqu'on voit une créature, on ne la voit point en elle-même ni par elle-même; car on ne la voit, comme on l'a prouvé dans le troisième livre, que par la vue de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent. Ainsi, on peut voir l'essence de cette créature sans en voir l'existence, son idée sans elle; on peut voir en Dieu ce qui la représente, sans qu'elle existe. C'est uniquement à cause de cela que l'existence nécessaire n'est point renfermée dans l'idée qui la représente, n'étant point nécessaire qu'elle soit actuellement, afin qu'on la voie, si ce n'est qu'on prétende que les objets créés soient visibles immédiatement, intelligibles par eux-mêmes, capables d'éclairer, d'affecter, de modifier des intelligences. Mais il n'en est pas de même de l'être infiniment parfait; on ne le peut voir que dans lui-même, car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu, qu'il n'existe; on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait, sans en voir l'existence; on ne le peut voir simplement comme un être possible : rien ne le comprend, rien ne le peut représenter. Si donc on y pense, il faut qu'il soit.

« Ce raisonnement me paraît de la dernière évidence. Cependant, il y a des gens qui soutiennent cette proposition, que le fini peut représenter l'infini, et que les modalités de notre âme, quoique finies, sont essentiellement représentatives de l'être infiniment parfait, et généralement de tout ce que nous apercevons; erreur grossière, et qui, par ses conséquences, détruit la certitude de toutes les sciences, comme il est facile de le prouver. Mais il est si faux que les modalités de l'âme soient représentatives de tous les êtres, qu'elles ne le peuvent être d'aucun, pas même de ce qu'elles sont; car, quoique nous ayons sentiment intérieur de notre existence et de nos modalités actuelles, nous ne les connaissons nullement. » (*Rech. de la vérité.*)

CCXXXIX.

« Materia prima habet suam propriam entitatem et proprium actum entitativum et proprium esse. » (Suarez, *De Deo*, lib. III, cap. 5, n. 1.)

CCXL.

Réfutation de M. Hauréau. — Malebranche est nominaliste.

« Afin de comprendre ce que j'ai dit en quelques endroits, que l'on ne rend point raison des choses lorsqu'on les explique par des termes de logique et par des idées générales, il suffit de faire réflexion, que tout ce qui existe se réduisant à l'être, ou aux manières d'être, tout terme qui ne signifie aucune de ces choses ne signifie rien; et tout terme qui ne signifie aucune de ces choses distinctement et en particulier, ne signifie rien de distinct. Cela me paraît très-évident: mais ce qui est évident en soi n'est pas tel pour tout le monde. L'on est accoutumé à se payer de mots et à en payer les autres. Tous les termes qui ne blessent point l'oreille ont cours parmi les hommes, et la vérité entre si peu dans le commerce du monde, que ceux qui parlent ou qui écoutent n'y ont d'ordinaire aucun égard. Le don de la parole est le plus grand des talents; le langage d'imagination est le plus sûr des moyens; et une mémoire remplie de termes incompréhensibles paraîtra toujours avec éclat, quoique les Cartésiens en puissent dire.

« Quand les hommes aimeront uniquement la vérité, alors ils prendront bien garde à ce qu'ils disent; ils examineront avec soin ce qu'ils entendent; ils rejetteront avec mépris les termes vides de sens, et ils s'attacheront seulement aux idées claires. Mais quand sera-ce que les hommes aimeront uniquement la vérité? Ce sera lorsqu'ils ne dépendront plus de leur corps, qu'ils n'auront plus de rapport nécessaire aux objets sensibles, qu'ils ne se corrompront plus les uns les autres, et qu'ils consulteront fidèlement le maître qui les éclaire dans le plus secret de leur raison; mais cela n'arrivera jamais en cette vie.

« Cependant tous les hommes ne sont pas également indifférents pour la vérité. S'il y en a qui prononcent des paroles sans réflexion, qui les reçoivent sans discernement, et qui n'ont d'attention qu'à ce qui les touche, il y en a aussi qui travaillent sérieusement pour s'instruire de la vérité et pour en convaincre les autres. Et c'est principalement à ceux-ci que je parle; car c'est à

leurs instances que j'ai pris la résolution de faire ces éclaircissements.

« Je dis donc que tout ce qui est, soit qu'il existe actuellement ou non, et par conséquent tout ce qui est intelligible, se réduit à l'être et à la manière de l'être. Par l'être, j'entends ce qui est absolu ou ce qui se peut concevoir seul et sans rapport à autre chose. Par les manières de l'être, j'entends ce qui est relatif, ou ce qui ne se peut concevoir seul. Or il y a deux espèces de manières d'être; les unes consistent dans le rapport des parties d'un tout à quelque partie de ce même tout; les autres consistent dans le rapport d'une chose à une autre qui ne fait point partie du même tout. La rondeur de la cire est une manière d'être de la première espèce, parce que sa rondeur consiste dans l'égalité d'éloignement qu'ont toutes les parties de la surface à celle qui en est le centre. Le mouvement ou la situation de la cire est une manière de la seconde espèce, car elle consiste dans le rapport qu'a la cire aux corps qui l'environnent. Je ne parle pas du mouvement pris pour la forme mouvante; car il est clair que cette forme n'est point et ne peut être une manière d'être des corps, puisque de quelque manière qu'on les conçoive modifiés, on ne les peut concevoir comme ayant en eux une force mouvante

« S'il est certain que tout ce qui est intelligible se réduit aux êtres, ou aux manières d'être, il est évident que tout terme qui ne signifie aucune de ces choses ne signifie rien; et que tout terme qui ne signifie point un tel être ou une telle manière d'être est un terme obscur et confus. Et par conséquent nous ne pouvons concevoir clairement ce que les autres nous disent, ni ce que nous leur disons, si nous n'avons des idées distinctes d'être ou de manière d'être, lesquelles répondent à chacun des termes dont ils se servent ou dont nous nous servons nous-mêmes.

« Néanmoins je demeure d'accord qu'on peut, et même qu'on est quelquefois obligé de se servir de termes qui ne réveillent point directement d'idées distinctes. On le peut, parce qu'il n'est pas toujours nécessaire de mettre la définition en la place du défini, et que l'on se sert utilement d'expressions abrégées, quoique confuses en elles-mêmes. Et l'on y est contraint, lorsqu'on est obligé de parler des choses dont on n'a point d'idée claire, et que l'on ne connaît que par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même, comme quand on parle de l'âme et de ses modifications. Il faut seulement observer de ne point se servir de termes obscurs et équivoques lorsqu'on en a de clairs, ou que ceux à qui l'on parle en peuvent prendre une fausse idée. Ces choses s'entendront mieux par quelque exemple.

« Il est plus clair de dire que Dieu a créé le monde par sa volonté, que de dire qu'il l'a créé par sa *puissance*. Ce dernier mot est un terme de logique; il ne réveille point dans l'esprit d'idée distincte et particulière, et il donne lieu de s'imaginer que la puissance de Dieu peut être autre chose que l'efficace de sa volonté. On parle plus clairement, lorsqu'on dit que Dieu pardonne aux pécheurs en Jésus-Christ, que si l'on disait absolument que Dieu leur pardonne par sa *clémence* et sa *miséricorde*. Ces termes sont équivoques; ils donnent quelque sujet de penser que la clémence de Dieu est peut-être contraire à sa justice; que le péché peut demeurer impuni; que la satisfaction de Jésus-Christ n'est point nécessaire, et autres choses semblables.

« On se sert souvent de ces termes vagues, et dont la signification n'est point précise, lorsqu'on parle des perfections divines; et cela ne se doit pas condamner, car l'exactitude philosophique n'est pas toujours nécessaire. Mais, par une stupidité et une négligence criminelle, l'on fait un tel abus de ces expressions générales, et l'on en tire tant de fausses conséquences, qu'encore que tous les hommes aient la même idée de Dieu, et qu'ils le considèrent tous comme un être infiniment parfait, néanmoins il n'y a presque pas d'imperfection qu'on ne lui ait attribuée dans le temps de l'idolâtrie, et l'on en parle même souvent d'une manière fort indigne; tout cela, faute de comparer sérieusement les choses que l'on en dit avec l'idée qui la représente, ou plutôt avec lui-même.

« Voici encore un exemple qui me vient dans l'esprit, et qui est de conséquence.

« Ceux qui prétendent que la délectation prévenante, ou la grâce de Jésus-Christ, est efficace par elle-même et de sa nature, par rapport au consentement de la volonté: je dis par rapport au consentement de la volonté; car, sans doute, elle est efficace (323) par elle-même, par rapport à la volonté; elle a toujours cet effet de la mouvoir et de la porter au bien, puisqu'elle le fait goûter, et qu'en tout temps on veut invinciblement être heureux : ceux, dis-je, qui soutiennent que la grâce du Sauveur est efficace par elle-même par rapport au consentement de la volonté, répondent, quand on leur objecte que ce sentiment détruit la liberté, et qu'il est contraire à la décision du concile de Trente, qui a décidé (sess. VI, can. 4) que le libre arbitre mû par la grâce peut y résister ou n'y pas consentir s'il le veut: ils répondent, dis-je, que leur sentiment n'est point contraire à la liberté, et qu'on a le pouvoir de résister à la grâce de Jésus-Christ, mais qu'on n'y résiste jamais, ou que ce pouvoir qu'on a de n'y pas consentir n'a jamais d'effet. Ne pouvez-vous pas, disent-ils, si vous le voulez, vous jeter par la fenêtre, vous couper le nez, vous

(323) *Voy.* la première des quatre lettres touchant celles de M. Arnaud, dans le IIe volume du recueil de mes *Réponses*. Je tâche là, en attachant des idées distinctes et précises aux termes de la question, d'expliquer en quel sens la grâce de Jésus-Christ est efficace par elle-même.

arracher les yeux? vous avez ces pouvoirs, et plusieurs autres ; mais il est certain que ni vous, ni personne n'usera de ces pouvoirs. Il y a donc bien des pouvoirs qui n'auront jamais aucun effet. Tel est, disent-ils, le pouvoir que la grâce de Jésus-Christ laisse au libre arbitre. Il peut n'y pas consentir s'il le veut, mais il ne le voudra jamais.

« Pour découvrir le faible de cette réponse, il n'y a qu'à éclaircir ce mot *pouvoir* et en ôter l'équivoque.

«Il est clair qu'on n'a le pouvoir de se jeter par la fenêtre que supposé qu'on ait celui de le vouloir. Or, on ne peut rien vouloir sans quelque motif qui intéresse le désir naturel et invincible que nous avons d'être heureux ; car vouloir quelque chose n'est que consentir au motif qui nous porte à le vouloir; et il faut connaître ou sentir avant que de consentir. Si donc on n'a pas le pouvoir de rien vouloir sans un motif qui s'accorde avec le désir d'être heureux, on est bien éloigné d'avoir celui de se jeter par la fenêtre, vu le danger qu'il y a de s'estropier et de se tuer, ce qu'on regarde naturellement comme un grand mal. Ainsi, lorsqu'un homme dit qu'il a le pouvoir de se précipiter s'il le veut, ce mot de *pouvoir* signifie seulement qu'il a le pouvoir de remuer son corps selon ses désirs, et il a véritablement ce pouvoir. Et lorsqu'il assure sans hésiter qu'il ne se jettera jamais par sa fenêtre, il faut entendre qu'il ne le fera jamais de gaieté de cœur et sans des motifs fort pressants qu'il ne prévoit pas alors, tel que pourrait être la crainte d'être brûlé vif dans sa chambre ou poignardé par ses ennemis, parce qu'on ne peut rien vouloir sans motif. Pourrait-on dire que saint Pierre peut encore maintenant renier son Maître s'il le veut, pour en conclure qu'il y a des pouvoirs qui n'ont et qui n'auront jamais d'effet? Il le peut s'il le veut, mais il ne peut pas le vouloir, ni même hésiter à ne le pas vouloir, parce qu'il n'a pas pour cela de motif et qu'il en a d'invincibles pour s'attacher à son cher Maître et à son Dieu.

« Mais maintenant que l'âme est en épreuve dans son corps, que la vie de l'homme est et doit être un combat continuel, parce que c'est le temps d'acquérir des mérites par la correspondance à la grâce, peut-on dire que lorsqu'elle nous porte à faire quelque bonne œuvre, la concupiscence ne fournisse pas assez de motifs pour laisser à l'âme du moins le pouvoir de suspendre son consentement, la liberté de penser, le temps d'examiner, surtout si c'est une bonne œuvre dont on n'ait point l'habitude de la pratiquer? Or, supposé qu'on suspende un quart d'heure ou plus de temps que ne dure la délectation de la grâce, n'est-il pas évident qu'elle n'aura pas été efficace par elle-même, par rapport au consentement, quoique cette même grâce l'eût fait produire à la volonté, si elle eût suivi promptement le mouvement qu'elle lui inspirait? Quand on propose à un homme de se précipiter et de s'arracher les yeux, quel motif aurait-il de suspendre son consentement pour examiner s'il le fera? Mais lorsque la grâce porte quelqu'un à quitter le monde et à se faire religieux, certainement il ne manque pas de motifs pour suspendre et pour examiner. Celui-ci, quoique mû par la grâce, a donc un vrai pouvoir et qui n'a que trop souvent son effet, et l'autre n'en a qu'un imaginaire; et c'est abuser du terme équivoque de pouvoir, c'est être trompé ou vouloir tromper les autres que de répondre à la décision claire et évidente du concile de la manière que je viens de dire.

« Je dis que cette décision est claire et évidente, car le pouvoir décidé par le concile, qui est celui de résister ou de ne pas consentir au mouvement actuel de la grâce, à la délectation prévenante qui meut actuellement la volonté, est un pouvoir de former l'acte marqué dans ce pouvoir, marqué, dis-je, fort clairement. Car résister ou ne pas consentir sont des termes relatifs au mouvement actuel que la grâce produit dans la volonté. Certainement on ne peut pas résister à la grâce ou à une tentation dans le sens divisé, c'est-à-dire lorsque la grâce ou la tentation ne meut point actuellement la volonté; car ce serait résister à rien, consentir à rien. Afin que la volonté puisse actuellement résister au mouvement de la grâce, il faut que la grâce la meuve actuellement. Ainsi la décision du concile est claire, sans équivoque et n'a nul besoin d'explication. Car un pouvoir qui ne peut s'exercer ou former d'acte, est un pouvoir qui ne peut rien et qui par conséquent n'est point. Et dire que le libre arbitre, mû par la grâce, a le pouvoir de n'y pas consentir, mais qu'il y a contradiction qu'il exerce son pouvoir, c'est contredire le concile et se contredire soi-même.

« Si le concile avait dit: Celui qui consent au mouvement de la grâce a le pouvoir de n'y pas consentir, alors on aurait quelque raison de distinguer et de dire qu'il a ce pouvoir, mais qu'il y a contradiction que ce pouvoir forme son acte de résistance à la grâce, parce que la volonté ne peut y consentir et n'y pas consentir en même temps. Il y a contradiction que Dieu me donne et ne me donne pas une telle grâce en même temps. Il y a aussi contradiction qu'en même temps j'y consente et que je n'y consente pas. Mais il n'y en a aucune que d'un côté Dieu me donne sa grâce et que moi dans le même temps je n'y consente pas ; si ce n'est qu'on suppose que je ne puisse avoir aucun motif de refuser mon consentement, ou que l'acte de mon consentement ne soit point libre et ne dépende point de moi.

« Mais c'est principalement dans les matières de physique qu'on abuse des termes vagues et généraux qui ne réveillent point d'idées distinctes d'être ou de manières d'être. Par exemple, lorsqu'on dit que les corps tendent à leur *centre*, qu'ils tombent par leur *pesanteur*, qu'ils s'élèvent par leur *légèreté*, qu'ils se meuvent par leur *nature*, qu'ils sont durs ou fluides par eux-mêmes, qu'ils chan-

sent successivement de *formes*, qu'ils agissent par leurs *vertus*, *qualités*, *facultés*, etc., on se sert de termes qui ne signifient rien, et toutes ces propositions sont absolument fausses dans le sens que la plupart des philosophes leur donnent. Il n'y a point de *centre*, au sens qu'on l'entend d'ordinaire. Ces termes de *pesanteur*, de *forme*, de *nature*, et d'autres semblables, ne réveillent point l'idée ni d'un être, ni d'une manière d'être. Ce sont des termes vides de sens et que les personnes sages doivent éviter. *Scientia insensati inenarrabilia verba*, dit l'Ecriture. (*Eccli.* XXI, 21.) Ces termes ne sont propres qu'à couvrir l'ignorance des faux savants et à faire croire aux stupides et aux libertins que Dieu n'est point seul la vraie cause de toutes choses.

« Il me semble que cela est certain et facile à concevoir. Cependant la plupart des hommes parlent librement de toutes choses sans se mettre en peine d'examiner si les termes dont ils se servent ont une signification claire et exacte. Il y a même des auteurs qui ont composé plusieurs volumes dans lesquels il est plus difficile qu'on ne pense de remarquer quelque endroit où ils aient entendu ce qu'ils ont écrit Ainsi ceux qui lisent beaucoup et qui écoutent avec respect les discours vagues et généraux des faux savants, sont dans une ignorance très-grossière. Et je ne vois pas qu'ils s'en puissent délivrer, s'ils ne font et s'ils ne renouvellent sans cesse la résolution de ne croire jamais personne sur sa parole, et avant que d'avoir attaché des idées distinctes aux termes les plus communs dont les autres se servent. Car ces termes ne sont point clairs comme on se l'imagine ordinairement. Ils ne paraissent clairs qu'à cause de l'usage continuel qu'on en fait: parce que l'on s'imagine bien comprendre ce qu'on dit ou ce que l'on entend dire, lorsqu'on écoute ou que l'on dit des choses que l'on a dites cent fois, quoiqu'on ne les ait jamais examinées. »

CCXLI.

Peut-être quelques-uns de nos lecteurs ont-ils été surpris que nous ne parlions pas des théories de M. de Rémusat sur la scolastique.

C'est que M. de Rémusat, tout en montrant une grande perspicacité, et une perspicacité souvent originale, dans les détails ou même dans les idées assez générales de ses deux belles monographies sur saint Anselme et sur Abélard, a suivi M. Cousin pour l'ensemble de ses vues sur le moyen âge.

Il nous suffira, pour en convaincre le lecteur, de citer ce fragment de sa Préface d'*Abélard*.

« La scolastique produit aujourd'hui l'effet d'une science en désuétude, qui étonne et ne persuade plus. Cependant, pour qui ne s'en tient pas à l'apparence, pour qui brise l'enveloppe que prêtaient à la pensée le goût et l'érudition du temps, la scolastique contient dans son sein, elle offre dans son cours, et les problèmes de tous les siècles et quelquefois les idées du nôtre. C'est que les formes de la science peuvent varier, mais le fond est invariable comme l'esprit humain. Les Grecs n'ont presque rien dit à la manière des modernes, et cependant ils ont connu tous les systèmes, toutes les hypothèses dont les modernes se sont vantés. Je ne sais pas même une erreur dans laquelle ils ne nous aient devancés. Quand on lit les Dialogues de Platon, on y voit figurer, sous des noms antiques, Hobbes, Locke, Hume et Kant lui-même. Ainsi, chez les maîtres de la scolastique, nous reconnaissons des Euthydème et des Protagoras, quelquefois Démocrite, Empédocle ou Parménide, çà et là des idées de Platon, partout le souvenir et l'imitation d'Aristote. Sans doute le moyen âge morcelait la philosophie; mais toutes les parties s'en tiennent si étroitement, qu'on ne peut longtemps en isoler une, et des voies différentes y ramènent au même point. L'esprit humain n'innove guère que dans les méthodes, et les méthodes diversifient, mais ne détruisent pas son identité. Les idées sur lesquelles porte la philosophie se présentent comme d'elles-mêmes à la réflexion. Dès que l'esprit se regarde, il les retrouve. C'est un héritage substitué de génération en génération, comme ces pierres précieuses qui se perpétuent dans les familles, et dont la disposition seule change, suivant la mode et le goût des diverses époques. Indestructibles et inaltérables, ces idées demeurent dans l'esprit humain comme des symboles de l'éternelle vérité. »

Nous avons déjà réfuté ce système; seulement, nous ferons remarquer que M. de Rémusat l'a suivi moins littéralement que M. Cousin, auquel il l'emprunte. Souvent, comme M. Rousselot, il semble soupçonner que le problème des *universaux* n'a peut-être pas tenu dans le moyen âge toute la place qu'on lui accorde; mais il ne va pas même jusqu'à supposer que la classification des docteurs scolastiques en réalistes, nominalistes, conceptualistes, pourrait bien être tant soit peu artificielle. Son livre d'*Abélard* (celui qu'il a consacré à saint Anselme lui est très-inférieur) contient des dissertations sérieuses sur les *Catégories* d'Aristote, envisagées dans leurs rapports avec le problème des universaux, et sur la manière dont les scolastiques les ont entendues. Nous y reviendrons.

CCXLII.

Que le moyen âge admettait la philosophie et sa certitude, et l'existence des preuves de crédibilité du christianisme démontrées par la philosophie.

Nous empruntons à Goudin, théologien thomiste, l'apologie qu'il croit devoir faire de la philosophie. Ces apologies sont beaucoup plus rares avant le XVIe siècle qu'après, parce que le protestantisme, en les niant d'une manière radicale, les rendit nécessaires. Mais tous les arguments de Goudin sont, en principe, empruntés à la scolastique en général et à saint Thomas en particulier.

An philosophia sit hominibus necessaria ?

« Etsi philosophia in summo pretio apud cultiores populos semper fuerit, solique Barbari eam neglexerint, quidam tamen rejiciendam putant; alii quidem ex zelo, qui non est secundum scientiam, eo quod putent illam non satis cum sanctitate sociari posse; quasi vero Deus, qui *scientiarum Dominus est* (*I Reg.* II, 3), servos eruditos dedignaretur. Alii vero ex deceptione, rati philosophiam esse simplicium deceptricem, hæreseon parentem et nutricem, rixarum ministram, sumentes non causam pro causa, et vitia hominum, re optima abutentium, philosophiæ tribuentes; ut si quis vellet abolere leges et tribunalia, eo quod illis sæpe mali et astuti homines abutantur ad perniciem innocentium; vel prohibere medicinam, eo quod imperiti medici sæpe mortem pro remedio propinent. Alii autem ex contemptu, eo quod existiment philosophiam Christianis esse inutilem, totamque eorum eruditionem concludi in una Scripturæ sacræ intelligentia, et peritia historiæ ecclesiasticæ, conciliorum, et sanctorum Patrum : Quibus sane verbum Domini jure aptari potest : *Hæc oportuit facere, et illa non omittere.* (*Matth.* XXIII, 23.) Tum quia plura sunt in Scripturis, Patribus et conciliis, quæ sine philosophia vix intelligi possunt; tum quia ipsi sancti Patres id exemplo suo docuere, jungentes philosophiam cum sacris Litteris, ut patet ex eorum scriptis et gestis. Alii demum ex malitia, ut scilicet rudibus hominibus facilius illudere possint. Ex quo motivo Lutherus, et alii hæretici scientias speculativas damnant; cum tamen ipsi ad fabricanda sua sophismata iis impie abutantur. Hinc Mahometes suis sectatoribus studia interdixit, ratus ineptissimam sectam armis felicius, quam rationibus promovendam esse, nec nisi apud ignaros valituram : Nam *omnis qui male agit, odit lucem, ne arguantur opera ejus.* (*Joan.* III, 20.) Et ante hos omnes impiissimus Julianus Christianos litteris incumbere prohibuit, ut destituta scientiis fides facilius exstingueretur, referente Augustino libro XVIII *De civitate*, cap. 52. Cæterum, ut periculosissimus error confutetur, et stabiliatur philosophiæ necessitas, hominem tripliciter considerabimus : 1° privatæ, ut homo est; 2° politice, ut est membrum reipublicæ; 3° Christiane, ut est fidelis, et his omnibus modis sumendo hominem, philosophiam ipsi esse necessariam ostendemus per tres paragraphos, tribus his statibus correspondentes.

§ I. — Ostenditur philosophiam esse necessariam homini ut homo est.

« Dico primo : Philosophia est necessaria homini, quatenus homo est, id est, ad perficiendam ipsam naturam humanam.

« Probatur conclusio : In primis auctoritate tum Scripturæ, in qua sapientia regnis, regalibus, divitiis, et omnibus humanis bonis præfertur, non solum divina illa, quæ docet timorem Dei, et sanctitatem vitæ; sed etiam naturalis; quæ *scit versutias sermonum, et dissolutiones argumentorum, dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum*, ut dicitur *Sap.* VII et VIII. Tum etiam summorum virorum, ut enim legitur in Vita Socratis, ipse nullum malum agnovit præter ignorantiam; nullum bonum præter scientiam (nam et virtutes dicebat scientias esse). Et Plato philosophiam vocat *pulcherrimum deorum munus;* unde Herillus in cognitione rerum posuit hominis felicitatem, ut narrat Cicero *Acad. quæst.*, quæst. 4. Cui sententiæ alludit Virgilius dicens :

> Felix, qui rerum potuit cognoscere causas.
> (*Georgic.*, lib. II, vers. 490.)

Et Hesiodus : *dulces esse ante omnia Musas :* quam sententiam secuti sunt primates philosophi, et D. Thomas approbat 1-2, quæst. 3, art. 6, si tamen intelligatur de beatitudine imperfecta (nam perfectiorem, et supernaturalem nobis Deus promisit, quæ consistit in ipsius visione, quæ est supereminens quædam philosophia). Quid autem tam necessarium homini, quam id per quod fit felix etiam imperfecta et naturali beatitudine; siquidem gratia non destruit naturam, sed ulterius provehit.

« Probatur præterea conclusio variis rationibus in unam seriem brevitatis causa congestis : 1° quia id quod excolit mentem est necessarium homini, ut homo est; siquidem per mentem homines sumus : sed philosophia excolit mentem : ergo est necessaria homini, ut homo est. Probatur minor : cum enim in mente duplex sit potentia, scilicet intellectus et voluntas, philosophia speculativa perficit intellectum ipsum illuminando circa veritates naturales; moralis vero dirigit voluntatem circa agibilia. Unde merito a Cicerone vocatur *animi cultura, vivendi ars, animi medicina, omnium benefactorum dictorumque mater*, etc. 2° Philosophia fugat ab hominibus barbariem, eosque mitiores et humaniores reddit : unde studia præambula ad philosophiam vocantur humanitates; et homines, quibus philosophiæ lumen non illuxit, degenerant in belluinos mores, ut patet de Americanis et aliis barbaris nationibus. 3° Quia homo ad id genitus est, ut opera Dei et ejus pulchritudinem in creaturis contempletur, quandiu est in hac vita; unde Apostolus ait : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* (*Rom.* I, 19.) Et *Sap.* XIII, 5 : *A magnitudine speciei creaturæ cognoscibiliter poterit Creator videri;* et Propheta : *Videbo*, inquit, *cælos, opera digitorum tuorum, lunam, et stellas quæ tu fundasti.* (*Psal.* VIII, 4.) Atqui philosophia nihil aliud est quam contemplatio operum Dei; ergo est necessaria homini, et ideo Deus eam Adamo ut necessarium ornamentum cum aliis dotibus infudit. 4° Necessarium est ut rex cognoscat regnum suum, civis suam patriam, paterfamilias sua prædia : sed homo est mundi dominus; unde Scriptura ait, Deum omnia subjecisse sub pedibus ejus (*Ibid.*, 8) et solem, lunam, cæteraque astra esse creata in ipsius ministerium : est etiam civis hujus vastissimæ

patriæ; unde Socrates interrogatus a quodam, cujas esset? fertur respondisse : Mundanus sum. Ergo necesse est ut homo cognoscat ea quæ sunt in mundo; in hoc autem occupatur philosophia. 5° Idem probatur ex ingenti illa admiratione et veneratione, qua naturaliter afficimur erga viros doctos, et sapientia præstantes. Sic Salomonem totus orbis admiratus est; et regina Sabæ servos ejus beatos dixit, quod ipsius sapientia fruerentur : imo, ut refert Scriptura : *Universa terra desiderabat vultum Salomonis, ut audiret ejus sapientiam.* (*III Reg.* x, 24.) Sic Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoteles, præpotentissimis regibus honorem et famam consecuti sunt : imo ea quæ ad sapientes viros aliquatenus pertinuerant, in summo pretio habita sunt, ut patet de lucerna fictili Epicteti quæ tribus drachmarum millibus redempta est. 6° Demum idem probatur ex naturali hominis desiderio quod non fertur nisi ad ea quæ conveniunt homini, ut homo est : sed naturaliter omnis homo scire desiderat : idque tanto vehementius, quanto ingeniosior est, id est, quanto magis de homine participat : imo scientiam cæteris rebus naturaliter homo præponit; ita ut Alphonsus Aragonum rex dixerit, hoc uno regem pauperem fieri posse, si emi posset scientia; et Robertus rex Neapolitanorum aiebat dulciores sibi litteras regno esse. Ergo scientia rerum est necessaria homini tanquam aliquid perficiens ejus naturam.

« Dices : Scriptura *Eccle.* I, 14, vocat scientiam afflictionem spiritus et occupationem pessimam; et dicit quod qui addit scientiam, addit et laborem. Unde Minerva scientiarum præses dicta est quasi minuens nervos et vigorem : imo, *Jerem.* x, 14, dicitur : *Stultus factus est omnis homo a scientia :* Ergo non est necessaria homini, sed noxia.

« Respondeo : Ad primum locum, scientiam dici afflictionem spiritus occasionaliter et objective, in quantum detegit miserias humanas et vanitatem rerum creatarum. Unde hoc modo tertia beatitudo, scilicet, *Beati qui lugent* (*Matth.* v, 5) dicitur correspondere dono scientiæ; ut dicit D. Thomas 2-2, quæst. 9, art. 4. Cæterum contemplatio scientiæ in se est jucundissima, ut probat idem D. Thomas 1-2, quæst. 31, art. 5.

« Ad secundum, respondeo considerationem rerum vocari occupationem pessimam, id est, laboriosissimam et difficilem : nam licet fructus scientiæ sint jucundissimi, attamen radices sunt amaræ. Et quod hic sensus sit Scripturæ, ex eo patet quod dicitur hanc occupationem, scilicet inquirendi res naturales, datam esse a Deo, non autem a Deo esset, si in se mala exsisteret.

« Ad tertium locum, respondeo, per scientiam augeri laborem occasionaliter, ut mox explicuimus. Minerva vero ab antiquis dicta est quasi nervos et robur minuens, eo quod studium debilitet corpus; unde ut plurimum viri studiosi sunt debiles; sed tamen propterea nullum est inconveniens minuere vires corporis ad perficiendam mentem, quia corpus animæ servire debet. Ad locum ex Jeremia respondet Hieronymus prophetam loqui comparative ad scientiam Dei, respectu cujus nostra scientia, quantumvis magna, reputatur quasi stultitia; in quo sensu Isaias dixit omnes gentes Deo comparatas reputari quasi nihilum.

§ II. — *Ostenditur philosophiam esse necessariam homini, ut est pars reipublicæ.*

« Dico secundo : Philosophia est necessaria homini ut est membrum reipublicæ, et aliis politica societate conjungitur. Ut conclusio probetur. Observandum est hominem dupliciter præcipue posse pertinere ad rempublicam : 1° quia ipsi præest, ut principes et magistratus; 2° quia illi utiliter servit, quod fit præcipue per jurisprudentiam, medicinam, militiam, et alias artes. Unde primo probabitur conclusio in communi de omnibus reipublicæ membris; 2° in particulari de iis qui præsunt reipublicæ; 3° de iis qui ipsi inserviunt.

« Probatur ergo conclusio, primo : Philosophiam esse necessariam omnibus reipublicæ membris. Quod est necessarium conservationi totius, est necessarium omnibus ejus partibus : nam partes conservantur in toto; sed philosophia est necessaria conservationi totius reipublicæ : ergo et singulis ejus membris. Probatur minor : Nam ab eodem res conservatur a quo producitur; ut patet in educatione puerorum a parentibus. Sed philosophia est genitrix et formatrix rerum publicarum : ergo est earum conservatrix. Probatur minor discurrendo per famosiores respublicas, quæ a philosophis vel institutæ vel informatæ fuerunt : nam respublica Judæorum fundata est per Moysem, quem constat fuisse insignem philosophum, ut refert Philo in ejus Vita; respublica Ægyptiorum præcipuum auctorem agnoscebat Mercurium Trismegistum, id est, ter magnum, eo quod esset simul rex, philosophus et sacerdos; respublica Chaldæorum et Persarum suas institutiones a Magis, id est, philosophis acceperat; Græci prius barbari et sylvestres, in societatem vocati sunt per Orpheum antiquum philosophum, qui idcirco dicitur feras amœnitate cantus demulsisse et congregasse, id est, barbaros homines in unam rempublicam suæ doctrinæ suavitate vocasse; Athenicasem rempublicam fundavit Solon, unus e septem primatibus Græciæ philosophis; Lycurgus vero Lacedæmonum rempublicam instituit; Roma sub Romulo agrestis pastorum congregatio solum fuit et asylum latronum ac sceleratorum, ut patet ex Tito Livio, sed a Numa Pompilio sapientissimo philosopho justæ reipublicæ formam accepit : et demum omnium rerumpublicarum origines volventi, semper occurret aliquis sapiens et philosophus, vel auctor, vel saltem reformator earum. Unde Socrates jure dixit : *Philosophi officium esse divina noscere, et humana regere.*

« Probatur conclusio, secundo : specialiter philosophiam esse necessariam his qui præ-

sunt reipublicæ, ut sunt principes et magistratus; tum auctoritate Scripturæ, in qua Sapientia dicit : *Per me reges regnant* (*Prov.* VIII, 15); et alibi : *Si delectamini in sedibus et sceptris, o reges, diligite sapientiam* (*Sap.* VI, 22); sapientiam illam, inquam, non solum, quæ consistit in timore Dei, sed etiam, ut postea subditur : *Quæ scit dispositionem orbis terrarum et virtutem elementorum; initium et consummationem et medietatem temporum; vicissitudinem, permutationes et commutationes temporum, anni cursus et dispositiones stellarum, vim ventorum* (*Sap.* VII, 17-19), et alia ejusmodi, de quibus agit philosophia; unde vetus effatum fuit, beatas fore respublicas, in quibus vel philosophi regnarent, vel reges philosopharentur. Tum etiam exemplis; sic enim Salomon ut bene regeret populum suum, unicam a Deo petiit sapientiam, id est, naturalem philosophiam, in qua eminebat, ut patet ex Scriptura (*III Reg.* III, 10 seq.); quam petitionem Deus ipse laudavit; sic Philippus Macedo, ut Alexandrum regno dignum efficeret, Aristoteli philosopho instruendum commisit : et ipse Philippus regnandi peritiam, in qua excelluit, sub Lyside Pythagoreo didicit, dum obses Thebis moraretur; sic apud Persas regum filii a Magis, id est, philosophis instruebantur, et regno potiti eorum consilio cuncta disponebant; sic demum optimi principes vel ipsi docti fuerunt, vel saltem doctorum consilio usi sunt : unde apud Sinenses soli litterati reipublicæ præsunt. Tum ipso naturæ exemplo, quæ ut notat D. Thomas op. *De erud princ.*, lib. I, c. 2, caput cæteris membris præficiens, ipsum novem sensibus, quatuor scilicet internis et quinque externis instruxit, cum alia membra unico, scilicet tactu, prædita sint; ut nos admoneret, eos qui præsunt corpori politico debere præ aliis abundare sapientia et rerum cognitione : imo secundum naturæ ordinem corpora reguntur ab intelligentiis, inter quas sublimiores sunt sapientiores. Tum demum ratione : nam sapientis est ordinare et disponere; ordo enim est opus sapientiæ. Sed ad principes et magistratus spectat ordinare, et disponere de populis. Ergo debent præ cæteris esse sapientes, et in cognitione rerum excellentes; imo ipsa politica, quæ est scientia regendi populos, philosophiæ pars est cum aliis connexa. Adde tandem argumentum quod ex Persis refert Plato; nam politica regnorum est quædam imitatio politicæ mundi : ergo sicut nullus pictor exactam imaginem formare potest, nisi respiciat ad ejus exemplar, ita quoque rectores reipublicæ, ut eam optime administrent, debent inspicere ipsum totius politicæ exemplar, scilicet ordinem rerum naturalium, quod fit per philosophiam.

« Probatur tertio conclusio, scilicet : Philosophiam esse necessariam his qui inserviunt reipublicæ, quod fit præcipue per jurisprudentiam, medicinam et militiam. In primis autem de medicina certum est, cum ipsa subalternetur philosophiæ naturali; unde, ut dici solet, ibi incipit medicus, ubi desinit physicus; et Aristoteles philosophiam ac medicinam sorores vocat, quod sibi mutuam opem præstent. Ergo sine philosophia imperfecta est medicina; ideoque magni medici fuerunt simul insignes philosophi, ut patet de Galeno, Averroe, Avicenna, et aliis; unde, ut ait Galenus, *si quis optimus medicus est, idem erit philosophus.* De jurisprudentia quoque idem constat, cum illa sit pars quædam moralis philosophiæ, a qua desumit sua principia et argumenta, quibus leges defendit; unde Alcidamas apud Aristotelem vocat philosophiam, *propugnaculum et munimen legum;* et Cicero, *Tuscul.* V, 7, eam vocat : *inventricem legum, magistram morum et disciplinæ, ducem vitæ, virtutis indagatricem, vitiorum expultricem;* et in libro *De claris oratoribus* refert Scævolam et alios juris scientia eximios, multum adjutos fuisse a dialectica. Adde quod philosophia est clavis omnium scientiarum : sed medicina et jurisprudentia sunt scientiæ : ergo est necessaria ad utramque.

« Quantum vero ad artem militarem, eam quoque egere ope philosophiæ probatur efficaciter, tum auctoritate Scripturæ dicentis : *Melior est sapientia quam vires* (*Sap.* VI, 1), ut indicaret robur militare sine sapientiæ regimine parum valere. Tum ratione : nam militia est corpori politico, quod manus sunt corpori naturali; philosophia vero est veluti oculus reipublicæ : unde sicut oculi sunt necessarii ad dirigendos manuum conatus, ita quoque philosophia ad dirigendos impetus militiæ. Ideoque scientia politica, quæ est pars philosophiæ moralis, imperat arti militari, cujus ductu destitutæ militaris fortitudo, perniciosa quædam feritas est, ut patet in barbaris illis nationibus, Hunnis, Vandalis, Gothis et Alanis, quæ armis quidem validæ, sed scientiarum cultura destitutæ, potius greges leonum et luporum omnia vastantium fuere, quam hominum exercitus. Hinc est quod antiqui finxerunt Palladem scientiarum præsidem sub titulo Bellonæ currum Martis moderari, eamque casside, clypeo et cuspide armarunt : quam etiam Macedones, communi cum Hercule vocabulo, Alcidem, id est, fortem et pugnacem nuncuparunt, ut docerent litteras quoque armis necessarias esse. Tum demum idem ostenditur exemplo præcipuorum bellatorum, qui litteras quoque coluerunt. Sic Hercules Græcorum fortissimus in philosophia excelluit; nam apud Atlantem Libyæ regem de astris et sphæra cœlesti philosophatus est; unde fabula ortum habuit, eum ab Atlantis humeris cœlum suscepisse : idem quoque apud Chironem herbarum vim, et naturalem philosophiam didicisse fertur. Sic Achilles, ut armis aptior esset, sub Chirone philosopho et Phœnice scientias didicit. Sic Alexander ante Aristotelis discipulus exstitit, quam orbis domitor. Sic pater ejus Philippus sub Lyside philosopho eruditus est. Sic Pyrrhus Epirotarum rex Cineæ philosophi consilio impense adjutus est in bellicis expeditionibus. Sic Epaminondas, Al-

cibiades, Scipio, Julius Cæsar, alii summi duces non minus litteris quam armis excelluerunt. Circa alias artes, ut agriculturam, nauticam, etc., brevitatis causa nihil dicimus; solum notasse sufficiat cum Cicerone, lib. I *De orat.*, c. 5, philosophiam artium omnium parentem ac procreatricem fuisse; nam earum origo semper in aliquem philosophum refunditur. Ergo ex his omnibus constat philosophiam esse homini, etiam politice sumpto, et ut est pars reipublicæ, necessariam; eamque esse rerum publicarum genitricem, conservatricem, et adjutricem.

« § III.—*Ostenditur philosophiam esse necessariam homini ut est fidelis.*

« Dico tertio : Philosophia necessaria est homini ut fideli, id est, ad conservandam et propagandam veram fidem ac religionem. Conclusio intelligenda est de fide considerata non ex parte principii, scilicet Dei, a quo infunditur (nam Deus potest infundere et conservare fidem sine ope philosophiæ; imo eam stabilivit ipsa philosophia et omni humana industria renitente, per viros ignaros, ut tantum opus soli divinæ virtuti tribueretur), sed de fide sumpta ex parte subjecti, scilicet hominis, qui debet ipsius conservationi et propagationi cooperari, etiam per media humana, ut sunt auctoritas principum, severitas legum, vis armorum, et alia ejusmodi : et hoc modo dicimus nihil magis necessarium esse fidei, quam philosophiam. « Probatur in primis conclusio auctoritate : 1° Quidem Scripturæ, quæ sæpe utitur naturalibus rationibus; ut D. Paulus probat existentiam Dei ex effectibus naturalibus, ut ex pluviis, ex ordine temporum fructiferorum, et aliis beneficiis naturalibus (*Act.* XIV et *Act.* XVII) ejus præsentiam in omnibus ostendit ex ipsius operatione, eo quod in ipso vivimus, movemur et sumus; et independentiam, eo quod omnia det omnibus Idem patet in lib. *Job* omni humanæ sapientiæ doctrinæ referto. In primis enim, ut notat Hieronymus, *Ad Paulinum : In eo Job omnes leges dialecticæ, propositione, assumptione, conclusione determinat.* Deinde physicam pene universam in medium adducit, ut meteororum generationes, pluviæ, grandinis, gelu, nivis, tonitru, fulguris; solis astrorumque naturam et conversiones, gemmarum et mineralium formationes, animantium industrias, etc. Metaphysicalia quoque non raro discutit agendo de angelis, de scientiis, de divinis attributis, de veritate, etc. Moralis vero nullibi copiosius traditur. *Psalmorum liber* philosophicis quoque abundat; nam in *psal.* XVIII, D. Thoma interprete, meteorologiam et fulminis formationem exprimit Propheta. In psal. CIII mire describit cœli ac mundi dispositionem, montium et vallium distinctionem, fontium origines, pluviarum utilitates, diei noctisque discrimina, æstatis et autumni fecunditatem, hiemis sterilitatem, quando Deus vivificum siderum influxum subtrahens, folia et fructus in pulverem, id est, materiam primam resolvit, veris calore iterum denuo resuscitanda. Frequens quoque mentio fit in aliis psalmis operum naturalium ut originis ventorum, nivis et grandinis formationis, subterranearum aquarum, quas propheta dracones vocat, et abyssos in thesauris Dei reconditas, etc. Ut non sine causa dixerit Deo : *Delectasti me in factura tua, et in operibus manuum tuarum exercebor.* (*Psal.* XCI, 5.) Idem quoque ostendi posset in aliis Scripturæ libris, præcipue in libris Moysis non mysteriis tantum, sed etiam naturali eruditione refertissimis; quorum doctrinam ideo sancti Patres dividunt in naturalem, moralem, et theologicam, ut Ambrosius, psal. XXXVI; Basilius, Præfatione ad *Proverbia*, Hieronymus, Præf. ad *Eccl.*, Augustinus, *Epist. ad Volusianum.* Unde Rupertus, lib. *De operibus Spiritus sancti*, ostendit omnes artes liberales ex Scriptura sacra erui posse. 2° Idem probatur auctoritate Patrum, qui sæpe inculcant utilitatem philosophiæ ad sacras Litteras et fidei defensionem; ut Clemens Alexandrinus, lib. I *Strom.*, ubi etiam id variis rationibus confirmat, et Augustinus, lib. III *contra Acad.*, cap. 18 : *Eruditio*, inquit, *artium liberalium, modesta sane atque succincta, et alacriores, et perseverantiores, et comptiores exhibet amatores amplectendæ veritatis, ut et ardentius appetant, et constantius insequantur, et inhæreant dulcius.* Unde idem sanctus Pater, lib. II *De Trinit.*, ait : *Non ero segnis ad inquirendam scientiam Dei, sive per Scripturam, sive per creaturam*; creaturæ enim, ut dicebat D. Antonius, sunt liber Dei, qui, ut doceret homines, duos edidit libros, unum per creationem, scilicet mundum, et alterum per revelationem, scilicet Scripturam sacram. Divus etiam Gregorius Nazianzenus, orat. 20, impense laudat philosophiam, et reprehendit eos qui pravo quodam judicio illam ut insidiosam et periculosam, ac procul a Deo avertentem, aspernantur.

« Probatur præterea exemplo sacrorum doctorum qui pene omnes in scientiis naturalibus excelluerunt. In primis antiquos patriarchas in naturalibus scientiis eruditissimos fuisse certum est. Nam ab Abrahamo Ægyptios philosophiam didicisse fertur; de Isaaco legitur in *Genesi* XXIV, 63, eum sub vesperam egressum fuisse ad meditandum in agro; id est, ut aliqui interpretantur, ad contemplanda sidera. Jacob vero dicitur habitasse in tabernaculis, quæ juxta Hebræos nihil aliud erant quam publica gymnasia; unde hunc locum vertit Onchelus : *Jacob erat vir integer et minister domus doctrinæ.* Job eximium sui sæculi philosophum fuisse constat, tum ex iis quæ supra retulimus, tum quia fertur publice scientias docuisse apud Themanetas, quod innuit Eliphas dicens : *Ecce docuisti multos.* (*Job* IV, 3.) Moysem quoque in philosophia insignem testatur Scriptura; nam *Actuum* VII, 22, dicitur : *Eruditus omni sapientia Ægyptiorum.* Et Philo in ejus Vita : *Moyses*, inquit, *post comparatas domesticorum scientias, doctissimos e Græcia, ingentibus præmiis advocatos, magistros ex-*

dixit. Josue vero non minus Moysis sapientiæ, quam imperii hæres creditur. Davidem philosophiæ peritum ostendimus ex ejus *Psalmis*, unde etiam vocatur in Scriptura *sapientissimus princeps*. (*II Reg.* XXIII, 8.) De Salomone res nota est. Daniel eruditus est in omni sapientia Chaldæorum; et reliqui prophetæ humanæ divinæque sapientiæ doctores apud Hebræos semper habiti sunt. De Patribus Ecclesiæ, ut de Augustino, Hieronymo, Clemente Alexandrino, Basilio, Chrysostomo, Gregorio Nazianzeno, etc., idem ostendere in promptu esset, nisi ex eorum scriptis, quantum etiam in sapientia humana versati fuerint, innotesceret. Unde Hieronymus in *Epist. ad Magn.* enumeratis pluribus Scripturæ doctoribus, subjungit : *Qui omnes in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in eis primum mirari debeas, utrum eruditionem sæculi, vel scientiam Scripturarum.* Nec soli Patres sæculari eruditione usi sunt, sed etiam ipse apostolus Paulus, qui ad Titum (I, 12), utitur Epimenidis versiculo, dicens : *Cretenses semper mendaces, malæ bestiæ*, etc. Et *I Cor.* XV, 33, verbis Menandri : *Corrumpunt bonos mores colloquia mala.* Et *Act.* XVII, 28, verbis Arati, *Ipsius*, scilicet Dei, *et genus sumus.* Unde concilium secundum Turonense suam decisionem ex Senecæ sententia confirmat, can. 15.

« Probatur demum variis rationibus : 1° quia per hoc facilius infideles eruditi trahuntur ad fidem; ut patuit tempore Origenis, qui cum doctissimus esset, infinitos philosophos traxit ad fidem, sicut refert Baronius tom. II *Annalium*. Unde sicut Paulus, ut omnes erudiret, Hebræis Hebræus, et omnibus omnia factus est (*I Cor.* IX, 22); ita quoque fidelis ut eruditos pertrahat ad fidem, eruditus quoque esse debet. 2° Quia sine philosophia, fallaciæ et sophismata hæreticorum detegi vix possunt : ergo cum frequentes sint disputationes fidelium cum hæreticis, necesse est ut doctor fidelis in subtilitatibus philosophiæ versatus sit. 3° Quia sacra doctrina jucundior est, quando humana sapientia exornatur. His tribus rationibus utitur Clemens Alexandrinus, lib. I *Strom.* 4° Idem probatur : nam theologia ad fidei conservationem necessaria est, ut ostenditur I part., quæst. 1, art. 1. Sed philosophia est dispositio necessaria ad theologiam : ergo etiam ad fidem. Unde *Prov.* IX, 3, de sapientia divina dicitur : *Misit ancillas suas, ut vocarent ad arcem*, id est, humanas scientias, quibus utitur ut domina suis ancillis. 5° Idem suadetur ex discrimine quod est inter veram religionem et sectas erroneas; cum enim veritas veritatis amica sit, vera religio fovetur et magis confirmatur ex cognitione veritatum naturalium : econtra vero, errores deteguntur ex tali cognitione; et ideo in falsis religionibus ignari quidem sunt pertinaciores, docti autem vix illis nisi specie tenus adhærent; nam nulla falsa religio est, in qua plurima contra lumen naturale non tradantur, quorum falsitas detecta per philosophiam reddit ejusmodi religiones contemptibiles. Unde Socrates gentilium deos deridebat, et hac de causa tanquam contemptæ religionis reus ab Areopago ad cicutam damnatus est. Platoni mens eadem fuit, quamvis metu mortis eam parcius exprimeret, dicens in lib. *De republ.*, his vanitatibus adhærendum esse non ut veris, sed ut patriæ consuetudinibus. Aristoteles cum idem sentiret, spontanea fuga legum severitati se subtraxit. Cato deridens superstitiones veteris Romæ dicebat, ut refert Cic. lib. II *De divin.*, se mirari quomodo ministri harum vanitatum sibi obvii mutuum risum continerent. Magi Persarum, cum Xerxes in Græciam transfretasset, Græcorum templa comburi jusserunt, quæ illusorie vocabant fictitios divinitatis carceres; cum Dei mens simplex, pura et libera nullis locorum angustiis claudi posset. Sub Numa Pompilio Romani nulla idola colebant, quia ipse per philosophiam cognoscebat Deum esse mentem ingenitam, oculis mortalium minime subjectam, cui proinde simulacris repræsentari non congruebat. Averroes Arabs, Avicenna et Algazel postquam in philosophicis illuminati fuerunt, legem Mahometis despexerunt, ut ostendit Javellus secunda parte *Phil. Christ.*, tract. 5 circa finem; et Aristoteli magis credebant quam Mahometi, quamvis inter Mahometanos viventes patrios ritus servarent. Apud Sinenses, ut refert P. Trigault, solus populus idola colit, docti unum Deum cœli terræque Dominum agnoscunt. Econtra vero fides catholica in viris doctissimis firmissima est, ut patet de DD. Augustino, Hieronymo, Thoma, etc. Imo illæ nationes diutius eam retinuerunt, in quibus litteræ magis vigent, ut patet in Hispanis, in Italis, et Gallis, et Germanis, ut notat Sotto, ubi, relicta scholastica, sermonis venustati se totos dedere, in infinitas errorum sectas prolapsi sunt; nec aliud nuperis hæresibus nisi ignorantia præteriti sæculi januam aperuit : unde non immerito Augustinus ait : *Eruditio artium et alacriores, et perseverantiores, et comptiores exhibet amatores amplectendæ veritatis.* 6° Ex ipsa hominis conditione idem suadetur; nam homo naturaliter procedit a sensibilibus ad intelligibilia, a creaturis ad Creatorem, ut patet ex Apostolo. Cum igitur gratia non destruat naturam, sed eam supponat, ita quoque lumen fidei non destruit lumen naturale philosophiæ, sed magis ipsum supponit ut præambulum et dispositionem. Unde Clemens Alexandrinus vocat philosophiam, *catechismum ad fidem*, et Theodoretus, *traditionem disponentem ad suscipiendam doctrinam fidei.* Et confirmatur magis hæc ratio : sic enim se habet lumen fidei ad lumen naturale, sicut gratia ad naturam : sed ea quæ perficiunt bonum naturæ, ut virtutes acquisitæ et bona indoles, non destruunt, sed adjuvant bonum gratiæ : ergo etiam philosophia, quæ perficit lumen naturale rationis, juvat ad ipsam fidem : et ideo nationes magis eruditæ facilius suscipiunt fidem, eamque magis retinent, quam nationes incultæ et ignaræ; ut experientia compertum est in Sinensibus et Ja-

ponibus eruditis, et Americanis stupidis. 7° Probatur ex usu Ecclesiæ, quæ suam doctrinam de exsistentia Dei, de ejus providentia, de immortalitate animæ, de angelis, de virtutibus sectandis, de vitiis fugiendis, philosophicis demonstrationibus probat et præcipit professoribus scientiarum, ut idem faciant. Imo mysteria convenientiis ex philosophia depromptis illustrat, explicat, ut patet in catechismo Tridentino, in lib. D. Augustini *De Trinit.*, et aliis sacræ doctrinæ libris. Eadem Ecclesia universitates, veluti sacræ veritatis propugnacula, instituit, ut in eis humanæ divinæque scientiæ studia vigerent; et D. Thomam miris encomiis prosequitur, eo quod philosophiam cum fide conjunxerit. Novit enim prudens mater, fidem satellitio rationum stipatam efficacius se hominum mentibus insinuare, altius inhærere, et fortius erroribus resistere. 8° Demum idem demonstratur ex officio doctoris fidelis, a quo Scriptura tria exigit : primo, ut sit paratus ad reddendam fidei suæ rationem omni petenti a se (*I Petr.* III, 15); secundo, ut potens sit exhortari in doctrina sana (*Tit.* I, 9); tertio, eos, qui contradicunt, arguere. (*Ibid.*) Sed ad hæc præstanda necessaria est philosophia : ergo philosophia est necessaria homini fideli. Probatur minor. Et quidem quantum ad primum munus : nam tripliciter possumus reddere fidei rationem, scilicet, demonstrando ea quæ sunt præambula ad fidem, ut exsistentiam, unitatem et providentiam Dei; ostendendo ipsa mysteria, ut Trinitatem, Incarnationem et Redemptionem, non esse repugnantia, sed magis conformia lumini naturali; solvendo argumenta, quæ fiunt contra possibilitatem horum mysteriorum. Sed hæc tria pertinent ad philosophiam, quæ suppeditat rationes naturales, convenientias et solutiones : ergo. Quantum etiam ad secundum munus, scilicet ad exhortandum, valet philosophia; loquitur enim Apostolus de exhortatione doctrinali, quæ fit non quidem per tropos rhetoricos, expressiones patheticas, sicut poetica et rhetorica; sed per vim rationum et argumentationum, quibus veritas persuadetur; ad philosophiam vero pertinet tradere modum ratiocinandi. Quantum demum ad tertium munus valet philosophia, scilicet ad arguendum adversarios fidei, quod fit, vel eos impugnando, vel sophismata eorum solvendo : utrumque enim pertinet ad philosophiam, et rationes in formam syllogisticam, ut efficaciores sint ordinare, et sophismatum versutias detegere. Unde Hieronymus super *Ezechielem*, ait : *Quidquid in sæculo perversorum dogmatum est, quidquid ad terrenam sapientiam pertinet, et putatur esse robustum, hoc dialectica arte subvertitur, et instar incendii in cineres favillasque dissolvitur.* Quod sancti viri dictum comprobat experientia; nam hæreticorum rationes, sub verborum et eloquentiæ fuco robustæ quidem ad persuadendum efficaces videntur; sed ad philosophiæ formam reductæ, vitro fragiliores et paleis debiliores deprehenduntur. Tunc enim apparet defectus qui sub verborum veste tegebatur : nam, ut inquit Augustinus, *quod ornate dicitur, vere dici putatur.* Inde ortum habuit capitale odium, quo hæretici abhorrent scholasticam theologiam, et ex sacris doctoribus præcipue D. Thomam, qui doctrinam fidei artificio philosophico ita disposuit, ut jam sit *terribilis ut acies castrorum ordinata.* (*Cant.* VI, 3.) Unde sacrilega vox cujusdam hæretici : Tolle Thomam, et dissipabo Ecclesiam.

« Objicies primo : Apostoli primique fidei prædicatores sine ulla philosophia de orbe et de ipsis philosophis gloriose triumpharunt, omniaque fidelis doctoris munia impleverunt : ergo philosophia non est necessaria doctori fideli. Secundo, D. Paulus admonet fideles, ut caveant a philosophia, tanquam a seductrice (*Col.* II, 8) : ergo non est utilis, sed noxia Christianis. Tertio, sancti Patres frequenter exagitant philosophiam, ut simplicium deceptricem, fallaciarum artificem, hæreseon nutricem, etc. Ergo idem quod supra.

« Respondeo ad primum, apostolos loco argumentorum ad convincendam humanam philosophiam habuisse miracula, sicut et videmus inter sanctos, eos quidem qui scientiæ dono excelluerunt rara fecisse miracula, ut patet de Augustino, Hieronymo, Gregorio Nazianzeno, etc. Nam illis ad propagandam fidem sufficiebat scientia infusa et acquisita : econtra vero qui non ita in scientia excellebant, habuere ad confirmandam fidem donum miraculorum. Conveniens autem fuit ut notat D. Thomas, op. 70, quæst. 2, art. 3, ut primitiva apostolorum prædicatio esset in infirmitate et simplicitate, ut conversio mundi soli divinæ virtuti tribueretur. Attamen postea sapientia humana et sæcularis potentia per paupertatem Christi et stultitiam crucis domitæ ac depuratæ, fidei victrici utilissime modo inserviunt; sicut in bello qui prius erant inimici, postea victi fiunt utiles servi, et arma hostibus erepta sunt victoribus utilia : cujus rei figura fuit cum David giganti Goliath simplicibus armis, id est, funda et lapidibus prostrato, proprium gladium eripuit, quo caput ei detruncaret, et prælia Domini præliaretur. Addi potest etiam apostolis collatum fuisse divinitus de scientiis humanis quantum exigebat prædicationis ministerium : *Quidquid enim aliis exercitatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggerebat*, ut inquit Hieronymus ad Paulinum.

« Ad secundum, respondeo D. Paulum loqui non de qualicunque, sed ut ipse se explicat, de inani philosophia, id est, quæ erroribus fidei contrariis corrupta erat, qualis fuit Epicureorum et Cynicorum : et tamen isti errores non erant aliquid pertinens ad philosophiam, sed quidam abusus philosophiæ procedens ex defectu rationis, ut ait D. Thomas, loco citato.

« Respondeo ad tertium, quod philosophia considerari potest in triplici statu : 1° ut inimica fidei; 2° ut præsumptuosa mysteriorum fidei arbitra; 3° ut humiliter captivata in obsequium fidei. Primum statum habuit olim in philosophis gentilibus, qui abute-

bantur rationibus philosophicis ad impugnandam fidem. Secundum statum habet in quibusdam hæreticis, qui volunt metiri per rationem ea quæ sunt fidei. Tertium vero statum habet in doctoribus catholicis, qui utuntur philosophia non ut arbitra, sed ut pedisequa fidei. Quidquid ergo invenitur in Patribus contra philosophiam, procedit de illa sumpta, vel ut erat in gentilibus philosophis oppugnatrix fidei, vel ut in hæreticis est fabricatrix fallaciarum, et superba mysteriorum arbitra. Cæterum, ut in catholicis doctoribus humiliter captivatur in obsequium fidei, Patres eam laudant, ut patet ex dictis, solique hæretici eam timent et vituperant, sicut lupi canes. Per quod etiam refutantur calumniæ Jansenii quas, quo animo, ipse viderit, accumulat contra philosophiam et doctores scholasticos tom. II, lib. *Proœm.* Non enim philosophia peperit hæreses, nec astutias illas, quibus præcepta Dei eluduntur, sed humana superbia, vel malitia abutens philosophia. Quid autem tam sanctum et tam utile, quo malitia hominis non possit abuti? Hæretici abutuntur sacris Scripturis, et tamen sanctissimæ sunt. Illæ strigosæ, spinosæ, inanes et minime necessariæ quæstiones, quas ipse dicit philosophiam invexisse in doctrinam fidei, sunt veluti luxuriantes hujus utilissimæ arboris rami, qui si minus fructuosi deprehendantur, sapienter resecandi sunt, ipsa tamen arbor servanda, et non propterea eradicanda. Cæterum quantum expediat in discutienda fidei doctrina sapientiam scholasticam adhibere, ipse Jansenius magnum omnibus documentum est, qui a via scholasticorum recedendo, in quanta præcipitia corruerit, quis non videt? »

CCXLIII.

Ignorance du XVIIIe siècle sur la scolastique.

Voici l'article de l'*Encyclopédie* sur la scolastique :

« La philosophie qu'on appelle scolastique a régné depuis le commencement du XIe au XIIe siècle jusqu'à la renaissance des lettres. Ce mot n'est pas aussi barbare que la chose... L'esprit de l'institution se soutint un peu mieux dans quelques maisons religieuses, où les nobles continuèrent d'envoyer leurs enfants pour y prendre les leçons qu'on donnait aux novices ; ce fut dans ces réduits obscurs que se conserva l'étincelle du feu sacré depuis le VIIIe siècle jusqu'au XIIe ou .r que le titre d'*écolâtres* ou de *scolastiques*, qui avait été particulier à de méchants professeurs de philosophie et de belles-lettres, devint propre à de plus méchants professeurs de théologie.

« La première origine de la théologie scolastique est très- incertaine : les uns la font remonter à Augustin dans l'Occident, et à Jean Damascène dans l'Orient; d'autres au temps où la philosophie d'Aristote s'introduisit dans les écoles, sous la forme sèche et décharnée que lui avaient donnée les Arabes et que les théologiens adoptèrent; quelques-uns au siècle de Roscelin et d'Anselme, auxquels succédèrent dans la même carrière, Abélard et Gilbert en France, et Otton de Frisingue en Allemagne; quoi qu'il en soit, il est démontré que la scolastique était antérieure au livre des *Sentences*, et que Pierre Lombard trouva la doctrine chrétienne défigurée par l'application de l'art sophistique de la dialectique aux dogmes de l'Eglise; on aperçoit des vestiges de la scolastique, avant qu'on ne connût l'arabico-péripatétrine ; *ce n'est donc point de ce côté que cette espèce de peste est venue...*

« Il résulte de ce qui précède que cette méthode détestable d'enseigner et d'étudier infecta toutes les sciences et toutes les contrées ; qu'elle donna naissance à une infinité d'opinions ou puériles ou dangereuses ; qu'elle dégrada la philosophie; qu'elle introduisit le scepticisme par la facilité qu'on avait de défendre le mensonge, d'obscurcir la vérité et de discuter sur une même question pour et contre ; qu'elle introduisit l'athéisme spéculatif et pratique; qu'elle ébranla les principes de la morale; qu'elle ruina la véritable éloquence; qu'elle éloigna les meilleurs esprits des bonnes études; qu'elle donna lieu à l'aristotélisme qui dura tant, et qu'on eut tant de peine à détruire; qu'elle exposa ceux qui avaient quelque teinture des bonnes doctrines aux accusations les plus graves et aux persécutions les plus opiniâtres; qu'elle encouragea à l'astrologie judiciaire; qu'elle éloigna de la véritable intelligence des opinions et des sentiments d'Aristote; que leur logique n'est qu'une sophistique puérile; leur physique un tissu d'impertinences; leur métaphysique un galimatias inintelligible; leur théologie naturelle ou révélée, leur morale, leur jurisprudence, leur politique, un fatras d'idées bonnes ou mauvaises; en un mot, que cette philosophie a été une des plus grandes plaies de l'esprit humain; qui croirait qu'aujourd'hui même on n'en est pas encore bien guéri? Qu'est-ce que la théologie qu'on dicte sur les bancs? Qu'est-ce que la philosophie qu'on apprend dans les colléges? La morale, cette partie à laquelle les philosophes anciens se sont particulièrement adonnés, y est absolument oubliée. Demandez à un jeune homme qui a fait son cours, qu'est-ce que la matière subtile? il vous répondra; mais ne lui demandez pas ce que c'est que la vérité, il n'en sait rien. » (*Encyclopédie*, art. *Scolastique.*)

CCXLIV.

Ame! Ce mot et l'idée qu'il exprime n'avaient pas dans le système scolastique la haute valeur métaphysique que leur donne la philosophie moderne. Il est possible que cette proposition qui est pour nous la généralisation exacte d'une multitude de faits incontestables paraisse un paradoxe aux esprits prévenus. Il importe donc de l'éclaircir et de la prouver. Avant de rechercher quelles étaient au moyen âge les diverses théories sur la nature de l'âme, il est nécessaire de bien déterminer la place

qu'elles occupaient dans l'ensemble de la métaphysique.

On peut dire d'une façon générale que depuis Descartes la science de l'âme est considérée comme le fondement de la philosophie. Nous ne voulons pas préconiser ici, qu'on nous entende bien, la méthode exposée par l'école écossaise et par M. Jouffroy, sous le titre de méthode psychologique. A notre avis, c'est une grande erreur, et une erreur qui a le tort le plus grave de tous, celui d'aboutir à l'impuissance, que de calquer la philosophie sur la physique, et, en conséquence, de prétendre les construire par le même procédé intellectuel. Nous accordons à M. Jouffroy et à ses maîtres, que toute substance extérieure nous est inconnue en elle-même, et qu'on ne peut, lorsqu'il s'agit de l'étudier, que constater les phénomènes visibles, représenter leurs rapports constants ou leurs lois par une formule générale qui sert de règle à la prévision humaine et se livrer à quelques inductions sur le nombre et la nature des agents qui les produisent. Nous accordons également que dans le monde interne, il y a des faits qui tombent sous la perception d'une faculté particulière, et que ces faits, visibles à la conscience, sont parfaitement susceptibles d'être caractérisés et classés. Seulement nous ajoutons que cette étude de classification ne mène à aucun résultat scientifique certain, et ne nous laisse parvenir qu'à des *probabilités* sur la nature de l'âme et de ses facultés. Avec votre méthode d'observation, qui porte sur les faits, vous arriverez à les décrire avec exactitude, à les distinguer avec finesse, à les caractériser avec rigueur; soit, vous énoncerez même leurs rapports, je le concède. Mais en vertu de quel privilége connaîtriez-vous mieux le nombre des facultés de l'âme que celui des agents de la nature? Au nom de quelle logique vous serait-il plus facile de saisir, par votre procédé, la substance intérieure que les substances matérielles? Or, avec l'induction appuyée sur les faits physiques, vous ne connaissez d'une façon certaine, ni les agents qui les produisent, ni l'essence ou la nature des corps; encore une fois, vous en êtes réduits sur ces questions à de pures probabilités, à des hypothèses. Maintenant, concluez!

La vérité est que la *conscience* ne peut être comparée, dans la stricte rigueur des termes, à un sens intérieur. Non-seulement l'objet de la conscience et des sens diffère, mais encore la fonction de ces deux moyens de connaître. Les sens perçoivent des phénomènes, seulement des phénomènes; la conscience saisit immédiatement et d'intuition, avec les phénomènes de l'âme, la substance qui les contient et les produit. Qui ne se sent *être*, *être* à titre de substance? Qui ne voit qu'en face de ce sentiment intime et immédiat connaissable il est étrange, je ne veux pas dire ridicule, de supposer que le *moi* ne s'affirme lui-même qu'à la suite d'un raisonnement? Vous figurez-vous l'état impossible d'une âme en peine qui se demande si elle est séparée en quelque sorte de sa propre existence, et ne la trouve après une poursuite ardente, qu'au détour d'un syllogisme en barbara? Nous restons dans la réalité des faits: je ne suis pas contraint de courir, de démonstration en démonstration, après moi-même; je sais que je suis, non parce que je raisonne, mais parce que je me vois d'intuition, parce que j'ai conscience, et qu'avoir conscience c'est savoir qu'on est dans un certain état. De telle sorte qu'en nous la conscience de nos états ou de nos phénomènes, et celle de notre être substantiel ne peuvent pas même être conçues comme séparées. C'est le même regard intérieur en moi qui perçoit et l'acte que je produis et *moi* qui le produis, et le rapport intime, l'effort, le *nisus* en vertu duquel cet acte est produit par moi. Vous prétendez que les phénomènes psychologiques seuls nous sont perceptibles et que notre substance reste invisible en elle-même. Mais alors comment se distingueraient les phénomènes psychologiques des phénomènes physiques? Quelle limite entre les uns et les autres? Qu'est-ce qui caractérise un fait de conscience à nos yeux, sinon cette particularité qu'il se passe en nous-mêmes et que nous ne pouvons que nous le rapporter? Supprimez l'idée du *moi*, du *sujet* qui palpite pour ainsi dire sous les faits psychologiques de l'âme substantielle, ou comme disait Kant, de l'âme conçue à titre de *noumène*: l'idée même de ces faits s'évanouit, parce qu'ils se confondent avec tous les autres phénomènes dont nous sommes les témoins.

On le voit, les objections de M. Leroux contre la méthode de M. Jouffroy ne nous semblent pas dénuées toutes de fondement. Mais si cette méthode est fausse, étroite, stérile, il n'en est pas de même de la vraie méthode psychologique dont elle n'est qu'une application étroite et malheureuse. L'âme voit son être, elle ne peut avoir conscience d'elle-même sans que sa substance intime ne lui apparaisse: *apparent intus*. Et comme toute autre substance lui est dérobée, il s'ensuit que c'est l'idée de son être propre qui lui fournit l'idée d'être, et qu'elle part de sa substance pour concevoir la substance en général.

C'est cette vérité capitale que Descartes exprime dans son fameux enthymème: Je pense, donc je suis. Ce grand homme, qui avait avant tout le génie du bon sens, ne croyait pas assurément qu'il lui fût nécessaire d'argumenter pour se prouver sa propre existence. Cette affirmation de lui-même par lui-même, il n'en faisait pas la conclusion logique d'une idée antérieure, mais la prémisse féconde, universelle de toute science et de toute doctrine. Elle était ce *quid inconcussum*, ce point fixe dans les espaces de l'esprit qui lui suffisait pour déplacer le monde, du moins le monde de la pensée. Encore une fois quel est donc le sens du *Cogito, ergo sum*? Cette grande formule a été généralement mal entendue parce qu'on a oublié le sens spécial de *cogito* dans la

langue cartésienne. Je pense! cela ne veut pas dire seulement j'ai une idée, je crée une idée; Descartes est explicite à cet égard: sentir, vouloir sont aussi penser, à ses yeux. Penser, c'est pour l'âme effectuer un acte quelconque dont elle a conscience (324). Lorsque Descartes établissait un rapport entre sa *pensée* et son *être*, il entendait en établir un entre la conscience qu'il avait de cet être, et cet être lui-même; en d'autres termes, il voulait dire que l'être doit s'étudier dans la conscience et par la conscience. Nous apprécierons bientôt ce qu'il y avait d'original et de puissant dans cette idée, et comment elle devait enfanter une révolution immense et radicale dans la pensée humaine.

A partir de Descartes, sa grande formule semble dominer et diriger tous les efforts des métaphysiciens. On ne s'en sert pas toujours avec un bonheur égal, mais on ne l'oublie jamais complétement, et c'est sa secrète influence qui donne à toutes les théories une certaine physionomie particulière et comme des traits imméconnaissables de parenté. Il n'y a pas jusqu'aux systèmes sensualistes qui, malgré leur réaction excessive contre la plupart des dogmes du cartésianisme, n'adoptent celui-là et peut-être ne s'y montrent plus fidèles que Descartes lui-même.

Locke et Condillac se trompent sur la nature de la pensée et sur celle de l'être; mais ils font dépendre celle-ci de celle-là, mais ils veulent lire la nature de toute substance dans le monde interne que nous dévoile la conscience. Il en est de même à plus forte raison et de l'école écossaise et de l'école de Kant. En France, les sectateurs des Ecossais et les disciples de M. Cousin se placent encore au même point de vue que Descartes; et il n'y a pas jusqu'à l'école ultra-traditionaliste, qui ne se propose de surbordonner toute autre explication à celle de la pensée humaine.

On pourrait même ajouter, que chaque école a dû ses succès à ce qu'elle entrait plus résolument que les précédentes dans la méthode psychologique, et ses revers à ce qu'elle n'y pénétrait pas néanmoins d'une manière assez intime.

Quoi qu'il en soit, ce qui ne saurait se nier, c'est que cette méthode est essentiellement opposée à celle qui a prévalu dans l'antiquité et au moyen âge.

C'est Aristote qui a résumé la philosophie antique sur la question capitale de l'*être*. Or, comment procède-t-il lorsqu'il veut en donner une théorie complète, systématique? Il déclare que le premier être que nous saisissons, celui dont l'idée conduit à toutes les autres, c'est l'être composé, ou l'être matériel. Et cette opinion est tellement fondamentale, tellement explicite dans tout son système, que la plupart des docteurs du moyen âge, malgré leurs tendances spiritualistes, l'admirent comme un dogme incontestable de la raison humaine.

Tout s'explique dans la doctrine péripatéticienne, si l'on fait attention à ce point de départ qu'elle adopte; que si l'on néglige d'en tenir compte, les détails du système restent, l'ensemble devient inintelligible.

En effet, que perçoivent nos sens dans ce qui nous environne? Une incessante transformation; ce qui était dans un lieu déterminé se déplace; ce qui était lent devient rapide; ce qui était d'une couleur en revêt une autre, ce qui occupait une certaine étendue augmente ou diminue sa grandeur; ce qui était liquide se solidifie, ou les solides voient leurs parties se désagréger, et tout ce mouvement qui ne s'arrête jamais, ce va-et-vient éternel des choses et des qualités, ce grand roulis des phénomènes qui passent et repassent comme les vagues de l'Océan, avaient singulièrement frappé l'imagination des anciens. Tout passe et tout s'écoule: ce mouvement, c'est tout l'univers, disait une école (325), que Platon réfute dans le *Théétète* et dans le *Philèbe*. Cependant il avait fallu pénétrer à travers ce tourbillon d'êtres et de phénomènes jusqu'à quelque chose d'immuable pour que la raison ne s'y perdît pas, et qu'elle pût se prendre dans ce flux et reflux éternels, à des éléments stables, à des principes certains. Socrate l'avait bien remarqué, et sa gloire fut d'enseigner aux hommes qu'ils devaient s'attacher à saisir ce *quid* permanent, qui se trouve dans chaque substance, la détermine et permet de la fixer et de la nommer. C'est par cette observation sans cesse renouvelée et sans cesse appliquée dans ses entretiens qu'il répond aux sophistes, en se plaçant sur leur propre terrain, et qu'il les réfute en paraissant les imiter. Platon suivit d'abord son maître, mais il alla plus loin que lui; tandis que la sagesse un peu timide de Socrate n'avait créé qu'une logique, il créa l'ontologie qu'elle recèle; et, comme on le verra, bien que cette ontologie soit loin d'être très-précise, elle rend compte néanmoins de la fameuse *théorie* des *idées*, et même les obscurités qui règnent encore dans celle-ci, ne viennent guère que des ombres de celle-là.

On comprend sans peine à quel point en était restée la métaphysique avant Socrate et Platon. Au-dessous des phénomènes, on admettait un principe, une réalité qui passe par chacun d'eux, parce qu'elle ne se confond avec aucun: réalité dès lors indifférente à toute modification spéciale ou indéterminée. Et c'est en ce sens que dans son

(324) *Voir* la IVe partie du *Discours sur la méthode* et les 2e et 3e *Méditations*.

(325) Cette école a été regardée par les historiens modernes comme une école purement et simplement sensualiste. Et certes, elle se rapproche par quelques-unes de ces conclusions importantes des données fondamentales du système de Condillac. Néanmoins, entre la théorie de Condillac et celle de Protagoras, il y a des différences radicales, et dont nous regrettons beaucoup que M. Cousin n'ait pas tenu compte. L'histoire explique surtout les *différences*, quand elle comprend qu'elle est avant tout la théorie du progrès.

admirable exposé de l'histoire de la métaphysique jusqu'à lui, Aristote a dit que les premiers philosophes n'admettaient au sein des choses d'autre élément que la matière.

Platon comprit fort bien que des êtres purement *matériels* (bien entendu, nous prenons ce mot dans son sens antique) seraient indéfinissables et ne pourraient être pensés. Ce qui est déterminé est seul intelligible, donc il y a dans toute chose un élément majeur qui est le principe de son intelligibilité et de sa détermination, principe immobile en soi et irréductible à tout autre principe, qui ne donne pas seulement la spécification à l'être, mais la fécondité et la force. Seulement, qu'est-ce que ce principe, qu'est-ce que cet élément considéré en lui-même ? Platon le considère comme étranger à la substance qui ne fait que le participer d'une manière indirecte.......

CCXLV.

Note sur la distinction des méthodes de vérification et des méthodes de découvertes, et sur la manière dont elle a été entendue par M. Buchez.

Nous nous sommes appuyé dans le chapitre III de notre Préface, sur une distinction fondamentale entre le procédé de *découverte* et le procédé de vérification dans les sciences. Cette distinction est très-simple en elle-même, elle n'en est pas moins d'une admirable fécondité; je ne pense pas que depuis la fameuse distinction de l'auteur du *Novum organum* entre l'*induction illettrée* et l'*induction lettrée*, il se soit produit une théorie plus heureuse dans la logique. C'est à M. Buchez qu'elle la doit. Ce puissant élaborateur d'idées nouvelles l'a souvent présentée. Nous allons citer ses propres paroles; puis nous indiquerons en quel sens nous proposons de modifier sa doctrine.

Dans son *Traité de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*, M. Buchez, amené à parler de l'*expérience*, essaye de faire voir que cette méthode, si importante qu'elle soit, comme procédé de vérification, ne se suffit pas à elle-même. Il s'exprime ainsi :

« Ces deux moyens sont en quelque sorte des corollaires de l'analyse appliquée aux sciences naturelles; ils en sont les instruments nécessaires. On entend par *observation* tantôt l'acte en vertu duquel l'attention est dirigée sur un sujet, et tantôt le résultat de cet acte ; on entend par *expérience* l'observation active, c'est-à-dire, cette attention qui ne se borne pas à regarder les phénomènes passer, mais qui, allant au-devant d'eux, va les provoquer, et, pour ainsi dire, les tourmenter de diverses manières, afin de les mieux reconnaître. Ces deux moyens sont préconisés comme des méthodes par excellence par la plupart des savants de nos jours. Toute la faveur dont a joui autrefois l'analyse de Condillac, a été reportée sur ces deux procédés. Jamais moyens logiques ne furent autant et si exclusivement prônés. Enfin, on en a fait tant de bruit, on leur a fait honneur de tant de choses, on s'est si généralement et si sincèrement félicité sur l'infaillibilité de ces instruments physiques, que le public, étranger à la science, s'est pris à y croire, et que les professeurs de philosophie eux-mêmes ont été entraînés. M. Cousin et ses élèves se sont fait gloire d'en avoir introduit l'usage en psychologie. En un mot, à entendre tout ce que l'on dit de ces procédés, il semblerait que l'observation et l'expérience ont été inventées dans ce siècle. Il ne faut pas cependant faire un effort considérable de mémoire pour se rappeler que l'on a observé de tout temps, dans les sciences et dans la psychologie, et même pour se rappeler que les grandes observations et les grandes expériences étaient faites avant que nous ne fussions nés.

« L'expérience et l'observation, comme l'analyse, ne sont rien de plus que des méthodes secondaires, dont l'usage est subordonné à celui d'une méthode supérieure dont il n'a pas été question encore, et que nous exposerons dans la seconde partie de notre Traité de logique; nous voulons parler de la méthode d'invention. En un mot, pour exposer rigoureusement quelles sont les propriétés de l'expérience et de l'observation, ainsi que l'analyse, il suffit de dire que ce sont seulement des moyens de vérification.

« Lorsqu'on les emploie à ce dernier usage, ils sont parfaits, c'est-à-dire, pleins de fécondité; lorsque, au contraire, on veut s'en servir comme de méthodes premières et suffisantes par elles seules à tout obtenir, il en résulte une stérilité complète. L'abus et l'usage exclusif de ces moyens ont eu dans les temps modernes, des résultats aussi fâcheux que ceux produits, dans une époque antérieure, par l'abus et l'usage exclusif du syllogisme. Ainsi, maintenant le terrain de certaines sciences est encombré d'observations, d'expériences de toutes sortes; c'est une espèce de chaos où les faits abondent, et où les conclusions manquent, et sont, le plus souvent, impossibles, car les contradictions y sont presque aussi nombreuses que les faits, et ne permettent guère d'affirmer avec assurance quelque chose.

« Si la science était condamnée à ne se servir toujours que de l'expérience et de l'observation, jamais elle ne sortirait de cet excès de confusion; elle en serait accablée.

« Il est facile de montrer pourquoi l'emploi exclusif de l'expérience et de l'observation a ces résultats fâcheux, et, loin de les détruire, ne peut que les accroître.

« D'abord, il faut remarquer que ces procédés ne sont point des méthodes premières. En effet, on ne voit quelque chose que lorsque l'on regarde, que lorsque l'on est attentif : on n'est attentif et l'on ne regarde que lorsque l'on a un motif pour regarder et pour faire attention. Ainsi, avant d'observer, il faut posséder un motif qui nous porte à observer : à plus forte raison, lorsqu'il s'agit d'expérience, c'est-à-dire, lorsque l'on procède activement pour interro-

ger la nature, il faut posséder un motif qui nous porte à expérimenter. Cela est si conforme à la vérité, que l'on peut affirmer d'une manière générale, que l'homme ne voit rien au delà de ce dont il est averti. Il est exactement vrai que les choses sont aperçues par nous, seulement lorsqu'il nous a été dit que nous devions les apercevoir. S'il en était autrement, il ne serait pas possible d'expliquer comment, pendant des milliers d'années, nos ancêtres n'ont pas vu mille causes et mille effets qui, aujourd'hui, n'échappent pas aux yeux les plus vulgaires; comment nous-mêmes, chaque jour, nous pouvons découvrir quelque chose de nouveau; comment, en un mot, nous ignorons tant de choses que nos enfants connaîtront, etc. Nos ancêtres n'ont pas vu ce que nous voyons, et nous-mêmes nous ne voyons pas ce que nos enfants verront, parce que nous n'avons pas les mêmes motifs d'observation et d'expérience que nos enfants et nos ancêtres.

« Or, ceux qui proclament l'expérience et l'observation comme méthodes exclusives, ne sont pas, à cause de cela, dépourvus de motifs scientifiques, mais ils ignorent seulement qu'ils en possèdent; ils ne savent pas quels sont ceux qui les guident : la plupart du temps même, ils se meuvent sous l'influence de plusieurs motifs scientifiques contradictoires, mais sans le savoir. Ils agissent donc en aveugles; ils vont ramassant et collectant toute espèce de choses, et forment en définitive un amas confus de faits disparates, au milieu desquels ils ne peuvent se retrouver.

« N'y eût-il point même dans l'esprit des savants, et à leur insu, diversité de motifs scientifiques, l'emploi exclusif de l'expérience et de l'observation n'en produirait pas moins des contradictions indestructibles, c'est-à-dire un désordre inextricable. Supposons, en effet, que, sans hypothèse préliminaire, l'expérience soit portée sur un sujet, il arrivera que tantôt l'on obtiendra un résultat, tantôt un autre, précisément parce que l'on procédera d'une certaine manière dans l'ignorance des relations de ce sujet avec toutes les circonstances collatérales. Ainsi, par exemple, dans ces derniers temps, on a voulu savoir quelles étaient les fonctions du cervelet; or, qu'ont prouvé les expériences? Les unes qu'il était l'organe du mouvement, les autres qu'il ne l'était pas; les unes qu'il était l'organe de la sensibilité générale, les autres qu'il ne servait à rien, puisqu'il manquait presque chez certains animaux très-actifs et très-salaces, etc. Voilà un cas, et nous pourrions en citer cent autres où l'emploi exclusif de l'expérience ou de l'observation, non-seulement ne prouve rien, mais encore est impuissant à donner une solution assurée quelconque. Y a-t-il un sujet où l'on ait accumulé plus d'expériences et d'observations qu'en météorologie? Non, sans doute; et il n'y en a pas cependant où nous soyons plus ignorants en ce qui constitue essentiellement la connaissance d'un ordre de faits scientifiques, c'est-à-dire dans l'art de la prévoyance.

« Plusieurs savants reconnaissent les inconvénients que nous venons de signaler, mais ils espèrent, en poursuivant leurs expériences, qu'un hasard heureux leur apportera la découverte ou la vue de quelque fait général dont l'intervention les tirera de l'embarras que leur causent tant de matériaux divers accumulés. Mais, pour être assuré de cette espérance, il faudrait, ce nous semble, commencer par démontrer que ce fait général existe, et ensuite qu'il peut être trouvé par les procédés dont ils se servent exclusivement.

« Qu'entendent ces savants par un fait général? Certainement quelque chose que l'expérience ou l'observation puisse trouver, c'est-à-dire quelque chose qui tombe sous les sens, et au contact d'instruments et de moyens matériels, c'est-à-dire, en définitive, une expérience générale, ou une observation générale. Or, un fait de cette espèce n'existe pas; il n'y a ni expérience générale, c'est-à dire universelle, ni observation générale ou universelle de possible, selon la manière dont ils l'entendent. Tous les choses générales appartiennent au domaine des causes, c'est-à-dire des principes dont la substance est invisible, intangible, et placée bien au delà de l'expérience et des instruments de physique. On peut considérer les effets comme des éléments d'une observation générale, mais à une condition : c'est que l'on reconnaisse l'existence de la cause dont ces effets dépendent. On peut dire, jusqu'à un certain point, que l'attraction est un fait général; mais cette attraction est une cause non-seulement invisible, mais encore hypothétique, dont les effets seuls tombent sous les sens.

« En définitive, l'expérience ou l'observation employées comme moyens exclusifs, ne peuvent atteindre que des faits aussi grands qu'elles-mêmes ou que leurs instruments, c'est-à-dire des faits particuliers et des détails.

« Ainsi, on comprend facilement qu'ils ne peuvent avoir plus d'étendue, par rapport à la durée, que celle de l'attention de l'observateur; par rapport à l'espace, que celle des moyens physiques de celui-ci. Comment donc pourraient-ils découvrir un fait général comme celui qu'ils espèrent? On ne verra jamais plus que de petits faits, de petites successions phénoménales, tantôt concordantes, tantôt contradictoires.

« Supposons cependant l'impossible, c'est-à-dire que le fait général cherché apparaisse au jour; il reste une difficulté à résoudre, c'est de savoir pour quelle raison on le verrait. Quant à nous, nous ne doutons pas qu'il passât inaperçu, et nous nous motivons à notre tour sur des expériences, mais tellement répétées, que l'on ne pourra les récuser. Remarquons, en effet, que tous ces phénomènes sont dépendants d'une cause invisible, il est vrai, inexpérimentale, mais toujours la même. Cette cause est sous cha-

que expérience; c'est elle qui répond, par un effet, à toutes les tentatives. Or, nul expérimentateur ne l'a vue; bien plus, nul d'entre eux ne veut la voir, bien qu'il ne manque pas de gens pour la leur montrer.

« Ainsi, l'usage exclusif de l'observation et de l'expérience ne peut produire la découverte de ce fait général que l'on attend pour échapper au chaos que ces méthodes ont produit; et ce fait général se montrât-il, l'expérience et l'observation, réduites à elles seules, ne le verraient pas.

« Différentes circonstances ont donné lieu à l'erreur que nous critiquons : la première est la situation même où se trouvent la plupart des spécialités de la science depuis cinquante ans; la seconde est le matérialisme; la troisième est la vanité. Ces deux dernières n'auraient cependant rien fait, si la première ne leur avait en quelque sorte ouvert la place.

« Depuis cinquante ans, toutes les grandes hypothèses scientifiques ont été faites, et l'œuvre de la vérification est commencée et continue. Nous pourrions même remonter beaucoup plus haut pour fixer cette époque, car, à vrai dire, l'Académie des sciences de Paris n'a été créée que comme corps de savants vérificateurs. Or, quels sont les moyens de vérification dans la science? l'observation et l'expérience. Depuis ce temps, donc, il ne se fait guère que des observations et des expériences, dans une direction et sur un terrain déterminé, pour chaque spécialité, par les hypothèses primordiales. Dans la route qui est ainsi donnée, la destinée de ces moyens est de produire à chaque instant des négations et des affirmations spéciales qui sont, chacune en particulier, des découvertes, c'est-à-dire des choses nouvelles. Or, le savant spécial, qui s'est placé dans cette voie de vérification, non par réflexion, mais par imitation de ses maîtres, voyant qu'il acquiert quelque chose par le travail dont il s'agit, s'est laissé aller à attribuer au moyen ce qui était le résultat de la direction dans laquelle il l'employait; il a cru qu'une chose nouvelle était toujours une découverte, ne réfléchissant pas que les choses utiles et qui concluent à une pratique avantageuse, sont seules des découvertes; il n'a pas même remarqué que, soit qu'une négation lui fût acquise, soit une affirmation, l'une et l'autre n'avaient de valeur que parce qu'elles se rapportaient à un système général. Il n'a pas fait attention à ces choses; car, il ne savait pas qu'un système est une chose variable, dont la valeur est relative au but qu'on s'y propose.

« Il faudrait faire l'histoire de la science moderne pour démontrer par les faits ce que nous venons d'expliquer. Quelque étrange que paraisse, de la part des savants spéciaux, cet oubli des points de départ et des généralités qui dominent leurs travaux, il est cependant réel. La plupart des hommes de nos jours en sont des exemples vivants: car, il faut le dire, sauf un très petit nombre d'exceptions et de spécialités, le grand nombre ne fait plus que varier des expériences cent fois faites, répéter des travaux achevés, rappeler une opinion passée, soit par ignorance, soit pour se donner un semblant d'originalité, et quelquefois piller sciemment de vieux livres peu connus. Leurs méthodes d'observation et d'expérience les condamnent, en effet, à vivre dans le cercle qu'ont tracé leurs maîtres.

« Quelques savants, livrés à ce travail de vérification, ont trouvé des faits importants; trop raisonnables pour les attribuer au moyen dont nous nous occupons, et sachant fort bien qu'ils sont improductifs par eux-mêmes, tout en conservant la persuasion qu'en eux résidait toute la méthode, ils ont fait au hasard l'honneur de leurs découvertes. Or, le hasard ne pouvant être défini autrement qu'un concours de circonstances inconnues, il se trouvait, en définitive, qu'ils avouaient ignorer l'origine de leurs découvertes. Nous avons lu plus d'un ouvrage où était consigné un aveu de ce genre, et nous déclarons que nous avons toujours très-facilement rencontré le secret de l'inconnue. Il nous a toujours suffi pour cela de rapporter le système d'expériences qui avait produit la découverte, à l'hypothèse qui commandait un pareil système de vérification. Nous avons toujours remarqué que l'auteur n'avait fait rien de plus que trouver ce qu'il cherchait souvent depuis longtemps. Certes, une telle observation n'est point du nombre de celles qu'on puisse appeler délicates ou difficiles : aussi semblerait-il que l'auteur de la découverte eût dû en faire le premier la remarque. Mais rien ne l'avait averti ni prévenu qu'il fallût regarder à notre manière. Bien plus, souvent, soit le matérialisme, soit la vanité, lui fermaient les yeux. Le premier, par la théorie de la sensation cause de toute intelligence; la seconde, en lui montrant qu'il y avait bien plus de gloire à recueillir quelque chose dans le système qui attribue tout au mérite personnel et à la sensibilité individuelle, que dans celui qui fait tout sortir de l'usage d'une méthode.

« Dans ce travail d'observation et d'expérience, il s'est rencontré qu'il y avait des observations et des expériences contradictoires : les faits, au lieu d'être d'accord, se trouvaient donner des conséquences opposées. On a imaginé un moyen pour parer à cet inconvénient capital, et qui, d'ailleurs, ne laisse pas d'être fréquent. On a fait de la vérité une question de nombre; on s'est dit qu'on devait croire à la réalité des faits dont le chiffre était le plus élevé. En même temps, on a donné à cela le nom de statistique; et comme il se trouvait que la statistique ainsi comprise était le *criterium* de l'observation et de l'expérience, la statistique a été élevée au rang des méthodes. Il y a même des savants aujourd'hui, qui l'appellent la méthode par excellence.

« La science ou l'art qui fait maintenant le plus d'usage de la statistique, est la médecine. S'agit-il de savoir quel traitement



est le plus avantageux dans tel cas, on fait des additions, on les compare, et l'on conclut en faveur de celui qui offre le plus fort total de guérisons vraies, fausses ou apparentes. La plupart de nos lecteurs trouveront sans doute que cette manière de raisonner est absurde; mais il faut le prouver aux gens qui l'emploient, et c'est ce que nous allons tâcher de faire.

« Il y a longtemps qu'un grand observateur a dit qu'il ne fallait pas compter les observations, mais les peser. Quelles sont, en effet, les conditions dont la réunion est nécessaire pour constituer une bonne observation ou une bonne expérience? Elles sont au nombre de trois également importantes, également indispensables: il faut être certain de la probité de l'observateur, de son savoir et de son intelligence; enfin de son habileté ou de la finesse de son tact.

« Ainsi, lorsqu'on vous présentera une observation ou une expérience, vous devez demander d'abord si l'auteur est un homme probe, s'il n'a pas d'intérêt à vous tromper, et même à se tromper lui-même, s'il n'a pas été mu par quelque passion, etc. Nous pourrions citer mille cas où la présence de ces causes a troublé la vue des observateurs, et cinq cents cas où ils ont mal vu sciemment. Cette première épreuve capitale passée, demandez-vous ensuite si l'auteur avait un savoir suffisant, et l'intelligence de ce savoir; car, celui qui ignore ou qui ne sait pas tirer parti de son savoir, peut croire voir ce qu'il ne voit pas. Nous ne serions nullement embarrassé pour citer des cas auxquels il ne manquait, pour être vrais, que d'être réellement ce que les observateurs avaient vu. Ainsi, par exemple, tel médecin conclut de sa pratique que tel remède convient à telle maladie; or, il ne manque à la rigueur de l'observation, rien moins que le cas pathologique indiqué. Il se trouve que le médecin a pris une maladie pour une autre. Quant à la certitude qui se rapporte à l'habileté de l'observateur, tout le monde en aperçoit l'importance; car chacun sait qu'un même fait, vu par plusieurs personnes, est souvent rapporté d'autant de manières différentes. Cela tient en partie évidemment à ce que ces personnes n'étaient pas également habituées à étudier et à voir.

« Enfin, en supposant toutes ces conditions réunies, cela ne suffit pas encore pour juger le fait. Il faut savoir de plus en vertu de quel système ou de quelle hypothèse l'observateur a opéré. En effet, ce système a pu constituer une prévention de telle sorte que certains faits aient été seulement remarqués, tandis que certains autres passaient inaperçus. Les observations qui sont incomplètes par cette cause, existent par milliers dans les annales de la science.

« Supposons pour un moment que toutes les observations aient été élucidées par l'usage de tous les moyens de critique que nous venons d'indiquer, ce ne sera pas encore une raison de s'en servir pour faire de la statistique. Le nombre ne sera jamais un argument admissible pour infirmer un fait contradictoire. En thèse générale, il faut admettre qu'il n'y a pas de contradiction dans la réalité des choses; en sorte que, lorsque la contradiction est bien constatée, elle ne prouve jamais moins que ceci : c'est que la théorie que nous nous sommes faite, est fausse, et le plus souvent que cette théorie est d'un échelon trop inférieure pour comprendre toutes les choses dont il est question. Ainsi, les physiciens de nos jours, qui croient que la chaleur interne du globe tient à l'existence d'un feu central, enseignaient, il y a quelques années, que cette chaleur croissait d'une manière qu'ils n'ont pas encore fixée, par x de profondeur. Comment prouvaient-ils ces assertions? En énumérant des observations. Or, il s'en trouve de positivement contradictoires; mais ils n'ont pas à cause de cela abandonné la théorie; ils répondent seulement que les observations affirmatives sont plus nombreuses que les négatives. Cela est vrai sans doute, mais ce raisonnement ne détruit pas la contradiction. Or, selon nous, cette contradiction prouve que nos physiciens ne possèdent pas la vraie théorie, et qu'il leur faudrait s'élever à une généralité plus haute pour la trouver.

« En définitive, les procédés dits de statistique ont en général l'inconvénient de prouver tout ce que l'on veut. Ils ne peuvent prendre, dans une question, jamais plus qu'un seul côté. Ils réduisent à des questions de nombre, les questions les plus complexes, telles que celles de morale, de doctrine, de système. Ils manquent toujours la plupart des parties du sujet. Ainsi, dit-on, dans les naissances, celles des garçons dépassent celles des filles d'environ un seizième. Cela paraît vrai tant qu'on applique le calcul à des populations chrétiennes. Mais, si la loi du mariage était changée, il n'en serait plus de même. Dans l'état de polygamie, il naît plus de filles que de garçons. Prenons un autre exemple : on dit qu'il se perd annuellement tant de lettres à la poste. Cela est vrai, sans doute, mais en admettant que l'on ne perfectionne pas, soit l'instruction, soit les postes, etc. La statistique peut être utile dans quelques cas; mais elle est par elle-même stérile, et ne peut servir en définitive que pour frapper les yeux d'un certain public par des arguments proportionnés à son intelligence. Nous traiterons au reste cette question plus au long, dans un instant, en nous occupant de la méthode des probabilités.

« Il faut conclure. L'observation et l'expérience sont uniquement des moyens de vérification, dont la fécondité dépend, surtout, de l'hypothèse qui en a provoqué l'usage. »

Je ne pense pas qu'il soit possible de rien répondre à l'observation judicieuse de M. Buchez, lorsqu'il dit que l'expérience ne se suffit pas à elle-même, puisqu'elle suppose toujours un acte intellectuel qui la précède et l'explique. Du reste, j'ai pu me

convaincre par mon expérience personnelle que cette observation tend aujourd'hui à se faire admettre des métaphysiciens même de l'école éclectique, qui l'avaient d'abord combattue. Quant à moi, il y a toujours une raison qui me semble sans réplique pour attester la distinction des méthodes d'hypothèse et de vérification. Les faits qui nous entourent sont innombrables, et ceux qui nous importent de recueillir pour arriver à des théories scientifiques ne frappent pas plus nos sens que les autres : au contraire. Comment donc serions-nous conduits à examiner ceux-ci plutôt que ceux-là, si nous n'avions une raison de choisir au milieu de cette foule innombrable ? Ce n'est pas tout : on peut parcourir une à une toutes les théories d'une science particulière, de la physique, par exemple. Comment s'établissent ces théories ? sur quoi reposent-elles ? non sur la simple expérience, mais sur l'*expérimentation*, c'est-à-dire sur des observations qui ont pour objet non plus la nature telle qu'elle est en soi, mais la nature modifiée par l'industrie humaine. Or, à quelle condition l'industrie humaine modifie-t-elle la nature ? à condition qu'elle prévoie à quelque degré le phénomène auquel elle prépare sa place, et qui sera recueilli par l'observateur. Ainsi la construction même de ces mécanismes artificiels qui jouent un si grand rôle dans les sciences physiques présuppose des hypothèses qui précèdent toute vérification expérimentale.

Nous adhérons donc complétement à la distinction établie par M. Buchez. Seulement nous ne pouvons entendre comme lui la méthode d'invention.

Suivant M. Buchez, la méthode d'invention, considérée dans les plus hautes spéculations, implique une série d'idées morales révélées qui restent son critérium et sa mesure, et il en donne quelques exemples. Mais ces exemples prouvent contre lui. L'éminent écrivain dit quelque part, que les découvertes astronomiques du XVe siècle ont résulté d'un sentiment d'humilité qui a porté l'homme à ne pas croire son petit globe le centre du monde. Historiquement, il n'en fut pas ainsi et nous le montrerons. Sans doute, le sentiment moral a joué un rôle dans le genre des sciences, mais le principal rôle a appartenu à des données métaphysiques, et par conséquent la révélation a agi principalement sur la science par l'intermédiaire du dogme.

Voilà ce que M. Buchez me semble n'avoir pas vu, et c'est ce qui a ôté peut-être à son admirable découverte de la valeur vraie des méthodes d'hypothèse et de vérification, l'immense portée qu'elle devait avoir. Son idée, si belle qu'elle fût, est restée, faute d'études suffisantes sur l'histoire de l'ontologie, et sur les mystères révélés, une de ces puissantes ébauches à côté desquelles le passant vulgaire passe distrait et où le méditatif seul entrevoit la figure radieuse de l'avenir.

CCXLVI.

« Vult ergo Henricus quod sola essentia divina sub ratione essentiæ, ut tamen conjungitur ei respectus realis, sit principium emanationum, ita quod sola essentia divina est ratio formalis tam dicendi quam spirandi. » (*Comment. de D. Scot.*, *Quodlib.*, quæst. 1, p. 26, t. XII.)

CCXLVII.

Venetus est cité à côté de Cajétan, par Mauritius, comme commentateur de saint Thomas.

« Adde aliqua subtilia hic ex Cajetano et Paulo Veneto, ex clypeo Thomistarum et capite, si jocari licet. » (MAURITIUS, *Comment. in quæst. metaph. Scoti*, lib. IX, quæst. 13, p. 784.)

CCXLVIII.

On sait les honneurs qui furent rendus par le concile de Trente à la mémoire de saint Thomas. Ils n'empêchèrent point que les théologiens scotistes ne prissent la parole, et dans le sens scotiste. Les expressions du concile laissent la dispute ouverte entre les deux écoles. (Voy. Antonius MASSOULIE, t. I, p. 73.)

CCXLIX.

Clément d'Alexandrie dit, lib. V *Stromatum, philosophiam Peripateticam ex lege Mosaica dependere. Voy.* Anton. MASSOULIE, *De divina motione*, t. I, p. 25.)

CCL.

Bien que le mot de *prédétermination physique* ne soit pas de saint Thomas, il exprime cependant parfaitement la doctrine. Il fut inventé pour la défendre et la préciser par Bannez dans ses discussions contre Molina. (*Voy.* l'hist. de cette affaire dans Ant. Massoulie, *De divina motione*, t. I, p. 73, 74.)

CCLI.

« Deus est vita animæ per modum causæ efficientis; sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. » (S. THOMAS, *Summa*, 1-2, quæst. 110, art. 1 ad 2.)

CCLII.

Au XVIIe et au XVIIIe siècle, les scolastiques reprochent au cartésianisme d'être la décadence de la philosophie, un retour à l'enfance des premières doctrines.

« Hoc enim in philosophia contigisse videtur quod in ætatibus hominum experimur. Post enim transactas variarum ætatum vicissitudines; post virilis ætatis maturitatem ac robur; post frigidioris et languentis senectutis tarditatem, tandem repuerascunt homines et ad primum infantiæ statum redire videntur : ea lege omnibus constituta ut in eodem statu diu non permaneant, et cum ultra progredi non possint, ad infimum pene gradum decidant. Hanc si quis fuisse philosophiæ sortem dixerit, is non procul a vero aberrabit : cum audit infantium pene philosophorum Epicuri, Democriti et aliorum opiniones his temporibus



revocari de atomis et corpusculis, quorum varia configuratione composita omnia, ut existimabant, constarent : et quorum vario concursu secundum locum ac situm, quæ generationes et corruptiones vocantur, motus omnes fiebant : negata omnibus corporibus forma substantiali quæ sensibus percipi non potest (Descartes), aut etiam vi omni agendi (Malebranche)... Hæc cum hac ætate revocari videmus, quid aliud dici potest nisi quod repuerascunt philosophi ? »

CCLIII.

Henri le Solitaire et Honoré d'Autun commentent le *Timée* de Platon. Ce dernier florissait en 1120; il devait connaître Platon autrement que par Macrobe.

« Bernardus quoque Carnotensis perfectissimus inter Platonicos. » (JEAN DE SALISBURY.)

CCLIV.

« Cum autem dicimus quod sanamur pectore vel quod sumus anima, significamus id quod disponitur scientia vel sanitate, in quo est actus illarum formarum. Sed tamen oportet, quod tale sit suscipiens, quod sit agens operationem, cujus principium est forma, sicut instrumentum agit. Et similiter cum dicimus, quod anima vivimus, anima est actus et forma et ratio vitæ viventis corporis... Similiter ipsa est quo sentimus et intelligimus. Erit igitur anima, species et ratio et forma corporis, et non corpus aliquod : cum forma nunquam potest esse materia. » (*De anima*, II, 1 ; III, 57.)

« Et propter hoc bene opinantur philosophi illi quibus videtur, quod anima non sit sine corpore, neque tamen sit corpus.... sed in aliquid est corporis, quia est actus ejus ; et ideo est in corpore determinato sibi per convenientiam et non est sicut priores Pythagorici aptabant eam, nihil determinantes in quo et quale corpore physico esset quælibet anima. Sed sibi (anima) aptatur proprium (corpus), eo enim quod est alicujus, debetur ei non quæcunque materia et susceptivum quodlibet, sed proprium et determinatum... Actus activorum sunt in susceptivis propriis, in quibus nati sunt fieri, ea communicatione actus susceptivi. » (ALBERTUS MAGNUS.)

CCLV.

Sous le titre de stoïciens, Albert range Pythagore, Parménide et Platon. (*Voy.* I. I *Metaph.*, tract. 4) — Le traité est intitulé *De opinionibus Stoicorum de principiis*, et il contient tous ces noms.

CCLVI.

Major Platone : Voilà l'épitaphe d'Albert le Grand, semblable à celle d'Alexandre de Hales. Il n'est pas question d'Aristote.

CCLVII.

Pourquoi une pierre que l'on jette continue-t-elle à se mouvoir longtemps après avoir été lâchée? C'est, disait-on avec Aristote, que l'air qui la suit par derrière continue à lui imprimer son mouvement. On était encore loin de soupçonner que tout mouvement était de nature rectiligne, et qu'il se perpétuait dans la même direction et avec la même vitesse, si aucun obstacle ne s'y opposait. Ainsi il y avait des mouvements circulaires de leur nature, et c'était suivant Aristote les seuls inaltérables. Il y avait des mouvements rectilignes qui étaient l'effet de certains *appetitus* de certains corps à se réunir au centre de l'univers ou à s'en éloigner; ce qui formait la pesanteur ou la légèreté : on divisait aussi les mouvements en naturels et en violents : les premiers étaient de l'essence des corps, comme le mouvement circulaire des corps et le mouvement rectiligne des graves; les autres étaient des qualités si contraires à la nature des corps qu'ils ne pouvaient pas subsister longtemps sans une application continuelle de la force motrice : une pierre qu'on jette était dans ce cas. Tel est à peu près le précis de la physique ancienne, et de celle du XVIe siècle sur le mouvement. (MONTUCLA, part. III, liv. V, n° 1, t. I, p. 620.)

CCLVIII.

Cette question (la rondeur de l'image d'un rayon lumineux qui passe à travers une ouverture triangulaire), jusqu'alors le désespoir des physiciens, les avait réduits à dire avec Aristote que la lumière affectait une certaine rondeur ou une ressemblance avec les corps lumineux qu'elle reprenait bientôt après avoir franchi l'obstacle qui l'avait gênée. (MONTUCLA, part. III, liv. V, n. 2, t. I, p. 616.)

CCLIX.

Jordano Bruno disait: *Plus Aristotelem Universitati quam Universitatem Aristoteli debere*.

CCLX.

« Tum ergo, ut philosophorum, ita et theologorum plures erant sectæ. Una veterum qui fidei dogmata sacræ Scripturæ et SS. Patrum auctoritatibus et argumentis confirmare contenti erant. Altera modernorum (qui et *Scholastici* dicebantur) et illis regulis Aristotelicis et dialecticis nimis fortasse plus quam theologos decuisset, confisi plurimas propositiones curiosas, sed inutiles et ad errorem potius quam ad veritatem inducentes dictabant et conscribebant.

« Tertia veluti inter extremas media eorum erat qui non rejiciebant quidem Aristotelem et philosophos, sed intra fines circumspectæ prudentisque theologiæ se continebant et ad sobrietatem sapiebant. » (BULÆUS, *Hist. Univ. Paris.* t. II.)

CCLXI.

Il nous reste à rendre compte de ses découvertes (Viète) dans l'analyse mixte, je veux dire dans l'analyse appliquée à la géométrie. Nous lui devons d'abord faire honneur de cette application si utile et dont l'analyse même n'a pas tiré de moindres avantages que la géométrie. On voit à la vérité, dès le milieu du XVe siècle, des traces de cette ap-

plication dans Régiomontanus qui se servit de l'algèbre pour résoudre quelques équations sur les triangles. On trouve aussi dans Trivulce et dans quelques autres analystes du XVI° siècle l'algèbre employée à la solution de divers problèmes de géométrie ; mais il faut bien distinguer cette espèce d'application de l'algèbre à la géométrie de celle de M. Viète a introduite. Car tous ces maîtres assignaient des valeurs numériques aux lignes données du problème et se contentaient de trouver celle qu'on cherchait de la même manière. (MONTUCLA, part. III, liv. III, c. 8.)

CCLXII.

« *Salv.* : Quod ad ultimum Simplicii pronuntiatum attinet, quod scilicet vanum sit contendere, num partes solis aut lunæ, aut alterius corporis cœlestis, a suo toto separatæ, naturaliter ad id rediturae sint, eo quod casus ille sit impossibilis, cum constet ex Aristotelis demonstrationibus, corpora cœlestia esse impatibilia, impenetrabilia, impartibilia, respondeo, nullam conditionem per quas Aristoteles corpora cœlestia ab elementaribus discriminat, aliud habere fundamentum præter id quod ex diversitate motuum naturalium utriusque deducitur: adeo quidem, ut negato, motum circularum tantum cœlestibus corporibus competere, et affirmato, eum omnibus corporibus naturalibus mobilibus esse communem, per necessariam consequentiam inferatur, attributa illa generabilitatis aut ingenerabilitatis, alterabilitatis aut inalterabilitatis, possibilitatis aut impossibilitatis, etc., æqualiter communiterque convenire omnibus corporibus mundanis, hoc est tam cœlestibus quam elementaribus : aut Aristotelem male ac per errorem ea deduxisse a motu circulari, quæ corporibus cœlestibus assignavit.

« *Simpl.* : Hæc philosophandi ratio tendit ad subversionem totius philosophiæ naturalis et ad confusionem concussionemque cœli et terræ ac totius universi. » (GALILÉE, *Dialogues.*)

CCLXIII.

Disparition de la théorie des formes substantielles.

Molina rejette la théorie de la prémotion physique, parce que cette théorie s'appuie sur la notion des formes substantielles.

« Duo sunt quæ mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomæ. Primum est quod non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua *Deus illas ad agendum moveat et applicet : quin potius existimem, ignem sine ulla sui mutatione calorem in aquam sibi admotam inducere.* » (MOLINA, *Concord.*, quæst. 14, art. 13.)

De son côté Jansénius dit, t. XXXII, lib. VIII, c. 28 :

« Qui medicinalem Christi Salvatoris gratiam sic defendere conantur ut eam in talem prædestinationem physicam transforment omni statui hominum lapsorum et innocentium, ex vi causæ primæ et indifferentiæ voluntatis necessariam, magis profecto Aristotelici quam Augustiniani sint. »

CCLXIV.

Histoire des controverses et matières ecclésiastiques, par Ellies Dupin.

Albert le Grand (p. 246 et 247).

« Il n'y a guère d'auteur sous le nom duquel il y ait plus d'ouvrages imprimés, puisqu'il comprend vingt et un volumes in-fol. imprimés à Lyon, l'an 1651. Nous ne dirons rien des ouvrages contenus dans les six premiers, parce que ce sont tous traités de logique ou de physique.

« Les cinq suivants contiennent les commentaires sur l'Ecriture sainte ; savoir : le VII°, un commentaire sur les *Psaumes*; le VIII° des commentaires sur *Jérémie*, *Baruch*, *Daniel* et sur les douze petits prophètes ; le IX°, des commentaires sur les Evangiles de *saint Matthieu* et de *saint Marc*; le X°, un commentaire sur l'Evangile de *saint Luc;* le XI°, des commentaires sur celui de *saint Jean* et sur *l'Apocalypse*.

« Le XII° tome contient les *Sermons* pour toute l'année et pour les saints ; des prières sur les évangiles de tous les dimanches de l'année ; trente-deux *Sermons sur l'Eucharistie* qui se trouvent aussi parmi les Œuvres de saint Thomas, mais qui sont plutôt d'Albert le Grand, et un *Discours sur la femme forte*.

« Le XIII° est composé des commentaires sur les livres attribués à saint Denis l'Aréopagite et d'un *Abrégé de théologie*, divisé en sept livres.

« Les trois tomes suivants contiennent les commentaires sur les quatre livres du Maître des *Sentences*.

« Le XVII° et le XVIII° comprennent la *Somme de théologie*.

« Le XIX°, un ouvrage intitulé *Somme des créatures* divisée en deux parties, dont la seconde est *De l'homme*.

« On ne doute point que tous ces ouvrages ne soient d'Albert le Grand, mais le XX° tome en contient plusieurs qui sont douteux ou supposés ; le premier n'est pourtant pas de ce nombre : c'est un discours de la Vierge intitulé *Marial*, sur ces paroles de l'Evangile : *L'ange Gabriel fut envoyé*, etc. (*Luc.* I, 26) ; mais les douze livres des louanges de la Vierge qui suivent sont de Richard de Saint-Laurent, pénitencier de Rome, comme les manuscrits en font foi. Il n'est pas non plus croyable que la Bible de Marie, dont l'auteur adapte à la Vierge tout ce qui est contenu dans l'Ecriture, et qui avait déjà été imprimée à Cologne, soit d'Albert le Grand.

« Le XXI° contient quelques ouvrages philosophiques assez douteux : un *Traité du sacrifice de la Messe et du sacrement de l'Eucharistie* ; le *Paradis de l'âme* ; un *Ecrit des vertus* et un *Traité de l'attachement à Dieu*. Mais il n'est pas certain que ces ouvrages soient d'Albert le Grand. »

CCLXV.

Index librorum, tractatuum et capitum in Parva naturalia.

De sensu et sensato, lib. 1. — De memoria et reminiscentia, lib. 1. — De somno et vigilia, lib. 1. — De moribus animali-

lib. 2. — De ætate, sive de juventute et senectute, lib. 1. — De spiritu et respiratione, lib. 2. — De morte et vita, lib. 1. — De nutrimento et nutribili, lib. 1. — De natura et origine animæ, lib. 1. — De unitate intellectus contra Averroem, lib. 1. — De intellectu et intelligibili, lib. 2. — De natura locorum, lib. 1. — De causis et proprietatibus elementorum, lib. 1. — De passionibus aeris, lib. 1. — De vegetalibus et plantis, lib. 7. — De principiis motus processivi, lib. 1. — De causis et processu universitatis a causa prima, lib. 1. — Speculum astronomicum in quo de libris licitis et illicitis.

De causis et processu universitatis.

Liber primus. — *De proprietatibus primæ causæ et eorum quæ a prima causa procedunt.*

Tractatus I. — *De opinionibus antiquorum.*

1. De opinione Epicureorum. —2. In quo excluditur prædictus error.— 3. In hoc adducitur positio Stoicorum de universi esse principio.— 4. De improbatione opinionis Stoicorum. —5. De opinione Avicebron. — 6. De improbatione opinionis Avicebron. — 7. Quod necesse est unum principium in omni genere causarum.—8. Qualiter primum principium dicitur primum principium. — 9. Quod primum solum necesse est omnimodi et omnino. — 10. De proprietatibus ejus quod necesse est esse. — 11. Qualiter primum principium dicatur esse principium.

Tractatus II. — *De scientia primi, et de his quæ scientiæ primi conveniunt.*

1. Quod primum non est esse corporale, sed intellectuale secundum intellectum qui est universaliter agens.— 2. Quod primum est vivens et omnis vitæ principium. — 3. Quod primum scit se scientia perfecta, et scit omne quod est vel esse potest. — 4. Quod primum scit se et quod in ipso scientia et scitum sunt unum. — 5. Quod primum scit omnia genera et species et individua, tam substantiæ quam accidentium. —6. Quod scientia primi nec universalis, nec est particularis, nec in potentia, nec in actu, nec in agere. — 7. Quod scientia primi æquivoca est ad scientiam nostram, et scientiam causatorum. — 8. Quod scientia primi est causa esse et ordinis universorum.

Tractatus III. — *De libertate, voluntate, et omnipotentia primi.*

1. De libertate primi. —2. De voluntate primi.—3. De omnipotentia primi.—4. De opinione Avicebron et voluntate primi. — 5. Utrum ea quæ dicta sunt, sufficiunt ad perfectionem primi principii. — 6. Quod ex omnibus inductis nihil vere affirmari potest de principio rerum.

Tractatus IV. — *De fluxu causatorum a causa prima et causatorum ordine.*

1. Quid sit fluere rem a re. — 2. Quid sit influere. — 3. De modo influxus. — 4. Quid fluat et in quid fluit. — 5. De ordine fluentium a primo. — 6. De ordine causarum ejusdem generis, per quem est fluxus de primo usque ad ultimum. — 7. De quæstione, utrum cœlum moveatur ab intelligentia, vel ab anima, vel a natura. — 8. De ordine earum quæ fluunt a primo secundum omnem gradum entium universorum.

Liber secundus.—*De terminatione causarum primariarum.*

Tractatus I. — *De potentiis et virtutibus earum.*

1. De nomine quo antiqui appellaverunt librum de causis primariis. — 2. De numero causarum primariarum. — 3. De septem simplicibus substantiis et ordine ipsarum. — 4. In hoc determinatur quid sit dicta causa primaria. — 5. Qualiter causa primaria universalis plus influat in causatum quam secundaria universalis. — 6. Quid sit causa ordinis istius, quod una causa primaria est, altera vero secundaria. — 7. De esse causarum primariarum, quod vocatur esse superius. — 8. Quid sit esse æternum. — 9. Qualiter quoddam esse est supra æternitatem, et quoddam cum æternitate, et quoddam sub ipsa. — 10. De quando et nunc æternitatis et temporis.—11. Quid sit anima nobilis. — 12. Qualiter anima nobilis causa motus efficitur. — 13. Quid anima habeat a causa prima. — 14. Unde habeat anima quod anima est. — 15. Quod anima nobilis tres habet operationes. — 16. In hoc perstringuntur quæ dicta sunt summatim. — 17. Quid sit primum causatum in rebus et entibus. — 18. Quod esse simplicius et universalius est omnibus aliis entibus. — 19. Quod quamvis esse sit simplex, tamen compositum est ex finito et infinito. — 20. De solutione quæstionis quæ surgit ex præhabitis. — 21. Qualiter intelligentiæ superiores influunt formas stantes et fixas, inferiores vero declives et separabiles. — 22. Qualiter tali processu deveniatur a primo usque ad ultimum. — 23. In hoc omnia quæ dicta sunt, perstringuntur. — 24. Quod causa prima non cadit sub diffinitione dicente quid est, et propter quid est. — 25. In hoc perstringuntur illa quæ dicta sunt.

Tractatus II. — *De intelligentiis.*

1. De necessitate quæ coegit Peripateticos ponere intelligentias. — 2. Quid sit intelligentia secundum substantiam suam. — 3. Quod intelligentia non est cum magnitudine, neque ut corpus movetur. — 4. Quod in intelligentia nec cadit divisio in multitudinem, nec in motum, nec in magnitudinem. — 5. Qualiter intelligentia non cadit in numerum, et ex consideratione indivisibilium redit ad essentiam suam. — 6. Quod intelligentia indivisibilis simplificatur et unificatur per influentiam bonitatum quam recipit a causa prima. — 7. De causa unitatis et indivisibilitatis intelligentiæ. — 8. In hoc perstringuntur quæ dicta sunt.—9. Qualiter intelligentia se habet ad res superiores. — 10. Qualiter intelligentia se habet ad cognita inferiora. — 11. De modo quo intelligentia cognoscit sive inferiora sive superiora.— 12. De causa eorum quæ superius dicta sunt.— 13. In hoc perstringuntur quæ dicta sunt. — 14. Qualiter per intellectum intelligentia est causa eorum quæ sub se sunt, et qualiter

figitur in esse per bonitatem divinam quæ est in ipsa. — 15. Quod intelligentiæ virtus in causando majoris est unitatis rerum secundarum quæ sunt post eam. — 16. Quod primum est semper regitivum sequentis et retentivum et formativum. — 17. Quod intelligentia omnem suam virtutem recipit a causa prima. — 18. Qualiter intelligentia operans est ex hybachim (hyle) et forma. — 19. In hoc perstringuntur quæ dicta sunt. — 20. De differentia intellectuum, et quod omnis intelligentia perficitur formis. — 21. Quod intelligentia activa plena est formis. — 22. Qualiter intelligentiæ superiores habent formas universales, inferiores aut particulares. — 23. Qualiter formæ superiorum efficiuntur in inferioribus. — 24. In hoc perstringuntur omnia quæ dicta sunt. — 25. Quod intelligentia non intelligit nisi res sempiternas. — 26. De exclusione erroris Heraclitorum. — 27. In hoc perstringuntur quæ dicta sunt. — 28. Qualiter priorum unum sit in alio. — 29. Qualiter causa est in causato, et e contra. — 30. In hoc perstringuntur quæ dicta sunt. — 31. Quod omnis intelligentia intelligendo intellecta, intelligit essentiam suam. — 32. Quod intelligentia, intellectus, et intellectum idem sunt. — 33. Quod intelligentia sciendo essentiam suam, scit res reliquas omnes. — 34. De collectione eorum quæ dicta sunt. — 35. Qualiter intelligentia formas suas imprimit in animum. — 36. Qualiter anima nobilis se habet ad naturam. — 37. Qualiter in anima nobili sunt res intelligibiles et sensibiles. — 38. Quod anima est prima causa dimensionis corporeæ. — 39. Secundum quem modum differentem res intelligibiles et sensibiles sunt in anima nobili. — 40. Quod talis virtus in anima non est materialis. — 41. In hoc perstringuntur ea quæ dicta sunt. — 42. Quod in omnibus agentibus per intellectum scientia redit ad essentiam suam. — 43. Quod omnis quolibet actu sciens essentiam suam redit ad ipsam reditione completa. — 44. Quod talis reditus ad essentiam stans est, nusquam mutans. — 45. De collectione eorum quæ de scientia talium principiorum dicta sunt.

Tractatus III. — *Qualiter intelligentiæ sunt causa motus infiniti.*

1. Quid sit motus infinitus. — 2. Quid sit causa motus infiniti. — 3. Quod virtus animæ cui non est finis, pendet per infinitum primum. — 4. Quod virtutes infinitæ non sunt acquisitæ in rebus entibus vel infixæ eis. — 5. Qualiter primum infinitum mensura est omnium quæ sunt, sive finita, sive infinita sint. — 6. In hoc summatim continentur quæ dicta sunt. — 7. Quod omnis virtus unita, quo plus unitur, plus infinitatur. — 8. Exemplificatio in naturalibus ejus quod dictum est. — 9. In hoc colliguntur ea quæ dicta sunt. — 10. Qualiter bonitates procedunt a virtutibus infinitis. — 11. Qualiter omnia viva vivunt ex vita prima, et propter vitam primam. — 12. Qualiter omnia intellectiva sciunt per intelligentiam primam. — 13. Qualiter diversimode istæ processiones procedunt a causa prima. — 14. De summaria perstrictione eorum quæ dicta sunt. — 15. Quod differentia est in intelligentiis, et quod intelligentia primi ordinis est divina. — 16. Quod anima quædam est intelligentia, et anima quædam anima tantum. — 17. Quod corporum naturalium quædam sunt animata, quædam autem non. — 18. De capitulari collectione eorum quæ dicta sunt.

Tractatus IV. — *De regimine universorum a causa prima.*

1. Qualiter regit universa, non commista cum aliquo, et quid sit regi et regere. — 2. Quod bonitas prima una influxione influit. — 3. Quod inter omne agens compositum et suum factum continuatorem necesse est esse universale. — 4. De summaria collectione eorum quæ dicta sunt. — 5. Quod primum est dives per seipsum et ditius omnibus aliis. — 6. De collectione dictorum. — 7. Quod causa prima est super omne nomen. — 8. In hoc colliguntur quæ dicta sunt. — 9. Quod intelligentia divina non agit res nisi per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina. — 10. De summa eorum quæ dicta sunt. — 11. Quod causa prima exsistit in rebus omnibus secundum dispositionem unam. — 12. Quod omnia non sunt in primo secundum dispositionem unam, sed a converso. — 13. De capitulari collectione eorum quæ dicta sunt. — 14. Quod influxio ex causa prima per unum modum est in omnes res. — 15. De collectione eorum quæ dicta sunt.

Tractatus V. — *De primorum principium incorruptibilitate.*

1. Quod substantiæ unitæ ingenerabiles sunt. — 2. Quod substantia intellectualis non generabilis est. — 3. Quod intellectualis est per essentiam suam et non per alia. — 4. De collectione eorum quæ dicta sunt. — 5. Quod substantia stans per seipsam est incorruptibilis. — 6. Et est probatio deducens ad impossibile, si stans per seipsum corruptibilis sit. — 7. De collectione eorum quæ dicta sunt. — 8. Quod substantia destructibilis non sempiterna, aut composita est, aut super compositum delata. — 9-10. De exclusione erroris Alexandri circa materiam istam. — 11. De collectione eorum quæ dicta sunt. — 12. Quod substantia stans per seipsam simplex est. — 13. Quod substantia simplex et stans per essentiam suam, non dividitur secundum esse. — 14. De collectione eorum quæ dicta sunt. — 15. Quod omnis substantia simplex est stans per seipsam, sive per essentiam suam. — 16. De compendio eorum quæ dicta sunt. — 17. Quod substantia creata in tempore, aut semper est in tempore, aut non semper. — 18. De ordinatione principiorum, mediorum et extremorum, et eorum sufficientia. — 19. De relatione dictorum ad invicem secundum virtutis informationem. — 20. De collectione eorum quæ dicta sunt. — 21. Quod inter æterna et temporalia est medium. — 22. De collectione eorum quæ dicta sunt. — 23. Quod est quædam sub-

antia ens et generatio. — 24. De compendiosa collectione dictorum.

CCLXVI.

« Un mot sur cette école (l'école historique) qui a joué un si grand rôle non-seulement en Prusse et en Autriche, mais même parmi nous, où elle est moins étrangère qu'on ne croit aux travaux littéraires de l'école légitimiste et surtout de la coterie théocratique. Elle se rattache directement à Herder, indirectement à Leibnitz. Ce grand métaphysicien considérait les êtres comme tirant d'eux-mêmes tous les phénomènes qui les manifestent, et leur substance n'était à ses yeux que le lien actif qui, unissant tous ces phénomènes, les fait sortir les uns des autres. Voilà pourquoi il l'appelle une force et une monade : une force, puisque, éternellement fécond, chaque *état* qui s'y produit développe, en vertu de sa nature intime et du rapport vivant qui les rattache à sa cause, l'état qui va suivre ; une monade, puisque la substance ne renferme pas une pluralité d'éléments. Absolument simple dans sa réalité intime, bien plus, absolument impénétrable à toutes les influences du dehors, c'est le même principe en elle qui contient à l'état de possibles tous les actes dont elle est capable, le même qui les réalise par son énergie, le même encore qui les enchaîne et fait du passé de chaque chose la raison suffisante de son avenir. L'harmonie universelle des êtres, leur développement interne, la série de leurs propriétés distinctives, tout se rapporte en chacun d'eux, d'après Leibnitz, à une source unique indécomposable ; tout est contenu dès le premier jet de leur vie dans l'acte initial, mystérieux, à l'immense virtualité dont tous les autres ne sont que la perpétuelle efflorescence.....

« Ce que Leibnitz affirme des êtres individuels, Herder et l'école historique l'affirment de ces êtres collectifs qu'on appelle les peuples. Un peuple est à leurs yeux une force qui se développe comme toutes les autres, suivant une loi individuelle, constitutive, primordiale, une monade qui vivant sa vie, tirant tous ses actes de son propre fond et de ses premières origines, recèle dans son tombeau le secret de son avenir. De là cette maxime souveraine adoptée par tous les publicistes de l'école dont il s'agit, que le présent, sphinx obscur, n'est intelligible qu'au point de vue du passé ; de là la priorité qu'ils assignent aux études historiques, seule base certaine, si on les croit, de toutes les autres. De là leur éloignement instinctif de toutes les doctrines empruntées aux intuitions absolues de la raison, leur crainte de toute réforme qui ne plonge pas ses racines dans les siècles antérieurs, leur répugnance pour toute loi qui n'est pas la simple expression des faits traditionnels, pour toute constitution écrite qui prétend diriger, élever à un niveau supérieur la vie des nations. De là l'importance extraordinaire qu'ils attachent aux souvenirs populaires, aux instincts des races, au caractère personnel des fondateurs de dynasties, et surtout au langage et à ses grandes lois, en un mot, à tous les faits qui se perdent dans le demi-jour des origines. De là aussi, leur principe que chaque peuple enfermé dans sa vie propre a une destinée si rigoureusement déterminée à l'avance par son histoire, que toute importation d'idées étrangères est nécessairement absurde et fatale. En un mot appliquant de la manière la plus stricte à chaque nation et à l'humanité tout entière le vieil adage : *Non sunt saltus in natura*, ils n'admettent à la place des révolutions radicales, parce qu'elles sont idéales, qu'une évolution profonde, insensible, fatale, qui n'ajoute aucun élément nouveau aux anciens ; ils ne voient dans le progrès que l'éclosion spontanée et de plus en plus splendide des germes éternels de la tradition.

« Tels sont les principes qui présidèrent aux travaux des historiens allemands dans les premières années de ce siècle et sous l'influence desquels fut dirigée l'éducation de M. Guizot. » (Frédéric MORIN, *Revue de Paris*, 1er nov. 1854 ; *Des théories historiques de M. Guizot.*)

CCLXVII

Quelques vues d'Aristote et des scolastiques sur le mouvement d'après Bayle.

« Je ne saurais croire qu'il ait soutenu qu'il n'y a rien dans l'univers, et je me défie de Sénèque qui lui donne ce degré de scepticisme (326). Comment notre philosophe eût-il pu dire que lui, qui soutenait un tel dogme, n'existait pas ? Eût-il osé se commettre si visiblement ? Ne voyait-il pas qu'il était aisé de le confondre par cette demande : *Le néant peut-il raisonner?* Si Zénon a soutenu effectivement un tel paradoxe, ou il n'entendait pas le mot *rien* comme les autres l'entendent, ou il voulait se divertir. Peut-être aussi qu'il n'avança cette proposition que comme une conséquence d'une thèse qu'il attaquait, et qu'il voulait détruire par un argument *ad hominem*. On sait qu'il argumenta un jour de cette manière contre l'unité abstraite de Platon : *S'il y a un être abstrait*, disait notre philosophe, *il est indivisible : car l'unité ne saurait être divisée : or ce qui est indivisible n'est rien, puisqu'on ne doit point compter entre les êtres ce qui est de telle nature, qu'étant ajouté à un autre, il ne produit point d'augmentation, et qu'étant retranché d'un autre, il ne cause point de diminution ; il n'y a donc point un être tel que Platon se le figure* (327). Zénon ne raisonnait de la sorte, que pour attaquer le système intellectuel de Platon, et pour faire

(326) « Si Protagoræ credo, » dit Sénèque, « nihil in rerum natura est nisi dubium ; si Nausiphani, hoc unum certum est nihil esse præter unum ; si Zenoni, ne unum quidem. » (SENECA, epist. 88.)

(327) C'est ainsi que Fonseca explique ce raisonnement de Zénon, rapporté dans le troisième livre de la *Métaphysique* d'Aristote, chap. 4, et faussement critiqué par ce philosophe.

voir que la qualification d'être ne pouvait tomber que sur quelque chose de composé. (FONSECA, sur le troisième *livre* de la *Métaphysique* d'Aristote, chap. 4.)

Comment Zénon argumentait contre l'existence du mouvement.

« Aristote nous a conservé dans ses écrits quelques-unes des objections alléguées par notre philosophe contre l'existence du mouvement. Il les rapporte dans le VI° livre de sa *Physique*, chap. 9, et je ne trouve pas qu'il les réfute avec beaucoup de solidité. Les voici dans l'ordre qu'il les expose. Consultez la remarque.

« *Première objection.* — Si une flèche qui tend vers un certain lieu se mouvait, elle serait tout ensemble en repos et en mouvement. Or cela est contradictoire : donc elle ne se meut pas. La conséquence de la majeure se prouve de cette façon. La flèche, dans chaque moment, est dans un espace qui lui est égal : elle y est donc en repos; car on n'est point dans un espace d'où l'on sort, il n'y a donc point de moment où elle se meuve. Si elle se mouvait dans quelque moment, elle serait tout ensemble en repos et en mouvement.

« Pour mieux entendre cette objection, il faut prendre garde à deux principes que l'on ne saurait nier : l'un qu'un corps ne peut être en deux lieux tout à la fois; l'autre, que deux parties du temps ne peuvent point exister ensemble. Le premier de ces deux principes est si évident, lors même qu'on n'emploie pas de l'attention, qu'il n'est pas besoin que je l'éclaircisse : mais comme l'autre demande un peu plus de méditation pour être compris, et qu'il contient toute la force de l'objection, je le rendrai plus sensible par un exemple. Je dis donc que ce qui convient au lundi et au mardi, à l'égard de la succession, convient à chaque partie du temps quelle qu'elle soit : puis donc qu'il est impossible que le lundi et le mardi existent ensemble, et qu'il faut nécessairement que le lundi cesse d'être, avant que le mardi commence d'être, il n'y a aucune partie du temps, quelle qu'elle soit, qui puisse coexister à un autre. Chacune doit exister seule; chacune doit commencer d'être lorsque la précédente cesse d'être; chacune doit cesser d'être avant que la suivante commence d'être. D'où il suit que le temps n'est pas divisible à l'infini, et que la durée successive des choses est composée de moments proprement dits, dont chacun est simple et indivisible, parfaitement distinct du passé et du futur, et ne contient que le temps présent. Ceux qui nient cette conséquence doivent être abandonnés, ou à leur stupidité, ou à leur mauvaise foi, ou à la force insurmontable de leurs préjugés. Or, si vous posez une fois que le temps présent est indivisible, vous ne sauriez trouver l'instant où une flèche sorte de sa place : car si vous en trouviez un, elle serait en même temps dans cette place, et elle n'y serait pas.. Aristote se contente de répondre que Zénon suppose très-faussement l'individualité des moments.

« La *seconde objection* de Zénon était celle-ci : S'il y avait du mouvement, il faudrait que le mobile pût passer d'un lieu à un autre; car tout mouvement enferme deux extrémités, *terminum a quo*, *terminum ad quem*, le lieu d'où l'on part, et le lieu où l'on arrive. Or, ces deux extrémités sont séparées par des espaces qui contiennent une infinité de parties, vu que la matière est divisible à l'infini : il est donc impossible que le mobile parvienne d'une extrémité à l'autre. Le milieu est composé d'une infinité de parties qu'il faut parcourir successivement les unes après les autres, sans que jamais vous puissiez toucher celle du devant, en même temps que vous touchez celle qui est en deçà. De sorte que pour parcourir un pied de matière, je veux dire pour arriver du commencement du premier pouce à la fin du douzième pouce, il faudrait un temps infini; car les espaces qu'il faut parcourir successivement entre ces deux bornes étant infinis en nombre, il est clair qu'on ne les peut parcourir que dans une infinité de moments, à moins qu'on ne voulût reconnaître que le mobile est en plusieurs lieux à la fois, ce qui est faux et impossible.

« La réponse que fait Aristote à cette objection est pitoyable : il soutient qu'un pied de matière n'étant infini qu'*en puissance*, et non pas *en acte*, peut fort bien être parcouru dans un temps fini. Cela veut dire que l'infinité d'un pied de matière consiste en ce qu'il est *possible* de le diviser sans fin et sans cesse en des parties plus petites, mais non pas en ce qu'*actuellement* il souffre cette division. C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient actuellement un nombre infini de parties; ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini qui existe réellement, actuellement. La continuité des parties n'empêche pas leur distinction actuelle; par conséquent leur infinité actuelle ne dépend point de la division : elle subsiste également dans la quantité imprévue continue et dans celle qu'on nomme *discrète*.

« Mais quand même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini actuel par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose qui a la même vertu que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres : n'est-ce pas les distinguer actuellement? n'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes qui désignassent tous les demi-pouces? Il ne brise pas la table en demi-pouces; mais il y fait néanmoins une division qui marque la distinction actuelle des parties : et je ne crois pas qu'Aristote eût voulu nier que si l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on y introduisît une division qui réduirait en infini actuel ce qui n'était, [illegible]

lon lui, qu'un infini virtuel. Or, ce qu'on ferait à l'égard des yeux en tirant ces lignes sur un pouce de matière, il est sûr que le mouvement le fait à l'égard de l'entendement. Nous concevons qu'un mobile, en touchant successivement les parties de l'espace, les désigne et les détermine comme la craie à la main. Mais de plus quand on peut dire que la division d'un infini est achevée, n'a-t-on pas un infini actuel? Aristote et ses sectateurs ne disent-ils pas qu'une heure contient une infinité de parties? Quand donc elle est passée, il faut dire qu'une infinité de parties ont existé actuellement les unes après les autres. Est-ce un infini en puissance? N'est-ce pas un infini actuel? Disons donc que sa distinction est nulle, et que l'objection de Zénon conserve toute sa force. Une heure, un an, un siècle, etc., sont un temps infini; un pied de matière est un espace infini : il n'y a donc point de mobile qui puisse jamais arriver du commencement d'un pied à la fin.

« La *troisième objection* était l'argument fameux qu'on nommait *Achille*. Zénon d'Elée en fut l'inventeur, si l'on s'en rapporte à Diogène Laërce. Cette objection a le même fondement que la seconde, et tend à montrer que le mobile le plus vite, poursuivant le mobile le plus lent, Achille, par exemple, suivant à la course une tortue, ne pourra jamais l'atteindre. Car, quelque diligence que fasse Achille, il ne saurait parcourir à la fois qu'un point de l'espace, et la tortue, quelque paresseuse qu'on la suppose, n'en saurait parcourir moins.

« Passons à la *quatrième objection* : elle tend à faire voir les contradictions du mouvement. L'exemple suivant en fera sentir toute la force. Ayez deux livres in-folio d'égale longueur, comme de deux pieds chacun : posez-les sur une table l'un devant l'autre; mouvez-les en même temps l'un sur l'autre, l'un vers l'orient, et l'autre vers l'occident, jusqu'à ce que le bord oriental de l'un et le bord occidental de l'autre se touchent, vous trouverez que les bords par lesquels ils se touchaient sont distants de quatre pieds l'un de l'autre, et cependant chacun de ces livres n'a parcouru que l'espace de deux pieds. Vous pouvez fortifier l'objection, en supposant quelque corps qu'il vous plaira en mouvement, au milieu de plusieurs autres qui se meuvent en différents sens et avec divers degrés de vitesse; vous trouverez que ce même corps aura parcouru en même temps diverses sortes d'espaces doubles, triples, etc., les uns des autres; et, après y avoir bien réfléchi, vous conviendrez que cela n'est explicable que par des calculs d'arithmétique, qui ne sont que des idées de notre esprit; mais que physiquement parlant la chose est incompréhensible : car il faut se souvenir de ces trois conditions essentielles du mouvement : 1° qu'un mobile ne saurait toucher deux fois de suite la même partie de l'espace; 2° qu'il n'en peut jamais toucher deux à la fois; 3° qu'il ne saurait toucher la troisième avant la seconde, ni la quatrième avant la troisième, etc. Quiconque pourra accorder physiquement ces trois choses, avec la distance de quatre pieds, qui se trouve entre deux corps qui n'ont parcouru que deux pieds d'espace, ne sera pas un mal habile homme.

Autre preuve contre le mouvement, tirée de la non-existence de l'étendue.

« Il est vraisemblable que Zénon proposa contre l'existence du mouvement plusieurs autres objections dont Aristote n'a point parlé. L'induction, tirée de la non-existence de l'étendue, eût fourni à notre philosophe de nouvelles preuves; et qui doute qu'en raisonnant sur les principes établis dans le paragraphe précédent, il n'eût pu combattre l'étendue par des arguments beaucoup plus forts que tous ceux que les cartésiens peuvent alléguer? Je parle des cartésiens qui soutiennent publiquement, et même dans les pays d'inquisition, qu'on ne peut savoir que par la foi qu'il y ait des corps. *Les sens nous trompent*, disent-ils, *à l'égard des qualités de la matière : nous devons donc nous défier de leur témoignage à l'égard des trois dimensions. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait des corps : Dieu peut sans cela communiquer à notre âme tout ce qu'elle sent et tout ce qu'elle connaît; et par conséquent les preuves que la raison fournit de l'existence de la matière ne sont pas assez évidentes pour former une bonne démonstration sur ce point-là.* Quoi qu'il en soit, ceux qui voudraient renouveler l'opinion de Zénon, et raisonner selon ses principes, devraient argumenter de cette manière :

« Il n'y a point d'étendue, donc il n'y a point de mouvement. La conséquence est bonne; car ce qui n'a point d'étendue n'occupe aucun lieu, et ce qui n'occupe aucun lieu ne saurait passer d'un lieu à un autre, ni par conséquent se mouvoir. Cela n'est pas contestable : la difficulté n'est donc qu'à prouver qu'il n'y a point d'étendue. Voici ce qu'aurait pu dire Zénon. L'étendue ne peut être composée, ni de points mathématiques, ni d'atomes, ni de parties divisibles à l'infini; donc son existence est impossible. La conséquence paraît certaine, puisqu'on ne saurait concevoir que ces trois manières de composition dans l'étendue : il ne s'agit donc que de prouver l'antécédent.

« Peu de paroles me suffiront à l'égard des points mathématiques; car les esprits les moins pénétrants peuvent connaître avec la dernière évidence, s'ils y font un peu d'attention, que plusieurs néants d'étendue joints ensemble ne feront jamais une étendue. Consultez le premier cours de philosophie scolastique qui vous tombera entre les mains, vous y trouverez les raisons du monde les plus convaincantes, soutenues de quantité de démonstrations géométriques, contre l'existence de ces points : n'en parlons plus, et tenons pour impossible, ou du moins

pour inconcevable, que le continu en soit composé.

« Il n'est pas moins impossible ou inconcevable, que le continu soit composé des atomes d'Épicure, c'est à-dire de corpuscules étendus et indivisibles : car toute étendue, quelque petite qu'elle puisse être, a un côté droit et un côté gauche, un dessus et un dessous : elle est donc un assemblage de corps distincts : je puis nier du côté droit ce que j'affirme du côté gauche : ces deux côtés ne sont pas au même lieu ; un corps ne peut pas être en deux lieux tout à la fois ; et, par conséquent, toute étendue qui occupe plusieurs parties d'espace, contient plusieurs corps. Je sais d'ailleurs, et les atomistes ne le nient pas, que deux atomes sont deux êtres, d'où je conclus qu'ils sont séparables l'un de l'autre. L'indivisibilité d'un atome est donc chimérique : il faut donc, s'il y a de l'étendue, que ses parties soient divisibles à l'infini. Mais d'autre part, s'il est prouvé que cette divisibilité répugne à la raison, il faudra conclure que l'existence de l'étendue est impossible, ou pour le moins incompréhensible.

« La divisibilité à l'infini est l'hypothèse qu'Aristote a embrassée ; et depuis plusieurs siècles, c'est l'opinion qui règne dans presque toutes les écoles. Ce n'est pas qu'on la comprenne, ou que l'on puisse répondre aux objections ; mais c'est qu'ayant compris manifestement l'impossibilité des points, soit mathématiques, soit physiques, on n'a trouvé que ce seul parti à prendre. Outre que cette hypothèse fournit de grandes commodités, car lorsqu'on a épuisé ses distinctions, sans avoir pu rendre compréhensible cette doctrine, on se sauve dans la nature même du sujet ; l'on allègue que notre esprit étant borné, personne ne doit trouver étrange que l'on ne puisse résoudre ce qui concerne l'infini, et qu'il est de l'essence d'un tel continu d'être environné de difficultés insurmontables à la raison humaine.

« Notez que ceux qui adoptent les atomes ne le font pas parce qu'ils comprennent qu'un corps étendu peut être simple, mais parce qu'ils jugent que les deux autres hypothèses sont impossibles. Disons la même chose de ceux qui admettent les points mathématiques. En général, tous ceux qui raisonnent sur le continu ne se déterminent à choisir une hypothèse qu'en vertu de ce principe : *S'il n'y a que trois manières d'expliquer un fait, la vérité de la troisième résulte nécessairement de la fausseté des deux autres.* Ils ne croient donc pas se tromper dans le choix de la troisième, lorsqu'ils ont compris clairement que les deux autres sont impossibles.

« Un zénoniste pourrait dire à ceux qui choisissent l'une de ces trois hypothèses : vous ne raisonnez pas bien, vous vous servez de ce syllogisme disjonctif : *Le continu est composé, ou de points mathématiques, ou de points physiques, ou de parties divisibles à l'infini : or, il n'est composé ni de*, etc., *ni de*, etc. ; *donc il est composé de*, etc. Le défaut de notre raisonnement n'est point dans la forme, mais dans la matière : il faudrait abandonner votre syllogisme disjonctif, et employer ce syllogisme hypothétique : *Si l'étendue existait, elle serait composée ou de points mathématiques, ou de points physiques, ou de parties divisibles à l'infini : or, elle n'est composée ni de points mathématiques, ni de points physiques, ni de parties divisibles à l'infini : donc elle n'existe point.*

Il n'y a aucun défaut dans la forme de ce syllogisme ; le sophisme *a non sufficienti enumeratione partium*, ne se trouve pas dans la majeure ; la conséquence est donc nécessaire, pourvu que la mineure soit véritable. Or il ne faut que considérer les arguments dont ces trois sectes s'accablent les unes les autres, et les comparer avec les réponses. Il ne faut, dis-je, que cela, pour voir manifestement la vérité de la mineure. Chacune de ces trois sectes, quand elle ne fait qu'attaquer, triomphe, ruine, terrasse ; mais à son tour elle est terrassée et vaincue, quand elle se tient sur la défensive. Pour connaître leur faiblesse, il suffit de se souvenir que la plus forte, celle qui chicane mieux le terrain, est l'hypothèse de la divisibilité à l'infini. Les scolastiques l'ont armée de pied en cap, de tout ce que leur grand loisir leur a pu permettre d'inventer de distinctions : mais cela ne sert qu'à fournir quelque babil à leurs disciples dans une thèse publique, afin qu'une famille n'ait point la honte de les voir muets. Un père se retire bien plus content, lorsque son fils distingue entre l'infini *catégorématique*, et l'infini *syncatégorématique*, entre les parties *communicantes et non communicantes, proportionnelles et aliquotes*, que s'il n'eût rien répondu. Il a donc été nécessaire que les professeurs inventassent quelque jargon, mais toute la peine qu'ils se sont donnée ne sera jamais capable d'obscurcir la clarté et l'évidence de cette notion. *Un nombre infini de parties d'étendue, dont chacune est étendue et distincte de toutes les autres, tant à l'égard de son* entité, *qu'à l'égard du lieu qu'elle occupe, ne saurait être contenu dans un espace cent millions de fois plus petit que la cent millième partie d'un grain d'orge.*

« Voici une autre difficulté. Une substance étendue qui existerait supposerait nécessairement le contact immédiat de ses parties. Dans l'hypothèse du vide, il y aurait plusieurs corps séparés de tous les autres ; mais il faudrait que quelques-uns se touchassent immédiatement : Aristote, qui n'admet pas cette hypothèse, est obligé d'avouer qu'il n'y a aucune partie de l'étendue qui ne touche immédiatement à quelques autres par tout ce qu'elle a d'extérieur. Cela est incompatible avec la divisibilité à l'infini ; car s'il n'y a point de corps qui ne contienne une infinité de parties, il est évident que chaque partie de l'étendue est séparée de toute autre par une infinité de parties, et que le contact immédiat de deux parties est impossible. Or, quand une chose ne peut avoir ce que son existence demande nécessairement

ment, il est sûr que son existence est impossible : puis donc que l'existence de l'étendue demande nécessairement le contact immédiat de ses parties, et que ce contact immédiat est impossible dans une étendue divisible à l'infini, il est évident que l'existence de cette étendue est impossible.

« Il faut reconnaître, à l'égard du corps, ce que les mathématiciens reconnaissent à l'égard des signes et des superficies, dont ils démontrent tant de belles choses. Ils avouent de bonne foi qu'une longueur et une largeur sans profondeur, sont des choses qui ne peuvent exister hors de notre âme. Disons-en autant des trois dimensions réunies : elles ne sauraient trouver de place que dans notre esprit; elles ne peuvent exister qu'*idéalement*. Notre esprit est un certain fond où cent mille objets de différente couleur, de différente figure, et de différente situation se réunissent; car nous pouvons voir tout à la fois, du haut d'une côte, une vaste laine où se trouvent des maisons, des arres, des troupeaux, etc. ; or, bien loin que, ans l'hypothèse présente, toutes ces choses ussent de nature à pouvoir être rangées ans une plaine, il n'y en a pas deux qui ussent y trouver place; chacune demanderait un lieu infini, puisqu'elle contient une finité de corps étendus; il faudrait laisser es intervalles infinis autour de chacune, uisqu'entre chaque partie et toute autre, rises distributivement, il y aurait une innité de corps. Qu'on ne dise pas que Dieu eut tout, car si les théologiens les plus déliés conviennent qu'il ne peut point faire e dans une ligne droite de douze pouces, premier et le troisième pouce soient immédiatement contigus, je puis bien dire 'il ne peut point faire que deux parties étendue se touchent immédiatement, lors'une infinité d'autres parties les séparent ne de l'autre. Disons donc que le contact s parties de la matière n'est qu'idéal ; c'est ns notre esprit que se peuvent réunir les trémités de plusieurs corps.

« Objections présentement tout le contraire. La pénétration des dimensions est une se impossible, et néanmoins elle serait vitable, si l'étendue existait : il n'est donc vrai que l'étendue puisse exister. Metsur une table un boulet de fer, enduit de lque couleur liquide, faites-le rouler sur te table, vous verrez qu'il y tracera une e par son mouvement : vous aurez donc x fortes preuves du contact immédiat de oulet et de cette table. La pesanteur du let vous apprendra qu'il touche la table médiatement ; car s'il ne la touchait pas de manière, il demeurerait suspendu en , et vos yeux vous convaincront de ce act par la trace du boulet. Or, je sous que ce contact est une pénétration de ensions proprement dite. La partie du et qui touche la table est un corps déiné, et réellement distinct des autres es du boulet qui ne la touchent point : s la même chose de la partie de la table est touchée par le boulet. Ces deux parties touchées sont chacune divisibles à l'infini en longueur, en largeur et en profondeur : elles se touchent donc mutuellement selon leur profondeur, et par conséquent elles se pénètrent. On objecte tous les jours cela aux péripatéticiens dans les disputes publiques : ils se défendent par un jargon frivole de distinctions, qui n'est propre qu'à faire voir que l'objection est insoluble. Voici donc un fait bien singulier; si l'étendue existait, il ne serait pas possible que ses parties se touchassent, et il serait impossible qu'elles ne se pénétrassent point. Ne sont-ce pas des contradictions très-évidentes, renfermées dans l'existence de l'étendue?

« Joignons à ceci que tous les moyens de l'*époque*, ou du dogme de l'incertitude, qui renversent la réalité des qualités corporelles renversent aussi la réalité de l'étendue. De ce que les mêmes corps sont doux à l'égard de quelques hommes, et amers à l'égard de quelques autres, on a raison d'inférer qu'ils ne sont ni doux ni amers de leur nature. Absolument parlant, les nouveaux philosophes, quoiqu'ils ne soient pas sceptiques, ont si bien compris les fondements de l'époque par rapport aux sons, aux odeurs, au froid et au chaud, à la dureté et à la mollesse, à la pesanteur et à la légèreté, aux saveurs, aux couleurs, etc., qu'ils enseignent que toutes ces qualités sont des perceptions de notre âme, et qu'elles n'existent point dans les objets de nos sens. Pourquoi ne dirions-nous pas la même chose de l'étendue? Si un être qui n'a aucune couleur nous paraît pourtant sous une couleur déterminée quant à son espèce, à sa figure et à sa situation, pourquoi un être qui n'aurait aucune étendue, ne pourrait-il pas nous être visible sous une apparence d'étendue déterminée, figurée et située d'une certaine façon?

« Remarquons bien que le même corps paraît petit ou grand, rond ou carré, selon le lieu d'où on le regarde ; et soyons certains qu'un corps, qui nous semble très-petit, paraît fort grand à une mouche. Ce n'est donc point par leur étendue propre, réelle, et absolue, que les objets se présentent à notre esprit : on peut donc conclure qu'en eux-mêmes ils ne sont point étendus. Oseriez-vous aujourd'hui raisonner de cette façon : *Puisque certains corps paraissent doux à celui-ci, et amers à celui-là, je dois assurer qu'en général ils sont savoureux, encore que je ne connaisse pas la saveur qui leur convient absolument, et en eux-mêmes?* Tous les nouveaux philosophes vous siffleraient. Pourquoi donc oseriez-vous dire : *Puisque certains corps paraissent grands à cet animal, médiocres à cet autre, très-petits à un troisième, je dois assurer qu'en général ils sont étendus, quoique je ne connaisse pas leur étendue absolue.* (NICOLLE, *Art de penser*, part. IV, chap. 1er.)

« Ma dernière difficulté sera fondée sur les démonstrations géométriques, que l'on étale si subtilement, pour prouver que la matière est divisible à l'infini. Je soutiens qu'elles ne sont propres qu'à faire voir que l'é-

tendue n'existe que dans notre entendement.

« En premier lieu, je remarque que l'on se sert de quelques-unes de ces démonstrations contre ceux qui disent que la matière est composée de points mathématiques. On leur objecte que les côtés d'un carré seraient égaux à la ligne diagonale, et, qu'entre les cercles concentriques, celui qui serait le plus petit égalerait le plus grand. On prouve cette conséquence, en faisant voir que ces lignes droites, que l'on peut tirer de l'un des côtés d'un carré à l'autre, remplissent la diagonale, et que toutes les lignes droites que l'on peut tirer de la circonférence du plus grand cercle, trouvent place sur la circonférence du plus petit. Ces objections n'ont pas plus de force contre le continu composé de points, que contre le continu divisible à l'infini; car si les parties d'une certaine étendue ne sont pas en plus grand nombre dans la ligne diagonale que dans les côtés, ni dans la circonférence du plus petit cercle concentrique, que dans la circonférence du plus grand, il est clair que les côtés du carré égalent la diagonale, et que le plus petit cercle concentrique égale le plus grand. Or, toutes les lignes droites que l'on peut tirer de l'un des côtés d'un carré à l'autre, et de la circonférence du plus grand cercle au centre, sont égales entre elles: il les faut donc considérer comme des parties *aliquotes*, je veux dire comme des parties d'une certaine grandeur et d'une même dénomination. Or, il est certain que deux étendues, où les parties *aliquotes* et de même dénomination, comme pouce, pied, pas, sont en pareil nombre, ne se surpassent point l'une l'autre : il est donc certain que les côtés du carré seraient aussi grands que la ligne diagonale, s'il ne pouvait point passer plus de lignes droites par la ligne diagonale que par les côtés. Disons la même chose des deux cercles concentriques.

« En second lieu, je soutiens qu'étant très-vrai que, s'il existait des cercles, on pourrait tirer de la circonférence au centre autant de lignes droites, qu'il y aurait de parties à la circonférence, il s'ensuit que l'existence d'un cercle est impossible. On m'avouera, je m'assure, que tout être qui ne saurait exister, sans contenir des propriétés qui ne peuvent exister, est impossible; or, une étendue ronde ne peut exister sans avoir un centre auquel viennent aboutir tout autant de lignes droites qu'il y a de parties dans sa circonférence; et il est certain qu'un tel centre ne peut exister: il faudrait donc dire que l'existence de cette étendue ronde est impossible.

« Qu'un tel centre ne puisse exister, je le prouve manifestement. Supposons une étendue ronde dont la circonférence ait quatre pieds: elle contiendra quarante-huit pouces, dont chacun contient douze lignes; elle contiendra donc cinq cent soixante-seize lignes, et voilà le nombre de lignes droites qu'on pourra tirer de cette circonférence au centre. Traçons un cercle fort proche du centre; il pourra être si petit qu'il ne contiendra que cinquante lignes, il ne pourra donc point donner passage à cinq cent soixante-seize lignes droites; il sera donc impossible que les cinq cent soixante-seize lignes droites, qui ont commencé d'être tirées de la circonférence de cette étendue ronde, parviennent au centre: et cependant, si cette étendue existait, il faudrait nécessairement que toutes ces lignes parvinssent au centre. Que reste-t-il donc à dire, sinon que cette étendue ne peut exister, et qu'ainsi toutes les propriétés des cercles et des carrés, etc., sont fondées sur des lignes sans largeur, qui ne peuvent exister qu'*idéalement*?

« Notez que notre raison et nos yeux sont également trompés dans cette matière. Notre raison conçoit clairement: 1° que le cercle concentrique plus voisin du centre est plus petit que le cercle qui l'environne; 2° que la diagonale d'un carré est plus grande que le côté. Nos yeux le voient sans compas, et néanmoins les mathématiques nous enseignent que l'on peut tirer de la circonférence au centre autant de lignes droites, qu'il y a de points dans la circonférence, et d'un côté du carré à l'autre autant de lignes droites, qu'il y a de points dans ce côté, et d'ailleurs nos yeux nous montrent qu'il n'y a dans la circonférence du petit cercle concentrique aucun point qui ne soit une partie d'une ligne droite, tirée de la circonférence du grand cercle, et que la diagonale du carré n'a aucun point qui ne soit une partie d'une ligne droite, tirée d'un des côtés du carré à l'autre. D'où peut donc venir que cette diagonale est plus grande que les côtés?

« Voilà pour ce qui concerne la preuve dont je suppose que Zénon eût pu se servir pour réfuter l'existence du mouvement: elle est fondée sur l'impossibilité de l'existence de l'étendue. Je veux dire que ce qu'il aurait pu dire en dernier lieu, en se servant des démonstrations géométriques, est aisé à réfuter par les mêmes [illegible]; mais je suis fort convaincu que les arguments que l'on emprunte des mathématiques, pour prouver la divisibilité à l'infini, prouvent trop: car ou ils ne prouvent rien, ou ils prouvent l'infinité des parties *aliquotes*.

Nouvelles objections contre l'existence du mouvement.

« Zénon eût pu ajouter aux objections précédentes celles que je vais alléguer.

« I. On ne saurait dire ce que c'est que le mouvement; car si vous dites que c'est le passage d'un lieu à un autre, vous expliquez une chose obscure par une chose plus obscure. Je vous demande d'abord qu'entendez-vous par le mot *lieu*? Entendez-vous un espace distinct des corps? Mais en ce cas vous vous engagez dans un labyrinthe, d'où vous ne pourrez jamais sortir. Entendez-vous la situation d'un corps entre quelques autres qui l'environnent? Mais en ce cas vous définirez de telle sorte le mouvement [illegible] qu'il conviendra mille et mille [illegible] corps qui sont en repos. Il est sûr [illegible]

jusqu'ici on n'a point trouvé de définition raisonnable du mouvement. Celle d'Aristote est absurde, celle de Descartes est pitoyable. Rohault, après avoir bien sué pour en trouver une qui rectifiât celle de Descartes, a produit une description qui peut convenir à des corps que nous concevons très-distinctement ne se mouvoir pas; et de là vient que Regis s'est cru obligé de la rejeter. Mais celle qu'il a donnée n'est point capable de distinguer le mouvement d'avec le repos. Dieu, l'unique moteur, selon les cartésiens, doit faire sur une maison la même chose que sur l'air, qui s'en écarte pendant un grand vent: il doit créer cet air dans chaque moment, avec de nouvelles relations locales par rapport à cette maison: il doit aussi créer dans chaque moment cette maison avec de nouvelles relations locales par rapport à cet air; et sûrement, selon les principes de ces messieurs, aucun corps n'est en repos, si un pouce de matière est en mouvement. Tout ce qu'ils peuvent dire aboutit donc à expliquer le mouvement apparent, c'est-à-dire, à expliquer les circonstances qui nous font juger qu'un corps se meut, et qu'un autre ne se meut pas. Cette peine est inutile; chacun est capable de juger des apparences. La question est d'expliquer la nature même des choses qui sont hors de nous; et puisqu'à cet égard le mouvement est inexplicable, autant vaudrait-il dire qu'il n'existe pas hors de notre esprit.

« II. Je vais proposer une difficulté beaucoup plus forte que la précédente. Si le mouvement ne peut jamais commencer, il n'existe point; or il ne peut jamais commencer, donc, etc. Je prouve ainsi la mineure. Un corps ne peut jamais être en deux lieux tout à la fois: or il ne pourrait jamais commencer à se mouvoir sans être en une infinité de lieux tout à la fois; car pour peu qu'il s'avançât, il toucherait une partie divisible à l'infini, et qui correspond par conséquent à des parties infinies d'espace; donc, etc. Outre cela, il est sûr qu'un nombre infini de parties n'en contient aucune qui soit la première; et néanmoins un mobile ne saurait toucher jamais la seconde avant la première: car le mouvement est un être essentiellement successif, donc deux parties ne peuvent exister ensemble; c'est pourquoi le mouvement ne peut jamais commencer, si le continu est divisible à l'infini, comme il l'est sans doute en cas qu'il existe.

« La même raison démontre qu'un mobile, roulant sur une table inclinée, ne pourrait jamais tomber hors de la table; car avant de tomber il devrait toucher nécessairement la dernière partie de cette table: et comment la toucherait-il, puisque toutes les parties, que vous voudriez prendre pour les dernières en contiennent une infinité, et que le nombre infini n'a point de partie qui soit la dernière? Cette objection a obligé quelques philosophes de l'École à supposer que la nature a mêlé des points mathématiques avec les parties divisibles à l'infini, afin qu'ils servent de lien, et qu'ils composent les extrémités des corps. Ils ont cru par là répondre aussi à ce qu'on objecte du contact pénétratif de deux surfaces, mais ce subterfuge est si absurde, qu'il ne mérite pas d'être réfuté.

« III. Je n'insisterai guère sur l'impossibilité du mouvement circulaire, quoique cela me fournisse une puissante objection. Je dis en deux mots que, s'il y avait un mouvement circulaire, il y aurait tout un diamètre en repos, pendant que tout le reste du globe serait dans un mouvement rapide. Concevez cela, si vous pouvez, dans un continu.

« IV. Enfin, je dis que s'il y avait du mouvement, il serait égal dans tous les corps: il n'y aurait point d'Achilles ni de tortues; un lévrier n'atteindrait jamais un lièvre. Zénon objectait cela; mais il semble qu'il ne se fondait que sur la divisibilité à l'infini du continu: et peut-être, me dira-t-on, eût-il renoncé à cette instance, s'il eût eu affaire à des adversaires qui eussent admis ou les points mathématiques, ou les atomes. Je réponds que cette instance frappe également tous les trois systèmes. Car supposez un chemin composé de particules indivisibles; mettez-y la tortue cent points au-devant d'Achille, il ne l'atteindra jamais, si elle marche, Achille ne fera qu'un point à chaque moment, puisque, s'il en faisait deux, il serait en deux lieux tout à la fois. La tortue fera un point à chaque moment: c'est le moins qu'elle puisse faire, rien n'étant moindre qu'un point.

La raison formelle de la vitesse du mouvement est inexplicable; la plus heureuse pensée là-dessus est de dire que nul mouvement n'est continu, et que tous les corps qui nous paraissent se mouvoir s'arrêtent par intervalles. Celui qui se meut dix fois plus vite que l'autre, s'arrête dix fois contre l'autre cent. Mais quelque bien imaginé que paraisse ce subterfuge, il ne vaut rien; on le réfute par plusieurs raisons solides, que vous pouvez voir dans tous les cours philosophiques. Je me contente de celle qui est tirée du mouvement d'une roue. Vous pourriez faire une roue d'un diamètre si grand, que la partie des rayons la plus éloignée du centre se mouverait cent fois plus vite que la partie enchâssée dans le moyeu. Cependant les rayons demeureraient toujours droits, preuve évidente que la partie inférieure ne serait pas en repos, pendant que la supérieure se mouverait. La divisibilité à l'infini des particules du temps, rejetée ci-dessus comme une chose visiblement fausse et contradictoire, ne sert de rien contre ce quatrième argument.

« C'est ainsi à peu près qu'on peut supposer que notre Zénon d'Elée eût combattu le mouvement. Je ne voudrais pas répondre que ces raisons lui persuadassent que rien ne se meut; il pouvait être dans une autre persuasion, encore qu'il crût que personne ne les réfutait, ni n'en éludait la force. Si je jugeais de lui par moi-même, j'assurerais qu'il croyait, tout comme les autres, le mou-

vement et l'étendue; car encore que je me sente très-incapable de résoudre toutes les difficultés qu'on vient de voir, et qu'il me semble que les réponses philosophiques qu'on y peut faire sont peu solides, je ne laisse pas de suivre l'opinion commune. Je suis même persuadé que l'exposition de ces arguments peut avoir de grands usages par rapport à la religion, et je dis ici, à l'égard des difficultés du mouvement, ce qu'a dit Nicolle sur celles de la divisibilité à l'infini. *L'utilité que l'on peut tirer de ces spéculations n'est pas simplement d'acquérir ces connaissances, qui sont d'elles-mêmes assez stériles; mais c'est d'apprendre à connaître les bornes de notre esprit, et à lui faire avouer, malgré qu'il en ait, qu'il y a des choses qui sont, quoiqu'il ne soit pas capable de les comprendre: et c'est pourquoi il est bon de le fatiguer à ces subtilités, afin de dompter sa présomption, et de lui ôter la hardiesse d'opposer jamais ses faibles lumières aux vérités que l'Eglise lui propose, sous prétexte qu'il ne les peut pas comprendre; car puisque toute la rigueur de l'esprit des hommes est contrainte de succomber au plus petit atome de la matière, et d'avouer qu'il voit clairement qu'il est infiniment divisible, sans pouvoir comprendre comment cela se peut faire, n'est-ce pas pécher visiblement contre la raison, que de refuser de croire les effets merveilleux de la toute-puissance de Dieu, qui est d'elle-même incompréhensible, par cette raison que notre esprit ne peut les comprendre?* (NICOLLE, *Art de penser*, part. IV, chap. 1er.)

Influence tirée de la non-existence du vide. — Sophisme de Diogène le Cynique.

« Mélissus, qui avait étudié sous le même maître que Zénon, c'est-à-dire sous Parménide, n'admettait point de mouvement, et se servait de cette preuve: s'il y avait du mouvement, il faudrait de toute nécessité qu'il y eût du vide: or il n'y a point de vide; donc, etc. C'est Aristote (*Phys.*, lib. IV, cap. 7) qui nous apprend que Mélissus raisonnait ainsi. Zénon rejeta aussi le vide, (DIOG. LAERT., lib. IX, num. 29), et je suis très-persuadé qu'il employa la même preuve que Mélissus pour combattre l'existence du mouvement, c'est-à-dire qu'il se servit de l'instance tirée de la non-existence du vide. Eût-il oublié l'argument que les sectateurs du vide ont si souvent employé? Mais il l'aurait tourné autrement qu'eux, parce qu'il en voulait faire un autre usage. Les partisans du vide disaient: s'il n'y avait point de vide, il n'y aurait point de mouvement: or, il y a du mouvement; donc il y a du vide. Zénon aurait bâti sur la même thèse un raisonnement tout contraire, et voici quel eût été son syllogisme: s'il y avait du mouvement, il y aurait du vide: or il n'y a point de vide; donc il n'y a point de mouvement. Un dialecticien aussi subtil et aussi ardent que lui pouvait aller loin avec un tel principe, et il y avait bien là de quoi brouiller les cartes.

« Mais s'il avait su ce que disent aujourd'hui plusieurs excellents mathématiciens, il aurait pu faire de grands ravages, et se donner des airs de triomphe. Ils disent qu'il faut de toute nécessité qu'il y ait du vide, et que le mouvement des planètes, et ce qui s'ensuit, seraient des choses inexplicables. J'ai ouï dire à un grand mathématicien, qui a profité beaucoup des ouvrages et de la conversation de Newton, que l'erreur de cette proposition, *si tout était plein tout a pu se mouvoir*, n'est plus aujourd'hui une chose problématique, et qu'on a prouvé et démontré mathématiquement qu'elle était fausse, de manière que nier le vide, c'est nier un fait de la dernière évidence. Il assurait que le vide occupe incomparablement plus de place que les corps, et que dans l'air, par exemple, il n'y a pas plus de corpuscules qu'il n'y a de grandes villes sur la terre.

« Nous voilà sans doute bien redevables aux mathématiques; elles démontrent l'existence d'une chose, qui est contraire aux notions les plus évidentes que nous ayons dans l'entendement; car s'il y a quelque notion dont nous connaissions avec évidence les propriétés essentielles, c'est l'étendue: nous en avons une idée claire et distincte, qui nous fait connaître que son essence consiste dans les trois dimensions, et que ses propriétés, ou ses attributs inséparables, sont la divisibilité, la mobilité, l'impénétrabilité. Si ces idées sont fausses, trompeuses, chimériques et illusoires, y a-t-il dans notre esprit quelque notion que l'on ne doive pas prendre pour un vain fantôme, ou pour un sujet de défiance? Les démonstrations qui prouvent qu'il y a du vide, peuvent-elles nous rassurer? Sont-elles plus évidentes que l'idée, qui nous montre qu'un pied d'étendue peut changer de place, et ne peut point être dans le même lieu qu'un autre pied d'étendue? Fouillons tant qu'il vous plaira dans tous les recoins de notre esprit, nous n'y trouvons nulle idée d'une étendue immobile, indivisible, et pénétrable. Il faudrait pourtant que, s'il y avait du vide, il existât une étendue, qui eût ces trois attributs essentiellement.

Ce n'est pas une petite difficulté, que d'être contraint d'admettre l'existence d'une être dont on n'a aucune idée, et qui répugne aux idées les plus claires que l'on ait. Mais voici bien d'autres inconvénients. Ce vide, ou cette étendue immobile, indivisible, pénétrable, est-elle une substance, ou un mode? Il faut que ce soit l'un des deux, car la division *adæquata* de l'être ne comprend que ces deux choses. Si c'est un mode, il faudra qu'on en définisse la nature; or, c'est ce qu'on ne pourra jamais faire. Si c'est une substance, je demanderai: est-ce une substance créée, ou incréée? Si elle est créée, elle peut périr, sans que les choses dont elle est distincte réellement cessent d'exister. Or il est absurde et contradictoire que le vide, c'est-à-dire un espace distinct des corps, soit détruit, et que néanmoins les corps soient distants les uns des autres, comme ils le pourraient être après la ruine

ju vide. Que si cet espace distinct des corps est une substance incréée, il s'ensuivra, ou qu'elle est Dieu, ou que Dieu n'est pas la seule substance qui existe nécessairement. Quelque parti que l'on prenne dans cette alternative, l'on se trouvera confondu. Le dernier parti est une impiété formelle, l'autre est pour le moins une impiété matérielle; car toute étendue est composée de parties distinctes, et par conséquent séparables les unes des autres; d'où il résulte que si Dieu était étendu, il ne serait point un être simple, immuable et proprement infini, mais un assemblage d'êtres, *ens per aggregationem*, dont chacun serait fini, quoique tous ensemble ils n'eussent aucunes bornes. Il serait semblable au monde matériel, qui, dans l'hypothèse cartésienne, une étendue infinie.

« Quant à ceux qui voudraient prétendre que Dieu peut être étendu sans être matériel ou corporel, et qui en donneraient pour raison sa simplicité, vous les trouverez solidement réfutés dans un ouvrage d'Arnauld; je n'en citerai que quatre paroles : *Tant s'en faut que la simplicité de Dieu nous puisse donner lieu de croire qu'il peut être étendu, que tous les théologiens ont reconnu, après saint Thomas, que c'était une suite nécessaire de la simplicité de Dieu de ne pouvoir être étendu.* (*Défense contre la réponse au livre des vraies et des fausses idées*, p. 360.) Dira-t-on avec les scolastiques que l'espace n'est tout au plus qu'une privation de corps, qu'il n'a aucune réalité, et que proprement parlant, le vide n'est rien? Mais c'est une prétention si déraisonnable, que tous les philosophes modernes, partisans du vide, l'ont abandonnée, quelque commode qu'elle fût d'ailleurs.

« Gassendi s'est bien gardé de recourir à une hypothèse si absurde; il a mieux aimé s'enfoncer dans un abîme très-affreux, qui est de conjecturer que tous les êtres ne sont pas ou des substances ou des accidents, et que toutes les substances ne sont pas ou des esprits ou des corps. Il met l'étendue de l'espace entre les êtres qui ne sont ni corporels, ni spirituels, ni substance, ni accident. Locke, n'ayant pas cru qu'il pût définir ce que c'était que le vide, a néanmoins fait entendre clairement qu'il le prenait pour un être positif. Il a trop de lumières pour ne pas voir que le néant ne peut pas être étendu en longueur, en largeur et en profondeur.

« Hartsoeker a fort-bien compris cette vérité. *Il n'y a point de vide dans la nature*, dit-il; *ce que l'on doit admettre sans difficulté, parce qu'il est tout-à-fait contradictoire d'y concevoir un rien tout pur avec des propriétés qui ne peuvent convenir qu'à quelque chose de réel.* (*Principes de physique*, 4.) Mais s'il est contradictoire que le néant ait de l'étendue, ou aucune autre qualité, il ne répugne pas moins que l'étendue soit un être simple, vu qu'elle contient des choses dont on peut nier véritablement ce que l'on peut affirmer véritablement de quelques autres choses qu'elle renferme. L'espace occupé par le soleil n'est point le même que celui qui est occupé par la lune; car si le soleil et la lune remplissaient le même espace, ces deux astres seraient dans le même lieu, et seraient pénétrés l'un avec l'autre, puisque deux choses ne sauraient être pénétrées avec une troisième sans être pénétrées entre elles. Il est de la dernière évidence que le soleil et la lune ne sont point dans le même lieu. On peut donc dire véritablement de l'espace du soleil qu'il est pénétré avec le soleil, et on peut nier cela véritablement de l'espace pénétré avec la lune. Voilà donc deux portions d'espace réellement distinctes l'une de l'autre, puisqu'elles reçoivent deux dénominations contradictoires, être pénétré, et n'être pas pénétré avec le soleil.

« Ceci réfute pleinement ceux qui osent dire que l'espace n'est autre chose que l'immensité de Dieu, et il est sûr que l'immensité divine ne pourrait être le lieu des corps, sans que l'on en pût conclure qu'elle est composée d'autant de parties réellement distinctes qu'il y a de corps dans le monde. Vous allégueriez en vain que l'infini n'a point de parties, cela est faux de toute nécessité dans tous les nombres infinis, puisque le nombre renferme essentiellement plusieurs unités : vous n'auriez pas plus de raison de nous venir dire que l'étendue incorporelle est toute dans son espace, et toute dans chaque partie de son espace; car non-seulement c'est une chose dont on n'a aucune idée, et qui combat les idées que l'on a de l'étendue, mais aussi qui prouverait que tous les corps occupent le même lieu, puisqu'ils ne pourraient occuper chacun le sien, si l'étendue divine était pénétrée tout entière avec chaque corps.

« Par cet échantillon des difficultés que l'on peut former contre le vide, mes lecteurs pourront aisément comprendre que notre Zénon serait aujourd'hui beaucoup plus fort qu'il ne l'était de son temps. On ne saurait plus douter, dit-il, que, si tout est plein, le mouvement ne soit impossible. Cette impossibilité a été prouvée mathématiquement. Il n'aurait garde de disputer contre ces démonstrations, il les admettrait comme incontestables; il s'attacherait uniquement à faire voir que le vide est impossible, et il réduirait à l'absurde ses adversaires. Il les mènerait battant de quelque côté qu'ils se tournassent; il les jetterait d'embarras en embarras; il leur ferait perdre terre partout où ils se voudraient retirer, et s'il ne les contraignait pas à ne dire mot, il les forcerait pour le moins à confesser qu'ils ne comprennent point ce qu'ils disent. *Si quelqu'un me demande*, c'est l'illustre Locke qui fait cet aveu, *si quelqu'un me demande ce que c'est que cet* espace, *dont je parle, je suis prêt à le lui dire, quand il me dira ce que c'est que* l'étendue... *Ils demandent si* l'espace *est corps ou esprit? A quoi je réponds par une autre question : qui vous a dit qu'il n'y a, ou qu'il n'y peut avoir, que des corps et des es-*

prits?... Si l'on demande, comme on a accoutumé de faire, si l'espace sans corps est substance ou accident, je répondrai sans hésiter que je n'en sais rien ; et je n'aurai point de honte d'avouer mon ignorance, jusqu'à ce que ceux qui font cette question me donnent une idée claire et distincte de ce qu'on nomme substance. (*Essai philosophique sur l'entendement*, liv. II, chap. 13.)

« Puisqu'un aussi grand métaphysicien que Locke, après avoir tant médité sur ces matières, se trouve réduit à ne répondre aux questions des cartésiens que par des questions qu'il croit encore plus obscures, nous devons juger qu'on ne peut résoudre les objections que Zénon proposerait, et nous pouvons sûrement conjecturer qu'il adresserait ainsi la parole à ses adversaires : Vous vous sauvez dans le vide quand on vous chasse de l'hypothèse du mouvement et du plein ; mais vous ne sauriez tenir dans le vide ; on vous en démontre l'impossibilité. Apprenez un meilleur moyen de sortir d'affaire ; celui que vous choisissez est d'éviter un précipice en vous jetant dans un autre ; suivez-moi, je vous donne une meilleure ouverture ; ne concluez point de l'impossibilité du mouvement dans le plein qu'il y a du vide, concluez plutôt de l'impossibilité du vide qu'il n'y a point de mouvement, c'est-à-dire de mouvement réel ; mais tout au plus une apparence de mouvement, ou un mouvement idéal et intellectuel.

« Comme Zénon d'Elée n'était point contemporain de Diogène, ce ne fut point sa leçon que ce cynique réfuta par un tour de salle. Entendant un philosophe qui dogmatisait selon les principes de Zénon, et qui niait l'existence du mouvement, il se promena autour de l'auditoire, jugeant qu'il n'en fallait pas davantage pour réfuter tous les arguments du professeur. Cette réponse était plus subtile que solide ; c'est le sophisme que les logiciens appellent *ignoratio elenchi :* c'était sortir de l'état de la question. En effet, ce philosophe ne rejetait pas le mouvement apparent : il ne niait pas qu'il ne semble aux hommes que le mouvement existe ; mais cela ne l'empêchait pas de soutenir que rien ne se meut réellement, et il le prouvait par des raisons très-subtiles et tout-à-fait embarrassantes (328). A quoi sert contre cela de se promener ou de faire un saut? Est-ce prouver autre chose que l'apparence du mouvement? S'agissait-il de cela? Le philosophe la niait-il? Point du tout : il n'était pas assez extravagant pour nier les phénomènes des yeux ; mais il soutenait que le témoignage des sens doit être sacrifié au raisonnement.

« Il résulte de là que la réponse de Diogène était plus sophistique que tous les raisonnements captieux du professeur ; mais elle était plaisante, et très-propre à s'attirer les applaudissements de l'auditoire. Le sophiste Diodore, grand adversaire du mouvement, fut un jour raillé d'une manière encore plus piquante. S'étant démis l'épaule, il alla trouver le médecin Hierophile, pour le prier de la lui remettre. *Quoi, l'épaule démise !* lui dit Hierophile, *cela ne peut pas être ; car elle n'est sortie ni de la place où elle était, ni de celle où elle n'était pas.* C'était un des arguments dont se servait Diodore pour attaquer le mouvement. Notre sophiste, peu capable alors de goûter cette logique, pria le médecin de ne plus se souvenir de ces subtilités, et de le guérir par les principes de son art, sans songer aux principes de la dialectique. (Bayle, *Dict.*)

CCLXVIII.

Le cardinal Bessarion envoya sa traduction à l'Université de Paris, ne voulant pas, disait il, la publier sans l'aveu de ce grand corps. (Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. V.)

Olivier le Daim était réputé par l'Université comme un de ses persécuteurs, et en même temps comme l'auteur de nouveaux impôts. Robert Gaguin lui fit une sanglante épitaphe qui remontait jusqu'à Louis XI et contenait ce vers :

Quid tibi non licuit soboles tam dira Neronis?

« Eodem anno orta est in Facultate medicinæ discordia quædam occasione dispensationis quam M. Carolus de Mauregoit petebat a statuto quo uxorati arcebantur ab actuali regentia. » (Du Boulay, *Hist. Univ. Paris.*, t. V.)

L'Université de Paris excommunia, au XV[e] siècle, les *generales subsidiorum.* (*Ibid.*)

A propos d'une question d'appel au Pape :

« Conclusit natio (Gallicana) quod, attentis divisionibus regni, et quod hactenus Gallia per Dei gratiam monstris hæreseon et schismatum caruit, non erat expediens pro honore regis et regni quod hæc materia extra regnum et Parisiensem civitatem tractaretur, cum hic sint plures juris divini et canonici excellentes magistri et doctores quam in urbe aut quacunque alia Christiana civitate. » (Du Boulay, *ibid.*)

CCLXIX.

« La philosophie et la théologie viennent ensuite. Il ne se distingua point (il s'agit de D. Thuillier) dans cette carrière autant qu'il l'aurait dû ; il ne pouvait goûter la manière dont les écoles traitent ces deux sciences. La philosophie lui paraissait chargée de plusieurs questions inutiles, rebutantes, dont on aurait tort de parler devant une honnête compagnie ; et il fit voir, par des analyses de chaque traité, que tout ce qu'il y avait de bon pouvait être donné en moins de paroles et avec plus d'élégance. Ces analyses furent prononcées non-seulement en présence de la communauté (à Soissons), mais encore des principaux ecclésiastiques de la ville, que les su-

(328) « Quantum ad apparentiam quidem videri hunc motum, sed quatenus quis philosophicam rationem sequatur non esse. » (Sextus Empir., *Hypot. Pyrrhon.*, lib. III, cap. 8.)

périeurs y appelaient. En physique, il fit un dialogue latin sur l'âme des bêtes, qui fut récité avec la même solennité. D. Mabillon était un des auditeurs. (Biographie inédite de D. Thuillier, dans le volume intitulé : Vies de quelques *Bénédictins*, simple recueil de quelques pièces. — Thuillier était né en 1683.)

RES, chose; on la distinguait dans l'école formaliste de la *realitas*, simple élément soit essentiel ou quidditatif, soit non essentiel de la chose elle-même, qui, prise en soi, était toujours représentée par une conception quidditative, puisque l'esprit humain était regardé comme connaissant tout ce qu'il connaissait par un travail d'abstraction et de définition accompli sur les espèces impresses. Quand la théorie de l'*intuition* eut remplacé celle de la *sensation* et de l'*abstraction*, le mot de RES prit un sens plus indéterminé et se confondit avec celui de *realitas*, qui auparavant était plutôt synonyme de celui de *formalitas*.

REVOLUTIONIBUS (De) orbium cœlestium. — Cet ouvrage éclaire d'une vive lumière l'histoire du moyen âge. La Préface prouve que la rénovation scientifique se présenta dès le début, non comme un appel à la simple observation, mais comme une revendication des droits de la raison et une revendication révolutionnaire.. Le disciple de Cusa s'y sent aussi parfaitement.

« Non dubito quin eruditi quidam, vulgata prius de novitate hypotheseon hujus operis fama, quod terram mobilem, solem vero in medio universi immobilem constituit, vehementer sint offensi, *putentque disciplinas liberales recte jam olim constitutas turbari non oportere.* Verum si rem exacte volunt perpendere, invenient auctorem hujus operis nihil quod reprehendi mereatur commisisse. Est enim astronomi proprium historiam motuum cœlestium diligenti et artificiosa observatione colligere. *Deinde causas earumdem seu hypotheses, cum veras assequi nulla ratione possit, qualescunque excogitare et confingere, quibus suppositis, iidem motus ex geometriæ principiis, tam in futurum quam in præteritum recte possint calculari. Neque enim est necesse eas hypotheses esse veras, imo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant.* »

A beaucoup d'égards, Copernic est moins *avancé*, moins *radical* dans ses théories, que son maître, Cusa.

Par exemple, quoiqu'il combatte souvent les péripatéticiens, il affirme avec eux que la figure du monde est sphérique, parce que la forme sphérique est parfaite.

« Globosum esse mundum, sive quod ipsa forma sit perfectissima omnium, nulla indigens compagine, tota integra; sive quod ipsa capacissima sit figurarum... sive etiam quod absolutissimæ quæque mundi partes, solem dico, lunam et stellas tale forma conspiciantur. » (*De revol.*, lib. I, c. 1.)

On sait combien ce préjugé pesa lourdement sur Képler, et combien il eut de peine à le vaincre. C'est toujours dans le même esprit que Copernic dit un peu plus loin :

« Corporum cœlestium motum esse circularem. Mobilitas enim sphæræ est in circulum volvi, ipso actu formam suam exprimentis in simplicissimo corpore, ubi non est reperire principium, nec finem, nec unum ab altero secernere, dum per eadem in seipsam movetur. » (*Ibid.*, c. 4.)

Ce rapport absolu, établi entre le mouvement ou la forme des corps et leur essence, est tout à fait dans le génie de l'école. Cusa ne l'admettait point en thèse générale; Copernic le remet en honneur; c'est qu'il ne voit pas toujours nettement la portée et l'origine métaphysique de son astronomie.

Ailleurs, Copernic argumente de la rondeur de la terre en faveur de son système; il admet même la différence du mouvement violent et du mouvement naturel dans la phrase suivante :

« Verum si quispiam volvi terram opinatur, dicet utique motum esse naturalem, non violentum. Quæ vero secundum naturam sunt contrarios effectus operantur his quæ secundum violentiam. Quibus enim vis et impetus infertur, dissolvi necesse est, et diu subsistere nequeunt : quæ vero a natura fiunt, recte se habent et conservantur in optima sua compositione. Frustra ergo timet Ptolemæus ne terra dissipetur, » etc.

Le premier argument que donne Copernic pour prouver sa grande thèse, est précisément celui du cardinal de Cusa, à savoir que la terre ne peut être considérée comme une sorte de point physique autour duquel s'accomplit la révolution céleste.

Voici ses propres expressions :

« Multi existimaverunt geometrica ratione demonstrari posse terram esse in medio mundi et ad immensitatem cœli instar puncti centri vicem obtinere, ac eam ob causam immobilem esse, quod moto universo centrum maneat immotum, et quæ proxima sunt centro tardissime ferantur. (*De revol.*, lib. I, c. 5.) Hoc nimirum argumento satis apparet... Sensus æstimat terram esse respectu cœli ut punctum ad corpus et finitum ad infinitum magnitudine, nec aliud demonstrare videtur. Neque enim sequitur in medio terram quiescere oportere. » (*Ibid.*, c. 6.)

Nous avons dans cette argumentation de Copernic absolument la répétition de celle de Cusa, à savoir qu'aucune réalité *physique* ne peut être un point *rationnel* ou *mathématique*, et qu'ainsi tombe le système *sensualiste* de Ptolémée. Seulement Copernic, à cette considération philosophique qu'il développe longuement, en ajoute une autre, à savoir qu'à supposer qu'un corps physique pût être le centre réel du monde, rien ne prouverait que c'est la terre qui joue ce rôle.

Après avoir reproduit, en l'amplifiant, l'opinion de son maître, Copernic aborde deux séries de raisonnements que développaient ses adversaires, et ses réfutations sont encore implicitement dans Cusa.

Les péripatéticiens disaient que, puisque les corps tombent vers le centre de la terre, c'est que ce centre est celui du monde; c'est lui qui prête son immobilité aux corps qui y sont placés, et à plus forte raison il est lui-même immobile.

Ils ajoutaient : Chaque corps simple a un mouvement simple; et il y a deux mouvements simples : le rectiligne et le circulaire. L'air, l'eau, le feu, la terre ont le premier; les astres ont le second; donc la terre diffère radicalement des astres, et elle est immobile, comme étant le plus pesant des corps.

« Itidem quoque comprobare nituntur ratione motus... Unius quippe ac simplicis corporis simplicem esse motum ait Aristoteles. Simplicium vero motuum alium rectum, alium circularem. Rectorum autem alium sursum, alium deorsum. Quocirca omnem motum simplicem aut ad medium esse qui deorsum; aut a medio qui sursum; aut circa medium, et ipsum esse circularem. Modo convenit terræ quidem et aquæ, quæ gravia existimantur, deorsum ferri, quod est medium petere. Aeri vero et igni quæ levitate prædita sunt sursum et a medio removeri : consentaneum videtur his quatuor elementis rectum concedi motum, cœlestibus autem corporibus circa medium ferri. »

Copernic répond à ces deux objections par la même raison, et par une raison, avons-nous dit, qu'il emprunte à Cusa. Suivant lui, le mouvement rectiligne et le mouvement circulaire n'attestent pas deux essences radicalement différentes; sans être identiques l'un à l'autre, ils se trouvent réunis dans la même réalité physique; seulement le mouvement curviligne est le mouvement *naturel* du corps, le mouvement rectiligne est son effort pour revenir au mouvement naturel ou au repos, c'est-à-dire au lieu naturel, lorsqu'une cause étrangère l'en a écarté.

Citons ce passage important du grand astronome :

« Igitur quod aiunt simplicis corporis esse simplicem motum, de circulari in primis verificatur, quandiu corpus simplex in loco suo naturali ac unitate sua permanserit. »

RIBARS, nominaliste fameux du XVe siècle. — Nous lisons, en effet, dans Du Boulay :

« Die Jovis, 13 Januarii electus est in procuratorem nationis Gallicanæ M. Joannes de Martigniaco, alias Coulliart, qui quia, ut arbitror, Antinominalis erat, antagonistam habuit M. Guidonem Ribars, sed tandem contentione et certamine quod per tres hebdomadas duravit, superior fuit. Sub hoc procuratore et rectore, M. Fanche gravissimi conflictus fuerunt in Universitate propter sententias nominalium et realium. Rex auctoritatem suam in ea re interpositam voluit, et ad Universitatem litteras dedit per confessorem suum, quæ lectæ fuerunt in comitiis centuriatis apud Mathurinenses die 19 Januarii anni prædicti; et ad eas examinandas deputati sunt quidam viri illustres, qui die 10 Februarii retulerunt regi placere ut Universitas disciplinam scholasticam reformaret tam in doctrina quam in moribus. Atque ideo conclusum, ut fieret reformatio juxta mandatum regis; idque iterum ac tertio iteratis comitiis confirmatum. Quod ut auditum est a rege, edixit Silvanecti 1 Martii adversus nominales. Edictum autem tale est :

Contra Nominales.

« *Ludovicus, Dei gratia, Francorum rex, universis præsentes litteras inspecturis salutem. Etsi regalis providentiæ populum auctoritati suæ divina dispensatione creditum fidei et religionis titulo, ingenuisque moribus et disciplinis, ac vera et sana clarorum virorum doctrina institui facere atque ornari maxime interest ; nos tamen, qui regno Christianissimo divinæ propitiationis permissione præfecti sumus, id potissimum curare tenemur, ut fidei puritas in Galliis quæ solæ hæreseon monstris caruerunt inconcussa atque omni prorsus errorum caligine intacta permaneat; ob cujus quidem integerrimam defensionem claræ feliciisque memoriæ Francorum reges liliati prædecessores nostri, qui Christianæ religionis et catholicæ veritatis fuerunt ferventissimi zelatores, merito Christianissimi vocati sunt. Sic Carolus Magnus, rex et imperator gloriosissimus, studiosos quidem viros, Bedam scilicet, Rabanum, Strabum, Alcuinum, aliosque complures famosissimos atque eruditissimos ex urbe Roma ad inclytam urbem Parisiensem idcirco transduxit, quo illic generale ex omni nationum lingua studium institueret. Qui profecto doctores suis præclaris moribus, doctrina et disciplinis idem studium ita refertum reliquerunt, ut eorumdem prædecessorum Francorum regum ope atque auxilio in hunc usque diem non modo celeberrimum, verum etiam fructuosissimum atque florentissimum ubique terrarum habitum sit, ab omnique superstitionis et hæresis macula alienum.*

Quod ita sane contigisse minime ambigimus propter doctrinæ sinceritatem quam iidem ipsi auctores, ibidem, aliique clarissimi regentes atque doctores plantare curaverunt, hæresim inde et errorum spinas atque tribulos funditus evellentes, abjicientesque et penitus resecantes periculosas ac inutiles et ad perniciosa scandala potius quam ad fidei ædificationem declinantes doctrinas; superfluas quoque quæstiones omnino prorsus rescindentes. Præcipue clara theologorum facultas quæ velut sidus quoddam fulgentissimum suorum claritate radiorum, non solum regnum nostrum, sed etiam universum orbem accendit atque illustrat, utiliores semper doctrinas amplectens, minusque utiles penitus abscindens. Sic namque priscis temporibus illud antiquissimum nominatissimumque Atheniense studium, quod jam olim omnis Græcia universusque terrarum orbis coluit, doctrinam Socratis et Platonis, doctrinæ Thaletis Mylesii, Biantis, cæterorumque quos Græci sapientes appellabant, quoniam ex ea fructus uberiores provenirent, prope-

re non dubitavit. Sic deinde, Gregorius le magnus, olim Pontifex maximus, sacrarum litterarum interpres doctissimus, verbi divini maximus præco, M. Tullii Ciceronis libros miro dicendi lepore refertos, oniam juvenes ejusdem auctoris mira suavitate sermonis illecti, sacrarum litterarum udium omittentes majorem ætatis suæ florem in eloquentiæ Tullianæ studio consumebant, quoad potuit, diligentissime suppressit.

Quo fit ut nos quoque, eorumdem prædecessorum nostrorum vestigia sequentes, summopere niti deceat, quo prædictum Parisiense studium, in quo fidei lumen maxime semper fulsit, ingenuis quidem moribus sanaque disciplina, ac summorum realiumque auctorum doctrina, cæteris minus necessariis doctrinis penitus sublatis, deinceps perpetuo nostris potissimum temporibus ad Dei omnipotentis laudem, Ecclesiæ suæ ædificationem fidei orthodoxæ incrementum feliciter illustretur. Cum itaque a quibusdam, quorum ja nos prædictamque filiam nostram charissimam Universitatem Parisiensem, totamque rempublicam nostram maximis in rebus rs comprobata est, nobis his diebus nuntiata extiterit, saluberrimas leges atque statuta a Summis olim Pontificibus, eorumque alis, ac etiam a prædecessoribus nostris incorum regibus, rite debiteque suncita, ac lem in Universitate publicata, minime autem apud complices ejusdem Universitatis dentes esse observata; unde quoniam iidem i studentes exempla ingenuosque patrum res imitari dedignantes, vitæ dissolutiori, ruptisque moribus assidue insistunt, quam prima in dies vitia pullulant; necnon etiam s quosdam suo nimium ingenio fretos, aut um quidem novarum avidos, steriles doctri, minusque fructuosas, omissis eorumdem rum realiumque doctorum solidis salubrique doctrinis, quanquam eas ipsas steriles trinas in toto, aut in parte eorumdem statorum tenore dogmatizare prohiberentur, am legere ac sustinere non vereri; Nos em ut Regem Christianissimum decet, ægre esteque ferentes, signanter quod aurum ulis sacrorumque morum in vitiorum iam convertatur, et præterea quod sterieu minus fructuosæ, severioribus proxires, doctrinæ in præclaris inserantur inge, cupientesque ideo, et ne unde virtutum, entiæ atque doctrinæ fulgor elucere atque nare deberet, inde vitiorum errorumque bræ proveniant; iis scilicet incommodis bri nostris præsertim diebus remedio occurrere volentes, dilectum et fidelem consiliam nostrum et confessorem episcopum Abrincem prædictæ Universitatis alumnum.... »

ROGER BACON, moine franciscain du ' siècle, né vers 1214, dans le comté de merset, mort en 1294, après une vie de sécutions et de captivité. — Ses princi- x ouvrages sont avec l'*Opus majus*, le *culum alchimiæ*, le *De sanctis operibus s et naturæ.*

eu de philosophes du moyen âge ont upé les historiens plus que Roger Bacon; mais ils n'ont guère vu en lui qu'une sorte de phénomène curieux d'anomalie, et ils ont borné leurs recherches à se demander sur quels points spéciaux il avait eu le pressentiment des découvertes modernes. On peut même lire à cet égard un excellent article du docteur Hœffer, un autre très-détaillé de M. Leroux (*Encyclopédie nouvelle*), et le bon chapitre de M. Rousselot, dans ses *Études sur la scolastique*. Notre intention ne serait pas de résumer ici des idées historiques qui sont faciles à comprendre, et que l'on trouvera clairement exposées dans divers recueils; nous voudrions seulement indiquer la méthode qu'il faudrait appliquer à l'étude de Roger Bacon, pour la renouveler et lui donner une conclusion vraiment utile.

Mais avant d'entrer dans cette question, il nous faut présenter une remarque qui a peut-être son importance.

Nous avons plus d'une fois exposé, dans ce Dictionnaire, le système historique de MM. Cousin, Rousselot, Rémusat, adopté et exagéré par M. Hauréau : suivant ce système, le réalisme est essentiellement la résurrection du platonisme, le nominalisme est l'aristotélisme ressuscité; et en même temps, la première de ces doctrines aboutit à l'idéalisme, à un culte de la raison fort peu révérencieux pour l'expérience, tandis que la seconde conclut à un presque matérialisme, ou du moins à la subordination de la raison aux données sensibles. Roger Bacon devrait, à ces fins, être un aristotélicien déterminé, lui qui pressent la toute-puissance des faits et de l'observation. Voilà ce que veut l'hypothèse, mais c'est tout le contraire qui arrive. Bacon est un des docteurs du XIIIe siècle les moins entichés d'Aristote. Tantôt il se défie de lui, tantôt il l'admire avec réserve; au contraire, il semble assez favorable à Platon, bien que dans l'*Opus majus* il le déclare inférieur à Aristote. Sous ce rapport, il ressemble déjà quelque peu aux savants de la Renaissance qui, pour la plupart, sont plutôt platoniciens que péripatéticiens : que nos historiens tâchent d'arranger ce fait avec leur hypothèse systématique; pour nous, une pareille conciliation nous paraît impossible.

Roger Bacon est-il un être exceptionnel au moyen âge, un homme qui apparaît avec peu de précédents et sans rien laisser après lui, un de ces germes humains qui ne rencontrent pas leur milieu nécessaire et qui n'ont que la force de se développer un peu, et de donner leur fleur sans donner leur fruit?

Ou bien, au contraire, y a-t-il avant lui et après lui une tradition ou une école à laquelle il se rattache? Ecole qui sans doute ne pouvait pas avoir la domination au XIIIe siècle, mais enfin qui vivait d'une façon plus ou moins souterraine, et attendait pour arriver à sa plénitude, soit les nouvelles idées métaphysiques de l'école scotiste et franciscaine, soit la propagation plus universelle de la cabale?

A priori, ces deux hypothèses sont vraisemblables ; elles semblent expliquer également la personnalité de Roger Bacon, et pouvoir s'appuyer sur un certain nombre d'exemples historiques.

C'est l'analyse attentive et détaillée de Roger Bacon, qui doit décider laquelle est la vraie.

Ce qui semblerait confirmer la première, c'est qu'on ne voit guère quels disciples Roger Bacon a laissés après lui. Jean de Paris, son clerc, Guillaume, dont nous trouvons aussi la mention dans ses Œuvres, ne paraissent pas avoir laissé de grandes traces dans le cours des idées au moyen âge. Nous disons *ne paraissent pas*, car dans l'ignorance où nous sommes encore des principaux faits intellectuels de cette grande et complexe époque, le plus sage est de ne pas trop affirmer.

Ce qui tendrait à confirmer l'autre hypothèse, c'est un fait problématique encore, mais du moins assez vraisemblable, que M. Rousselot a mis en lumière : à savoir le séjour de Roger Bacon en Espagne. Du reste, que ce fait soit réel ou non réel, ce qui est certain, c'est que le moine franciscain se préoccupa singulièrement des philosophes arabes. Ce qui est également certain, c'est qu'il n'y chercha point exclusivement la pensée plus ou moins altérée d'Aristote, et cette double direction de son esprit ne devait-elle pas le jeter dans l'étude de la cabale ?

Cette étude expliquerait une des préoccupations les plus saisissantes et les plus manifestes de ce singulier et vigoureux esprit. D'un côté, il était fort partisan de l'influence des astres. On lui a attribué un *Miroir de l'astrologie*, dont les principes parurent superstitieux à Agrippa lui-même ; et au témoignage de Naudé, Henri de Hassia, Guillaume de Paris, Nicolas Oresme, écrivirent contre ses crédulités astrologiques. (Naudé, *Ap. pour les grands hommes*, etc., p. 526.) D'autre part, Roger Bacon tendait à une sorte d'illuminisme. Suivant lui, il y a deux espèces d'expérience ; l'une qui n'a pour objet que le corporel, c'est celle que les anciens ont reconnue, l'autre qui est une sorte d'*inspiration* supérieure et intérieure, nous faisant connaître les objets spirituels. « Elle a sept degrés, » dit-il ; « le premier, c'est l'ensemble des illuminations scientifiques ; le second, c'est l'ensemble des vertus ; le troisième consiste dans les sept dons du Saint-Esprit ; le quatrième, dans les béatitudes ; le cinquième, dans les sens spirituels ; le sixième, dans les fruits de la piété ; le septième, dans l'extase. » On retrouvera plus tard ce mélange des méthodes expérimentales et mystiques, soit dans les disciples directs de la cabale, soit dans Gerson et Cusa, soit même dans Képler et Jordano Bruno. Ajoutons encore un dernier trait. Suivant Roger Bacon, on pourrait construire une sphère qui serait soumise à la même série de mouvements que l'univers lui-même, parce qu'elle serait cet univers en petit, et que les astres d'ailleurs agiraient sur elle, comme sur tout ce qui les représente dans notre monde sublunaire. (*De secretis operibus*.) On sait quel usage les cabalistes ont fait des idées du mégacosme et du microcosme. Il faut cependant ajouter qu'elles ne leur sont pas exclusivement particulières, au moyen âge.

Dans les traités imprimés qui nous restent de Roger Bacon, il est fort peu question des *universaux*, et il serait assez malaisé de classer le moine franciscain parmi les réalistes ou parmi les nominalistes. Nouvelle preuve ajoutée à tant d'autres, que les *universaux* n'ont pas été l'unique ou même la plus grande préoccupation de la scolastique.

Et ce n'est pas que Roger Bacon dédaigne les problèmes qu'elle agite. Il en est deux de la plus haute importance et des plus controversés, qu'il résout d'une manière remarquable.

Le premier, est celui de la *matière première* ; le second, celui des espèces.

Il n'admet pas cette matière première, toute potentielle, et ne jouissant même pas de l'actuelle existence que reconnaissait avec bonheur l'école thomiste. Il semble même, sur cette question, aller plus loin que Scot et les ockamistes ; il semble admettre une matière ayant en elle-même sa différence, son acte existentiel, sa spécification propre.

Sur le problème des *espèces intelligibles*, il réagit du moins dans certaines limites contre la théorie péripatéticienne. Il est vrai qu'il admet l'expression consacrée, mais au lieu de faire de l'espèce le résultat de l'objet lui-même, en tant que l'intellect l'élabore, en étant déterminé par lui, il semble la faire sortir directement de l'intellect lui-même. En tout cas, il dit positivement que *les espèces ne sont pas émises par l'objet agissant, comme dit le vulgaire*. Et c'est probablement cette affirmation qui explique comment le moine franciscain du XIIIe siècle semble avoir anticipé sur Ockam la gloire d'une distinction plus ou moins rigoureuse entre ce que nous appellerions aujourd'hui l'objectif et le subjectif dans la connaissance humaine. Si notre pensée n'est qu'une puissance nue et une table rase, si l'univers s'y écrit sans qu'elle lui ajoute rien, une pareille distinction est parfaitement oiseuse. Mais si au contraire l'*espèce*, c'est-à-dire le germe de l'idée, est l'effet, la création de l'intellect, il y a lieu à poser d'abord celui-ci, et à voir ensuite ce qu'il y a dans la connaissance trouvée en lui qui représente l'objet extérieur. Bacon semble, sous ce rapport, s'être rapproché à l'avance de Descartes plus que de son glorieux homonyme du XVIe siècle. Il estime que l'œil est une sorte d'instrument d'optique, et non pas le pur et simple conducteur de l'espèce sensible. C'est ce qui le jeta dans des expériences d'optique que l'on a toujours admirées dans un moine du moyen âge, sans se rendre peut-être un compte suffisant de leur origine

philosophique. Il regardait l'optique, ou, ainsi qu'il disait, la perspective, comme une des *racines de la science*, parce qu'il pensait que l'intellect, et même l'organe physique de l'intellect, n'est pas purement *réceptif* et *passif* dans la formation de l'idée et de l'image. C'est ainsi qu'il fut conduit à étudier la loupe et les verres grossissants, qui du reste commençaient à être connus de son temps. C'est ainsi qu'il fut conduit, ce qui est plus étonnant, à exposer le plan du télescope, plan imparfait, sans doute, mais qui trahit des connaissances et des méditations profondes.

Il faut ajouter ici que les expériences d'optique sont au point de vue purement scientifique la partie vraiment originale de Roger Bacon. Dans tout le reste, on ne trouve que des désirs vagues de découvertes ou la mention de ce qui était déjà connu. Le préjugé qui attribue au moine franciscain l'invention de la poudre est aujourd'hui dissipé dans tous les esprits éclairés. Il est vrai qu'on trouve dans ses écrits la formule de sa fabrication, mais elle était déjà de son temps d'un usage général. Seulement il semble pressentir beaucoup mieux que ses contemporains qu'elle a un grand rôle à jouer. Quand il parle des vaisseaux qui pourraient être poussés par la résistance des liquides, des chars qui pourraient se mouvoir sans animaux qui les traînent, de la possibilité de se diriger dans les airs, il ne précise absolument rien, et vraisemblablement il croyait que ces résultats devaient être obtenus par un simple mécanisme. On a beaucoup exagéré à cet égard ses pressentiments, et rien n'autorise à dire qu'il ait prévu les ballons ou les chemins de fer.

Seulement, il y a dans ce moine une impatience ardente du progrès et des améliorations pratiques qui forme l'originalité de son caractère philosophique au XIIIe siècle. L'autorité des anciens lui impose son joug moins qu'à ses contemporains, il est plus idéaliste qu'eux, et en même temps il est plus à la recherche des faits. Les langues le préoccupent, l'histoire a des charmes pour lui; il fait preuve souvent d'un esprit critique extraordinaire pour son époque. Encore une fois, comment expliquer ces phénomènes? Faut-il voir en lui une sorte de Raymond Lulle? Faut-il considérer Richard Suisset comme son successeur, les cabalistes comme ses précédents?

Roger Bacon est encore un problème pour l'histoire, et il nous montre du moins combien il y a de lacunes dans les idées reçues sur le mouvement des intelligences au XIIIe siècle.

Nous le laissons dans notre livre ce qu'il est dans la réalité, comme un des *desiderata* de la science.

S

SCOT (DUNS), ou le DOCTEUR SUBTIL, le plus grand théologien et le plus grand métaphysicien des Frères mineurs, naquit vers l'année 1275, en Northumberland, enseigna à Oxford, puis à Paris, et mourut subitement à Cologne en 1308. — Scot est au moyen âge l'antithèse de saint Thomas, il paraît avoir substitué sur plusieurs points importants ses doctrines philosophiques à celles de l'illustre Dominicain, et les deux universités de Paris et d'Oxford furent profondément modifiées par son influence. Cela seul dit la grandeur de son rôle et la nécessité d'une étude approfondie de ses enseignements. Le but de cet article n'est pas de rendre compte des diverses théories de Scot, mais de faire voir que ces théories sont beaucoup moins connues qu'on ne se l'imagine, et qu'il importe de les mettre à l'étude.

Nous montrerons donc, dans un premier chapitre, que l'opinion que l'on a généralement de Duns Scot est complétement fausse et jette un voile funeste sur toute l'histoire de l'esprit humain au moyen âge.

Dans un second chapitre, nous réfuterons les arguments de MM. Hauréau et Rousselot, puis nous poserons, sans la démontrer, une hypothèse historique destinée à combler la lacune précédemment signalée et à expliquer à la fois le rôle véritable de Duns Scot et d'Ockam.

Un troisième chapitre, formant une sorte d'appendice, sera destiné à montrer par de curieux fragments d'un livre devenu fort rare, toute l'ardeur des polémiques suscitées entre les deux écoles rivales de saint Thomas et de Scot.

CHAPITRE PREMIER. — *De l'opinion généralement répandue sur le caractère des doctrines de Scot, ou du prétendu réalisme de ce métaphysicien.*

On croit généralement que Scot a poussé à outrance le réalisme; que par cet excès il a jeté la scolastique dans une voie périlleuse où elle a trouvé la décadence; qu'une réaction a été suscitée et par les exagérations du philosophe subtil et par le déclin des études qui suivit; que le premier chef de cette réaction fut Ockam, qui serait ainsi l'antithèse absolue de Scot; et que la victoire relative des ockamistes sur les scotistes, c'est-à-dire des nominalistes sur les réalistes, fut le signal de la Renaissance.

Cette opinion, présentée avec beaucoup de réserve par M. Cousin, défendue plus complétement par M. Rousselot, soutenue avec une plus grande vigueur par M. Hauréau, règne plus ou moins dans la plupart des esprits.

Nous ne sachions guère parmi les contemporains que le P. Rothenflue qui ait exprimé (et encore en passant) un avis contraire. Cet écrivain semble ranger Scot entre les réalistes et les nominalistes, au lieu d'en-

faire le défenseur à outrance du réalisme absolu.

Il peut sembler étrange au premier abord que des historiens aussi clairvoyants que MM. Cousin, Hauréau, Rousselot, se soient trompés sur l'appréciation et le caractère d'une doctrine longuement exposée. Cependant il nous semble que nous avons assez de textes décisifs pour faire toucher leur erreur du doigt; et d'ailleurs, cette erreur s'explique, de la part d'hommes aussi graves, par deux causes dont on n'aura pas de peine à se rendre compte. D'un côté, la tradition de la scolastique ayant été rompue, nous ne jugeons guère ses systèmes divers qu'à travers quelques écrivains érudits qui en avaient conservé le souvenir. Notamment pour ce qui regarde Scot on se borne à reproduire une appréciation de Bayle, sans se souvenir que ce savant connaissait peu les idées philosophiques du moyen âge et ne lisait Scot qu'à travers les bizarreries de Caramuel. D'un autre côté, le système de Scot ayant en général prévalu sur celui de saint Thomas au commencement du XIVe siècle, le nominalisme énergique d'Ockam se trouva surtout en présence de la doctrine scotiste, du moins au sein de l'Université de Paris ; de là une fausse physionomie de résistance énergique dans un sens réaliste dut sortir de la longue polémique qui précéda et accompagna la Renaissance. Enfin il ne faut pas oublier que l'histoire de la scolastique ayant été conçue par M. Cousin, et par tous les historiens qui l'ont suivi et imité, comme une lutte perpétuelle et exclusive de nominalistes à réalistes, le sens vrai de la doctrine de Scot dut échapper, et que les esprits furent ainsi ramenés par cette fausse conception du moyen âge philosophique à la vieille appréciation de Caramuel et de Bayle.

Le préjugé qui règne actuellement dans la science à cet égard n'a donc pas et ne peut pas avoir la valeur d'un axiome incontestable. Nous le révoquons en doute, et en citant contre Bayle, M. Cousin et ses disciples, Scot et les scotistes les plus illustres.

Scot est-il réaliste outré ou même réaliste prononcé, en d'autres termes, admet-il *l'universel a parte rei?* telle est la question.

Pour la résoudre, ouvrons le livre Ier des *Commentaires sur Pierre Lombard*, à la distinction 3, question 6; Scot y nie très-explicitement l'universel *a parte rei*. C'est ainsi que l'entendent Hiquæus et tous les scoliastes qui mettent en marge : *Scotus negat universale a parte rei*, et qui répètent l'équivalent de cette formule dans leur commentaire. Probablement, ils le comprenaient mieux que les écrivains légers en matière d'érudition scolastique, comme Bayle, et leur témoignage est unanime. Comment ne le serait-il pas? Voici ce que Scot dit positivement; il veut prouver l'existence des *espèces intelligibles*, et il confirme son argumentation, en faisant voir que l'universel est l'*œuvre*, la *création*, de qui? De Dieu? non, mais de l'*activité intellectuelle*, ou pour mieux dire, de l'*intellect actif*, lequel à son tour ne peut opérer cette création indépendamment des espèces intelligibles.

« Et confirmatur ratio, » dit-il, « quia intellectus agentis est facere de non universali universale, vel de intellecto in potentia intellectum in actu, sicut dicunt auctoritates philosophi, et Commentator dicit quod si *essentiæ rerum essent universales, sicut posuit Plato, non indigeremus, secundum ipsum, intellectu agente. Cum autem universale, in quantum universale, nihil sit in exsistentia, sed tantum sit in aliquo, ut repræsentante ipsum objectum sub tali ratione, ista verba nullum intellectum habent, nisi quia intellectus agens facit aliquid repræsentativum universalis de eo quod fuit repræsentativum singularis.* »

Chaque mot dans cette formule très-savante et très-érudite est à peser. Non-seulement Scot s'y prononce contre le réalisme absolu, mais même il repousse le réalisme très-mitigé de saint Thomas. Bayle, sur la foi d'un écrivain bizarre, suppose que Scot admet avec Platon des choses universelles. Scot déclare positivement que Platon a eu tort à cet égard, qu'il n'y a point d'essences universelles, parce que s'il y en avait, l'intellect agent serait inutile ; il en con... qu'il n'y a point d'universel dans la réalité des choses, *cum universale nihil sit in exsistentia*. Il va même plus loin; à ses yeux, non-seulement c'est l'intellect qui fait l'universel, mais c'est lui aussi qui fait l'individuel : c'est par cette proposition qu'il se sépare de saint Thomas, et, au fond, d'Aristote, suivant lequel les sens saisissent l'individualité des choses. On peut critiquer cette proposition; mais elle est parfaitement dans le sens de la philosophie moderne : rien n'est moins perceptible aux sens que l'individuel dans la philosophie de Leibnitz; l'individuel, c'est la substance même des choses; c'est la force imperceptible, c'est l'élément qui ne peut se ... qu'en lui-même et par lui-même. Le *Cogito ergo sum*, n'est une vérité immortelle, ... parce que nous ne pouvons voir l'être ... dans notre conscience, et nous ne pouvons voir l'être dans notre conscience, que par... que notre individualité est notre substance même, c'est-à-dire parce que toute substance nous est invisible sauf la nôtre. Il résulte de là, qu'une des grandes différences entre la philosophie antique et la philosophie moderne, c'est que, suivant la seconde, l'individuel est substantiel et au-dessus de la perception sensible, tandis que, suivant la première, il est tout simplement ... ensemble d'accidents au sein desquels ... révèle confusément l'essence qu'ils ... larisent, et qu'à ce titre les sens le per... vent. Scot s'arrache donc par la ... nouvelle qu'il donne de l'universel ... pensée antique; c'est là son origi... vis-à-vis de saint Thomas ; c'est là ... de sa doctrine pour le XIXe siècle, au ... duquel le réalisme et le nominalisme ... ont plus guère. Mais puisqu'on ... remettre ces deux mots sur le tapis ...

servir à la classification des doctrines du moyen âge, il est bon de remarquer que la proposition par laquelle Scot se sépare de son prédécesseur est des plus *anti-réalistes*. Dans le thomisme, l'universel n'existe jamais comme substance séparée; il n'existe même pas comme élément d'une substance; car la forme n'est pas l'universel, elle est seulement ce qui peut être connu comme universel, lorsqu'on prend garde qu'une forme donnée peut spécifier une certaine quantité d'êtres. C'est en ce sens qu'il est vrai que le thomisme n'admet que l'*universel potentiel*, et encore comme élément substantiel, non comme substance. Le thomisme n'est donc pas un système réaliste dans le sens qu'on donne aujourd'hui au mot de réalisme; il n'admet pas qu'il y ait une *réalité* qui soit vraiment et sans partage commune à tous les êtres de l'univers ou même à tous les êtres de même espèce. Cependant, il est réaliste en ce sens qu'il admet que dans un être le principe formel, c'est-à-dire ce qui est universel en puissance, constitue avec la matière, c'est-à-dire avec une réalité indéterminée, tout ce qu'il y a de substantiel dans l'être. A ce point de vue et dans la stricte rigueur des termes, toute la logique du moyen âge est fausse et empreinte d'un réalisme aveugle, parce qu'elle s'imagine que le procédé fondamental de l'esprit humain est de passer de l'individuel à l'universel pour revenir de l'universel à l'individuel. Ce réalisme malheureux est dans saint Thomas de la manière la plus explicite, quoiqu'il n'admette pas qu'il y ait un *universel ex parte rei;* il y est, parce qu'il croit que l'esprit humain procède d'un individuel qui tombe sous les sens à quelque chose qui peut être conçu comme *unum in multis*, bien que n'existant pas ainsi. Ce réalisme mitigé paraît encore trop prononcé à Scot; je ne veux pas dire pourtant qu'il le rejette complétement; esprit subtil et métaphysique, mais timide et défiant, Scot ne se prononce jamais d'une manière très-nette; mais comme le principe d'individualité n'était à ses yeux ni la pure matière, ni un ensemble d'accidents, mais quelque chose qui ne tenait pas à l'essence de l'être, et qui, cependant, était substantiel, à savoir : l'hæccéité, le passage de l'individuel à l'universel ne représente guère plus pour lui qu'un fait grammatical. C'est l'esprit qui confère le titre d'*individuel* à ce qui est senti, c'est lui qui confère le titre d'*universel* à ce qui est conçu, sans qu'il soit passé d'une région à une autre. Voilà pourquoi le Docteur franciscain dit que l'*universel, en tant qu'universel, n'existe pas dans les choses*. Il veut dire par là que les choses renferment bien des éléments auxquels nous conférons plus tard le titre d'*universels* ou d'*individuels*, mais que ces éléments n'existent en eux-mêmes à aucun de ces deux titres.

En résumé, ou bien on conçoit le réalisme comme un système qui croit à l'existence d'*essences universelles*. Scot n'y croit pas plus que saint Thomas, il y croit même moins, puisque saint Thomas admet que les anges sont de pures formes ou des essences pures, et presque des universaux (chaque espèce angélique étant, suivant lui, composée d'un ange); à cet égard, pas de doute possible, puis que la formule de Scot est claire, nette, précise.

Ou bien l'on donne au mot de réalisme un sens très-indéfini, et l'on entend par là tout système qui admet que les idées générales correspondent, même indirectement, je ne dis pas à une réalité, mais à un élément de la réalité; dans ce cas, le système de Scot n'est pas absolument en dehors de tout réalisme, mais il lui est beaucoup plus étranger que celui de saint Thomas; et on peut le considérer comme un essai très-remarquable, mais un peu irrésolu, d'arracher la scolastique à ce qu'il y avait de réaliste dans le thomisme. Dans tous les cas, mettre l'étiquette de *réaliste* au système franciscain et s'imaginer qu'on l'a ainsi caractérisé, c'est avoir contre soi tous les textes et la logique par-dessus le marché.

Dira-t-on que si Duns Scot s'est exprimé ainsi dans un de ses nombreux ouvrages, il s'est démenti dans les autres? Voyons : et d'abord, ouvrons son commentaire sur le traité de l'ami d'Aristote; nous y rencontrons la doctrine qu'il développait tout à l'heure, et qui est précisément l'inverse de celle qu'on lui attribue. Voici en quels termes il s'exprime :

« Ad primum istorum dicendum quod universale accipitur aliquando pro intentione secunda quæ sequitur operationem primam intellectus qua intelligitur quidditas absolute; et hoc est, quando intellectus considerans istam quidditatem esse prædicabilem de pluribus, attribuit sibi rationem speciei seu generis, et isto modo est in intellectu tanquam aliquid factum per operationem intellectus. Unde Aristoteles, *in anima, universale aut nihil est aut posterius*. Aliquando autem universale accipitur pro re subjecta intentioni secundæ, id est, pro quidditate rei absoluta, quæ, quantum est de se, nec est universalis, nec singularis, sed de se est indifferens. » (*De anima quæstiones*, quæst. 17.)

La même doctrine se retrouve encore dans les *Quodlibeta*. Nous lisons, en effet, à la question 6, les lignes suivantes : « Et est sciendum, quod si unitas magnitudinis alicubi sit realis, et realiter, hic verissime est realis; quia hæc unitas est numeralis, sive singularis magnitudinis in duobus, in aliis non est unitas numeralis, licet secundum aliquos forte sit unitas aliqua universalis, sive rationis, de quo non curo modo; tamen certum est quod nulla unitas verius est realis quam unitas numeralis (329).

Dans la question 2, il est encore plus explicite peut-être dans son énergique con-

(329) Le scholiaste met encore ici sa note accoutumée : *Non dari universale a parte rei.*

cision : « L'universalité ou la propriété de n'être pas *celui ci* n'existe que dans l'intellect : *Universalitas, sive non hoc, non potest alicui competere nisi in intellectu.* »

Poursuivons notre enquête.

Dans le livre intitulé : *Quæstiones subtilissimæ in metaphysicam Aristotelis*, Scot se demande si c'est le particulier ou l'universel qui est l'objet de la génération ; le particulier, répond-il, et voici ce qu'il réplique à une objection : « Illud objectum unum realiter, aut est realiter aut est singulare (non videtur possibile ponere medium, a nullo enim philosopho ponitur medium) sed non universale per se, ergo singulare. » (*Quæst. in Met.*, lib. I, quæst. 6.)

Le commentateur Wading met encore en note : *Universale non esse a parte rei.*

Un peu plus loin nous rencontrons la même doctrine sous une forme un peu différente. Le Docteur subtil déclare que l'universel n'est pas une chose réelle, en déclarant qu'il est la création de l'intellect ou un simple concept.

« Intelligendum quod universale completum est quod est in pluribus et de pluribus, non actu, sed potentia propinqua : late nihil est, nisi ex consideratione intellectus. » (*Quæst. in Met.*, lib. VII, quæst. 13.)

Ailleurs nous constatons qu'il s'éloigne beaucoup plus de tout réalisme que saint Thomas; car saint Thomas veut que l'universel soit l'objet propre de l'intellect, comme le singulier est l'objet propre de la sensibilité. Cette formule répugne à Scot qui dit :

« Item quandoque ponitur (a divo Thoma) universale esse objectum (intellectus), sicut in lib. II *De anima* : singulare dum sentitur, *universale intelligitur*. Respondeo ; universale, licet universale sit propria passio objecti intellectus, non tamen est objectum, sicut nec visibile visus, sed color. »

Il est impossible de revêtir l'universel d'un caractère plus subjectif.

Qu'est-ce que M. Hauréau veut de plus clair que la déclaration que nous trouvons au livre VII du même ouvrage?

« Universale creatum est unum tantum ratione. « (*Ibid.*, quæst. 13.)

Ce qui a jeté quelque confusion c'est une doctrine assez compliquée que Scot expose un peu plus loin (lib. VII, quæst. 18) ; mais nous aurons l'occasion de la retrouver; procédons du connu et du clair au moins connu.

Le Ier livre des *Commentaires sur Pierre Lombard*, contient cette phrase.

« Cum autem universale, in quantum universale, nihil sit in exsistentia, sed tantum in aliquo, ut repræsentante ipsum objectum sub tali ratione... »

Nous arrivons enfin à la grande thèse de Scot sur les universaux, à sa doctrine positive. Dans tous les cas, nous sommes déjà en droit de soutenir qu'elle n'est pas réaliste, qu'elle n'est pas une simple affirmation de l'*universale a parte rei*. Il faut reconnaître que bien qu'elle nie le *réalisme*, comme le *nominalisme*, elle est plus difficile à saisir nettement dans sa partie positive que dans sa partie négative. Les commentateurs scotistes s'y sont parfois mépris eux-mêmes, ils l'interprètent de façons assez différentes. Cependant il faut toujours en revenir là, que Mauritius lui-même qui, évidemment, déteste beaucoup les nominalistes, voit en Scot un adversaire déclaré du réalisme. Ajoutons que le reproche qu'il adresse aux partisans de cette doctrine, ce n'est pas d'outrer l'idéalisme et de se jeter par intempérance de raison pure dans le domaine obscur des abstractions chimériques, au contraire, c'est d'accorder aux sens une place trop large : *in sensibilibus involutorum*, dit-il (*Comment. in Quæstiones Scoti; Metaphys*, lib. VII., quæst. 18). Nous voilà bien loin, on en conviendra, des interprétations de MM. Cousin, Hauréau, Rémusat, Rousselot, et même de celles de Bayle. Nous nous bornons à conclure, de ce témoignage singulier et pourtant très-considérable, que l'on s'est un peu hâté de classer les scolastiques en des cadres étroits, et qu'il y a lieu de réviser la question. Nous poursuivons.

C'est au livre II de son *Commentaire sur le Lombard*, et au livre VII de ses *Questions sur la métaphysique d'Aristote*, que le Philosophe subtil a abordé le plus directement le problème. Dans les autres passages où sa solution apparaît, il ne lui consacre que quelques lignes. Ainsi sept à huit pages dans douze in-folios, voilà tout ce qu'il nous offre : pas davantage. Ce seul fait est déjà curieux, et il prouve peut-être que la question des universaux n'avait plus au XIIIe et XIVe siècle l'importance qu'elle avait prise au XIe, et que M. Cousin suppose s'être continuée dans toute la longue durée de la scolastique.

Ce n'est pas tout. La question des universaux est complétement subordonnée dans le grand commentaire à une question que saint Thomas et Albert avaient déjà traitée, mais tous les deux en raccourci, avec un embarras extrême, et qui va prendre bientôt une extension, une importance considérables. Nous voulons parler de la question du principe qui constitue au sein de l'être son individualité.

On sait que Scot la met complétement à l'ordre du jour, et son but ultérieur est de démontrer que pour la résoudre il faut admettre un principe que l'école thomiste n'a pas reconnu, principe substantiel et cependant ne sortant pas de l'essence ou de la quiddité de l'être : c'est ce principe qu'il doit désigner sous le nom bizarre d'*hæccéité*.

La création et la démonstration de ce principe, les diverses applications que Scot en a faites à un très-grand nombre de problèmes théologiques ou métaphysiques, constituent à peu près tout son système, avec la théorie des *formalités* dont nous parlerons bientôt, et qui se relie, du reste, à celle de l'*hæccéité*.



Qu'est-ce donc que cette *hæccéité* et comment faut-il l'apprécier?

M. Hauréau n'y voit que le résultat de la grande manie scolastique et surtout scotiste qui consiste à réaliser des *abstractions*.

Mais toutes les erreurs étant des abstractions réalisées, c'est ne rien expliquer que de dire à propos d'une erreur particulière : *abstraction réalisée, abstraction réalisée*.

Pourquoi l'a-t-il réalisée? Voilà la vraie question.

L'a-t-il réalisée parce que l'idée d'individualité se présente à son esprit et que tout ce qui se présente à son esprit lui semble avoir une réalité objective? Pas le moins du monde.

Et les textes sont ici nombreux et précis. Scot admet l'hæccéité, non parce qu'il a forgé ce mot, mais parce qu'il croit que les principes spécifiques ou, si l'on veut, quidditatifs de l'être aristotélique, la *matière* et la *forme*, ne peuvent rendre compte de son individualité.

Il peut se tromper, soit; mais ce qui est certain, c'est qu'il procède *a posteriori* et non *a priori*.

Il ne se place pas au point de vue des conceptions pures de sa raison, au contraire il examine les conceptions péripatéticiennes, et il trouve qu'elles présentent une lacune. Et quelle lacune?

Suivant lui, elles ne voient que l'*essence* au sein de l'être, l'essence, c'est-à-dire, ce que donnent la définition, l'abstraction, les procédés rationnels et logiques. Or, l'être *contient* autre chose. Quoi donc? Ce qui ne tombe pas sous la pure logique, ce qui se révèle à l'intuition, quoique ce ne soit pas l'intuition *sensible*, ce que nous voyons en rentrant en nous-mêmes, ce qui fait que *l'être est celui-ci*, non *celui-là*, ce qui lui confère une individualité propre.

L'admission d'un pareil principe est l'antithèse absolue du *réalisme*. En effet, quelle est l'erreur fondamentale du réalisme, sinon d'admettre que l'essence des êtres ou leur principe spécifique est quelque chose d'intelligible pour nous et même la seule partie intelligible des objets qui nous entourent. Cette erreur fondamentale est dans Aristote un peu moins que dans Platon, mais elle est dans Aristote, dans tous les anciens, dans *tous* les scolastiques. Scot ne la bannit pas entièrement, mais il proteste déjà contre elle; il reconnaît des *essences* intelligibles, mais il veut qu'il y ait du moins autre chose au sein des substances. Il connaît encore les choses comme Aristote, mais il les connaît aussi déjà comme Leibnitz.

Du moment que l'hæccéité est admise comme un élément de l'être, élément qu'Aristote n'avait pas connu, quoique Scot croie le contraire, il s'ensuit une théorie nouvelle sur les universaux. Dans le système thomiste, l'universel a une certaine réalité en soi, puisque la *matière signée* constitue le principe individuel; le principe universel, c'est donc la *forme*. L'universel est donc, non pas à la vérité, en tant qu'universel, car toute forme est individualisée par sa matière, à moins d'être immatérielle, et il suit de là que dans le monde inférieur la forme n'est universelle qu'en ce sens qu'on peut la concevoir semblable dans tous les êtres de même espèce; ce qu'on exprime en disant que l'universel n'est universel qu'en puissance. Le système de Scot ne ressemble en rien à celui-là. Suivant lui aucune réalité n'est universelle en elle-même, qu'on la considère potentiellement ou actuellement. La matière et la forme sont également des principes spécifiques, la matière représentant l'élément générique, et la forme l'élément différentiel. Mais toutes deux existent individuellement dans chaque substance. C'est l'intellect et le seul intellect qui leur confère l'universalité, et elle le leur confère également. Voilà en quel sens Scot nie que l'universel soit en puissance, il ne veut pas dire par là qu'il y ait des *universaux a parte rei*, mais que ce qui constitue l'universel en tant qu'universel, ce n'est point la possibilité abstraite d'informer plusieurs matières. Qu'est-ce qui le constitue donc? Encore une fois, c'est un acte de l'esprit qui, puisant en lui-même les notions d'universel et d'individuel, les applique ensuite aux choses extérieures, lesquelles, avant tout acte de l'esprit, nous apparaissent comme parfaitement indifférentes et à l'universalité et à l'individualité.

Nous venons d'exposer et d'expliquer la théorie de Scot sur les universaux; mais la proposition que nous nous permettons de soutenir est trop conforme au jugement des contemporains de la scolastique et par là même, peut-être, trop opposée au préjugé universel que l'école officielle a reçu de Bayle, et consacré par ses travaux, pour que nous ne nous croyions pas obligé de l'appuyer sur des textes nombreux. Nous avons déjà cité ceux où Scot proteste très-formellement contre le réalisme; nous avons cité l'opinion unanime de ses disciples et commentateurs depuis Lychetus jusqu'à Wading; il nous reste à analyser de près le chapitre des *Commentaires sur le Lombard* que nous venons de ramener, croyons-nous, à ses principes.

La distinction 3 du livre II de ces commentaires est consacrée en grande partie, nous l'avons déjà remarqué, à la question capitale de la distinction des principes quidditatifs, ou essentiels au sein de l'être et du principe d'individuation. Mais qu'est-ce qui amène, qu'est-ce qui provoque cette distinction? Ce nouveau fait n'est pas moins nécessaire à constater que le précédent.

Tout le chapitre que nous étudions maintenant est consacré, ainsi que les deux qui le précèdent et les neuf qui le suivent, à la théorie des anges. Qu'on le remarque bien; théorie non pas de théologie positive, mais de théologie scolastique. Nous y trouvons par exemple des questions comme celles-ci :

« Utrum possibile sit Deum producere aliquid aliud a se sine principio durationis. » (Quæst. 2. dist. 1.)

« Utrum creatio angeli sit idem angelo. » (quæst. 2, dist. 1.)

« Utrum omnium æviternorum sit idem ævum. » (Quæst. 2, dist. 3.)

« Utrum angelus possit moveri in instanti. » (*Ibid.*)

« Utrum angelus possit moveri ab extremo in extremum non transeundo per medium. » (*Ibid.*)

« Utrum plures angeli possint esse in eadem specie. »

« Utrum ut angelus cognoscat quidditates creatas alias a se requiratur necessario ut habeat distinctas rationes cognoscendi eas. » (*Ibid.*)

« Utrum inter creationem et beatitudinem angeli boni fuerit aliqua mora. » (Quæst. 2, dist. 4.)

« Utrum unus angelus possit intellectualiter loqui alteri. (Quæst. 2, dist. 9.)

Non-seulement ces questions sont posées, mais la grande affaire n'est pas de les résoudre, c'est de savoir quel argument il faut employer de préférence pour appuyer la solution positive ou négative? Parler des anges en termes corrects et orthodoxes, c'est peu en scolastique; l'important c'est de savoir dans quelle catégorie physique, logique ou métaphysique on fera rentrer ce que l'on a à dire sur leur compte. Sous ce rapport, la subtilité fausse, l'ergotage extraordinaire ne sont pas seulement un caractère malheureux de la décadence scolastique ; saint Thomas, qu'il ne faut pas seulement lire dans ses deux *Sommes*, mais dans ses *Commentaires sur Aristote* et *sur le livre des Sentences*, va déjà extrêmement loin dans cette voie funeste, où Albert le Grand l'avait précédé, sans compter Alexandre de Hales; et dès le XII° siècle il faut bien dire qu'Abélard laisse peu à désirer et à faire après lui sous ce rapport.

On voit que nous ne prenons nullement en main la défense de la scolastique. Au fond la défendre ou l'attaquer nous paraîtrait également puéril, sauf vis-à-vis des ignorants qui veulent soit la ressusciter, soit la regarder comme un fait intellectuel qui ne se lie en aucune manière aux progrès futurs de l'esprit humain. Or, aux ignorants, on ne répond pas par de longues dissertations : ils ne les lisent pas et ne peuvent les comprendre. Nous reconnaissons donc très-volontiers que le moyen âge se perdit dans des problèmes qu'il serait insensé de faire revivre aujourd'hui; mais nous nous demandons où ces problèmes conduisirent l'esprit humain, et quel fut le caractère général des débats auxquels ils donnèrent lieu.

Sous ce rapport, il est difficile de contester que la grande préoccupation des thomistes est de faire des anges quelque chose de tout semblable aux astres du système péripatéticien, c'est-à-dire, une sorte de moyenne proportionnelle entre l'entendement divin et la pensée humaine ; la préoccupation scotiste est précisément l'inverse; elle est de regarder l'ordre universel comme résultant non pas de la simple hiérarchie des esprits à travers laquelle descendrait de degré en degré l'action divine, mais d'une action et d'une réaction universelle et réciproque de toute chose sur toute chose; l'une de ces conceptions de l'ordre aboutissait à Ptolémée; l'autre devait aboutir à Cusa et à Copernic. C'est ce que nous montrerons en détail lorsque nous aurons à nous occuper du premier de ces grands astronomes. Nous nous bornons à constater ici qu'il serait un peu puéril de ne voir dans tous ces onze chapitres consacrés aux anges que la question idéologique des universaux; il y en avait de beaucoup plus considérables, de beaucoup plus vivantes, cachées, mais efficaces, sous les incroyables subtilités des écoles. La gloire de M. Cousin, c'est d'avoir reconnu la question idéologique à travers les arguties des plus illustres docteurs; son tort est de s'être imaginé que c'était la seule ou seule qui pr[illegible]mait toutes les autres.

La distinction 3° en particulier est tout un ensemble de questions qui ont pour but d'arriver non pas à un théorème quelconque de logique ou de psychologie, mais à cette proposition : il y a plusieurs anges dans chaque espèce angélique. Pourquoi cette proposition tenait-elle à cœur à Duns Scot? C'est qu'elle est dans la tradition catholique; — Je ne veux pas dire dans le dogme, — [illegible] que cependant saint Thomas la nie radicalement. Il la nie et devait la nier, de cela s[illegible] qu'il se place, comme théologien scolastique, au point de vue de la métaphysique antique. A ce point de vue, il n'y a dans l'être d'intelligible que ce que sa définition renferme ou que ses principes essentiels la *matière* et la *forme;* cependant l'être est quelque chose d'individuel; un théologien catholique ne peut ni le nier ni fermer [illegible] yeux, comme le faisait Aristote, sur le principe individuel et personnel qui joue [illegible] grand rôle dans les deux dogmes de la Tri*nité* et de l'*Incarnation.* Saint Thomas [illegible] donc amené ainsi à déduire du système d'Aristote une conséquence qui y est effectivement contenue, mais qui n'y joue cependant aucun rôle, à savoir, que la chose est individuelle par la *matière.* De là une multitude de conséquences et sur l'homme et sur [illegible] anges. Toutes les âmes considérées en [illegible] mêmes et indépendamment du corps s[illegible] donc égales, disaient en triomphant le[illegible] versaires. Car dans le composé humain [illegible] corps joue le rôle d'élément matériel [illegible] l'âme d'élément formel. Quoi donc? E[illegible] l'âme de Judas et l'âme du Christ sont [illegible] les? Scandale des scandales! Et puis [illegible] taient-ils, si c'est le corps avec ses [illegible] qui individualise et détermine l'âme, [illegible] séparée du corps est donc à l'état [illegible] d'indétermination, c'est-à-dire. d'ob[illegible] intellectuelle! Nouveau scandale! Et ce [illegible] pas tout : si l'âme est individualisée par [illegible] corps, les anges qui n'ont pas de corps [illegible] donc pas de distinction individuelle a[illegible] de leur propre espèce, ce qui revient [illegible] que toute espèce angélique est [illegible] d'un seul ange ou qu'il n'y a qu'un a[illegible] espèce angélique! Troisième scandale [illegible]



kam nous raconte quelque part combien les âmes furent agitées en Angleterre surtout, par ces trois propositions. La première était soutenue par quelques Dominicains et assez conforme à la théorie stricte de la matière et de la forme; mais saint Thomas ne l'avait pas posée; il avait posé la seconde, mais avec des circonlocutions, des réserves, des difficultés, avec toutes ces formes enfin qui dissimulent en scolastique (hélas! et toute philosophie n'est-elle pas un peu scolastique?) le fond même des choses, comme la diplomatie cache ses prétentions réelles sous des protocoles sans fin. Quant à la troisième, il l'avait énoncée explicitement, nettement, sans peut-être se douter des tempêtes qu'elle devait provoquer. Mais Oxford s'émut; toutes les écoles anglaises prirent feu; on s'assembla, on s'exalta, on s'enivra de discussions; plusieurs condamnations successives frappèrent les trois propositions que nous venons de relater. Bientôt la querelle passa la Manche; les Franciscains protestèrent contre certaines parties des docteurs thomistes; Ægidio Colonna répondit; irritation, aigreur, accusations réciproques, rien ne fut épargné; enfin intervint une condamnation de l'université et de l'évêque de Paris en 1277. Nous citons ailleurs cette pièce curieuse; qu'il nous suffise de dire ici que les propositions déjà condamnées à Oxford où dominait l'ordre de saint François d'Assise, le furent de nouveau à Paris. Cependant saint Thomas ne fut pas expressément désigné, sauf sur la question des anges. La proposition frappée de censure fut tirée presque textuellement de ses œuvres, et l'on eut soin d'ajouter : *Contra fratrem Thomam*. A cette époque l'illustre Docteur n'était pas encore canonisé; quand il le fut, l'Université qui l'avait condamné sans haine aucune et qui le vénérait comme théologien positif, tout en étant défavorable à sa philosophie, supprima la mention désobligeante pour un si grand nom; mais la proposition resta censurée; et nous la trouvons encore dans ce qu'on appelle *articuli Parisienses*.

Nous rappelons ces faits généralement peu connus pour qu'on voie bien quelle était l'importance de la fameuse question :

« Utrum plures angeli possint esse in eadem specie. »

Elle se liait, d'un côté, à la question de l'ordre universel et de la nature, de l'autre, à la question des rapports de l'âme et du corps, c'est-à-dire, à l'avenir des sciences astronomiques et naturelles.

C'est cette question très-grave, très complexe, très-liée aux plus grandes révolutions de la pensée humaine, qui conduit Scot à se demander *par quoi* un être est individuel.

Nous ferions remarquer ici, si nous n'avions pas uniquement en vue la cessation d'un préjugé universel, par quel lien intime se rattachent historiquement les questions les plus spéciales du dogmatisme catholique aux plus hauts problèmes de la science humaine. Tous les bons esprits, de quelque croyance qu'ils soient, reconnaissent que la morale chrétienne a aidé les progrès de la civilisation humaine; seulement ils prétendent parfois qu'elle seule dans le christianisme a eu ce pouvoir ainsi que cette partie de ses dogmes qui est commune avec la religion naturelle. L'histoire du moyen âge prouve au contraire que le christianisme a surtout développé l'esprit humain par ses dogmes les plus spécifiques, même par sa tradition sur les anges.

Mais revenons à notre sujet. La question du principe d'individuation dans les anges et dans les êtres en général, conduit naturellement Scot à se demander si les êtres sont des individus par leur propre substance, ou par quelque élément particulier de cette substance, matière ou forme, ou par un accident, ou enfin par un principe à part qui serait l'*hæccéité*. Voici du reste, la liste exacte des questions qu'il se pose à cet égard; elles ont un certain intérêt au point de vue de l'histoire de la philosophie; et elles montrent combien la question du réalisme et du nominalisme est subordonnée à ses yeux :

« 1. Utrum materialis substantia ex se sive ex natura sua sit individua vel singularis. »

« 2. Utrum substantia materialis per aliquid positivum sit de se individua. »

« 3. Utrum substantia materialis per actualem exsistentiam sit individua. »

« 4. Utrum substantia materialis sit per quantitatem individua vel singularis. »

« 5. Utrum substantia materialis sit hæc ut individua per materiam. »

« 6. Utrum substantia materialis sit individua per aliquam entitatem positivam per se determinantem naturam ad singularitatem. »

Scot avant d'émettre son système, en passe donc cinq en revue; un seul de ces systèmes eut l'honneur d'être repris plus tard au compte d'Ockam et d'être appelé nominalisme. Tous les autres sont pour le moins aussi antinominalistes que celui que Scot leur substitue; ils le sont même plus à quelques égards. Pourquoi cette substitution? C'est qu'évidemment la question entre le réalisme et le nominalisme n'était ni la seule, ni la principale, ni celle qui conduisait à toutes les autres, suivant Duns Scot, et qu'une autre le préoccupait et la subordonnait à ses yeux. Laquelle donc? celle-ci, tout simplement : ne faut-il pas admettre au sein de l'être un élément substantiel qui soit autre chose que son essence ou sa nature? en d'autres termes, n'est-il pas vrai de dire que la matière et la forme n'expliquent pas l'être, du moins l'être tout entier?

Nous sommes en métaphysique, on le voit, et assez loin de la question des universaux, qui n'est qu'une petite question spéciale d'idéologie; le terrain où nous sommes n'est pourtant pas fictif, c'est celui du Docteur subtil.

Maintenant entrons dans quelques détails sur chacun des systèmes que Scot va passer

en revue, en ayant soin de réserver pour le dernier celui qu'Ockam va bientôt essayer de justifier.

La question que se pose Scot : *si le principe d'individuation peut se ramener à une simple négation*, avait été provoquée par le système du fameux platonicien Henri de Gand, que le philosophe subtil expose ainsi :

« Hic dicitur quod non individuatur per aliquod positivum, quia illud esset materia vel forma vel aliquid consequens materiam vel formam, et hoc vel est absolutum, vel respectivum, non per materiam, ut post ostenditur, nec per formam quia quorum de forma per quid individuatur : quia nec se ipsa sicut nec natura de qua dictum est supra. Quæram ergo per quid et alterius de illo alio et sic in infinitum : nec potest dari aliquid consequens absolutum, quia quæram de illo eodem modo; nec per respectivum quia respectus præsupponit fundamentum et sic non individuat ipsum : ergo negatio est ratio. » (Henricus, quodlib. 5, quæst. 8.)

Ce passage est d'un assez grand intérêt, si l'on se rappelle les idées de M. Hauréau. Cet écrivain pense que le réalisme est identique au platonisme ressuscité, et il déclare aussi en maint endroit que la solution nominaliste du problème des universaux consiste à dire que l'essence est individuelle par une raison toute négative, c'est-à-dire qu'elle n'a besoin de rien pour être individuelle. Or, que trouvons nous ici? la théorie du principe d'individuation expliqué par une simple négation. Et qui la développe? un nominaliste, un antiplatonicien? pas le moins du monde; mais au contraire, le chef le plus illustre des platoniciens du moyen âge, le docteur solennel, Henri de Gand. Nous retrouverons du reste tout à l'heure l'opinion de ce docteur; nous nous bornons à constater que, suivant lui, l'individualité était une double négation, parce que c'était, suivant les expressions du moyen âge, une intention seconde, en d'autres termes, parce que nous concevons d'abord la réalité d'une chose avant de l'affirmer individuelle, et puis que voyant par une réflexion ultérieure opérée sur ce concept primitif qu'il nous représente une chose sans division en soi et sans indivisibilité avec les autres choses, nous lui prêtons alors en vertu de notre double négation un caractère d'individualité. Et voilà pourquoi Scot lui répondait en ces termes :

« Non quæro quo natura est singularis vel individua, si ista significent intentionem secundam, quia tunc intentione secunda formaliter esset natura singularis et effectiva ab intellectu causante illam intentionem secundam.... Sed qua in entibus est aliquid indivisibile in partes subjectivas quæritur.... quo ut fundamento proximo et intrinseco. »

On voit que Scot, ce prétendu réaliste, combat comme trop réaliste, et subordonnant à l'excès l'individualité métaphysique, le système regardé par M. Hauréau, le défenseur des nominalistes comme suffisamment nominaliste. Prière à M. Hauréau de s'expliquer sur toutes ces contradictions que provoque nécessairement son système et que le nôtre résout sans peine aucune.

Poursuivons.

Le second système que Scot combat est celui de Nicolas Bonet. L'acte, disait ce commentateur d'Aristote (*in Metaph.*, lib. VIII), est ce qui distingue; donc le dernier acte ou l'existence est ce qui achève la distinction des choses ou ce qui les individualise. Ce système eut du reste peu de succès; car il réunissait les inconvénients de ceux qui *individuaient* l'être par sa *forme* et de ceux qui l'individuaient par un simple accident.

Le troisième et le quatrième système, ou, si l'on veut, les deux questions suivantes, se rapportent à saint Thomas :

« Utrum substantia materialis sit per quantitatem individua. »

« Utrum substantia materialis sit hæc et individua per materiam. »

En effet, rien n'est plus décidé en apparence que l'opinion du Docteur angélique sur le problème de l'individuation; rien n'est plus difficile à saisir dans la réalité. Il dit que l'individualité s'explique par la *matière signée, materia signata* : nous traduisons littéralement pour rien ne préjuger. Mais qu'est-ce que cette matière? Ici les thomistes ne s'entendaient plus. Les uns regardaient la *materia signata* comme la quantité, en tant qu'elle se rattache à la matière, et par là ils retombaient dans le système de Godefroid des Fontaines, qui voyait le principe d'individuation dans la quantité elle-même; les autres regardaient cette même réalité énigmatique comme la matière elle-même, en tant que distribuée à un être en particulier, et par là ils retombaient dans l'opinion d'Albert le Grand.

Les obscurités du système thomiste sur cette question s'expliquent, du reste, assez naturellement. Le problème qu'il pose était insoluble, au point de vue de la métaphysique qu'il adopte. Albert avait pris sans façon le principe matériel comme principe d'individuation. Rien de plus naturel. Il réagissait contre l'interprétation qu'Abélard avait cru devoir donner au système d'Aristote. Le philosophe du Pallet, contraint de toucher la question que provoque entre toutes le dogme chrétien, et inexpert encore sur les périls de l'application de la métaphysique et de la dialectique péripatéticiennes aux problèmes théologiques, le philosophe du Pallet avait dit : La matière et la forme constituent l'être que nous percevons : la matière est le principe général; la forme, le principe individuel. C'est ainsi qu'il avait à la fois platonisé Aristote, *arianisé* le dogme trinitaire et ouvert la voie au mysticisme. Albert le Grand reprend : La matière et la forme constituent l'être : seulement, c'est la forme qui est le principe spécifique; la matière est le principe d'individuation.

On évitait par là peut-être les inconvénients principaux du système d'Abélard, mais de nouvelles difficultés apparaissaient. D'abord, comment concevoir que ce p...



entre dans la définition de l'espèce, matière ou forme, constitue le principe de ce qui est en dehors de l'espèce, et semble s'ajouter à l'espèce? De plus, la matière n'est-elle pas l'indétermination absolue, la privation de toute différence comme de toute actualité? Or comment admettre que ce qui *distingue* une chose au milieu de toutes les autres soit précisément ce qui est de soi *indistinct*, indéterminé : la matière? On présentait ordinairement cette raison sous la forme suivante : C'est la même matière qui se trouve dans tel élément et dans tel autre, lorsque le premier se transforme en celui-là : en d'autres termes, lorsqu'il y a une conception suivie de génération. Il suivrait donc de là, au point de vue albertiste, que ces deux éléments seraient individuellement les mêmes? Contradiction manifeste! L'argumentation aurait pu s'étendre à une multitude d'autres exemples : la matière joue le rôle de puissance, et l'élément générique est vis-à-vis de l'élément spécifique ce que l'élément spécifique est vis-à-vis de l'élément individuel, ce que la puissance est vis-à-vis de l'acte. Par conséquent, les principes matériels des choses sont des principes communs à plusieurs espèces, bien loin d'être des principes particuliers à tel ou tel individu.

Donc impossibilité logique de trouver le principe d'individuation dans la matière. C'est ce qui avait déterminé quelques scolastiques à le demander à un élément accidentel. Suivant les péripatéticiens il n'y a que le substantiel et l'accidentel, et le substantiel lui-même ne comprend que le matériel et le formel. Puisque le matériel et le formel ne pouvaient remplir la fonction d'individuer, il fallait bien recourir à l'accidentel. C'est ainsi qu'on était conduit à regarder, soit la *quantité*, soit l'*existence actuelle*, comme le principe désiré. La quantité était un accident qui tenait davantage à la matière, l'existence actuelle une réalité qui dépendait de la forme qui était même regardée comme la forme dernière, *ultima forma*. Ces deux théories dont la première était soutenue par Godefroid, la seconde par Nicolas Bonet, reproduisait donc en les atténuant, en les réformant, l'une, le système d'Albert, l'autre, le système d'Abélard. Mais toutes deux par là même présentaient les graves inconvénients qui avaient fait succomber le philosophe du Pallet, et le premier chef de l'école dominicaine. Du reste, quel que soit l'*accident* qui soit érigé en élément individualisateur, il ne faut pas oublier que l'*accident* peut paraître ou disparaître au sein d'une chose sans que la substance disparaisse. D'où il suit que dans les systèmes de Bonet et surtout de Godefroid ce ne serait plus l'être lui-même qu'il faudrait considérer comme individuel. L'individualité, phénomène passager, volerait pour ainsi dire sur les substances sans les constituer à aucun titre, bien plus sans tenir à leur existence interne. Pour emprunter un exemple aux scolastiques eux-mêmes, on pourrait beaucoup moins affirmer de chaque homme la *personnalité*, simple sensation d'un accident, que la *risibilité*, qui est une propriété de la nature, ou comme ils disaient un *propre*. Il est impossible évidemment d'aboutir à une doctrine qui trompe davantage l'individualité pour ne voir partout que le principe spécifique ou l'essence. Pour moi, je serai toujours confondu (surpris, serait trop peu dire) qu'un homme aussi judicieux et aussi profondément érudit que M. Barthélemy Hauréau ait pu considérer comme nominaliste un docteur qui a mis aussi bas que Godefroid le principe individuel. Mais Godefroid a joué un certain rôle dans l'Université de Paris, et il faut à toute force que l'Université de Paris n'ait eu d'autre fonction, en métaphysique, que de faire triompher le nominalisme, c'est-à-dire le vrai philosophe; donc Godefroid a dû être nominaliste, et même il n'a pu être que cela.

Le siége de M. Hauréau était fait; passons. Ce n'est pas lui qui est le coupable, c'est la doctrine à laquelle il a soumis un peu trop vite son excellent esprit et son immense savoir. Et encore est-ce bien cette doctrine? n'était-elle pas fort naturelle elle-même au début des études sur l'histoire de la philosophie du moyen âge? Si elle conduit à des erreurs, et, ce qui est pire encore, à la stérilité des recherches actuelles, n'a-t-elle pas rendu d'incontestables services? Personne n'est donc coupable; seulement il faut un peu changer de route, pour que personne ne le devienne.

Saint Thomas dut être grandement embarrassé entre tous ces écueils; fallait-il reprendre la théorie d'Abélard? impossible; la foi ne le permettait pas, et d'ailleurs, elle était singulièrement dépassée. Se rallier à Albert le Grand? impossible, on l'avait réfuté, et un système qui allait à la négation plus ou moins radicale de la distinction des corps qui se transformaient les uns dans les autres, compromettait trop le dogme eucharistique pour que le saint Docteur n'en fût pas alarmé. Marcher derrière Godefroid? mais il y avait le même inconvénient, plus dangereux encore que dans tout autre système, sauf peut-être celui de Nicolas Bonet? Le théologien assez mal à l'aise essaya de réunir en une seule la solution de Godefroid et celle d'Albert le Grand. Il pensa que conciliées, combinées, s'appuyant l'une sur l'autre, elles seraient plus fortes et moins exposées à nuire au bon sens et au dogme. Là est sa tentative. Il veut que ce ne soit pas seulement la matière qui individualise l'être : en effet, la matière est indéterminée, donc elle ne peut déterminer et distinguer; mais, ajoute-t-il, supposons la matière, non pas prise, en général, dans son indétermination, dans son indifférence, mais dans une de ses parties, la matière appropriée à telle substance, n'ayant qu'une quantité déterminée et distincte, un morceau de matière en un mot donné à telle ou telle substance; est-ce que ce morceau de substance

ne peut pas être un principe d'individualité? La *forme* qui lui est liée ne devient-elle plus celle-ci ou celle-là par ce principe même? Or c'est cette matière ainsi partagée, ainsi affectée de quantité, ainsi désignée comme propriété particulière à tel ou tel être corporel, que j'appelle *materia signata*. Donc c'est cette matière qui est le principe d'*individuation*.

Est-ce là complétement, absolument, la pensée de saint Thomas? Les commentateurs l'ont tellement discutée, qu'il serait peut-être hardi de se prononcer avec une décision extrême sur cette question. Nous sommes prêt à reconnaître surtout que nous n'avons pas saisi toutes les finesses, toutes les distinctions, toutes les subtilités dialectiques, physiques, ontologiques de la doctrine thomiste; mais nous croyons du moins avoir assisté à sa genèse et donné son premier mot. C'est ainsi que nous nous expliquons les controverses même des commentateurs, et comment il se fait que parmi les disciples les plus fidèles des théologiens, les uns l'aient interprété dans un sens albertiste, et les autres de façon à le rapprocher de Godefroid; seulement, la solution de saint Thomas un peu analysée laisse voir tout de suite qu'elle n'en est pas une. Toutes les difficultés subsistent quand on la presse un peu, toutes les difficultés qu'elle avait pour but de résoudre, et elle en ajoute peut-être de nouvelles.

Qu'est-ce que cette appropriation de la matière à tel ou tel être? Ou c'est la matière qui individualise ou bien l'être l'individualise elle-même parce qu'il en réclame telle fraction déterminée: *Partem signatam*. Dans le premier cas, nous retombons dans tous les inconvénients du système d'Albert; dans le second, l'être est donc individuel par quelque chose qui n'est pas la matière, ni signée, ni non signée. Dans les deux cas, l'hypothèse thomiste cesse d'être soutenable. Au lieu de diminuer les vices des théories d'Albert et d'Abélard, de Godefroid et de Bonet, elle les accumule en son sein et les multiplie les uns par les autres.

Le fond de toutes ces difficultés, c'est toujours que la matière est indéterminée, et que dès lors il n'y a rien dans ce principe, essentiellement général, plus général même que le principe spécifique, qui puisse constituer l'individuel. Vous y ajoutez la quantité, dites-vous. Mais il s'agira toujours de savoir en vertu de quoi la matière se partagera entre des êtres, leur donnant à chacun telle ou telle quantité; car encore une fois, puisque dans l'être il n'y a, suivant saint Thomas, que la matière et la forme, si l'être ne tient pas la puissance de s'approprier telle quantité de matière de la forme, il la tient nécessairement de la matière elle-même. Il est impossible de sortir de là.

Du reste, il est facile de voir que le système de saint Thomas aboutit à peu près aux mêmes conséquences que le système d'Albert, quelquefois même, il va plus loin que celui-ci. Nous avons eu, en effet, l'occasion de constater qu'Albert applique beaucoup les théories péripatéticiennes à la physique et à l'histoire naturelle, mais il se tient sur la réserve quand il s'agit de la théologie, et sans renoncer, dans ce domaine, à toute théorie de la matière et de la forme, il se rapproche souvent aussi de l'école de Saint-Victor. La gloire d'Alexandre de Hales est d'avoir introduit, timidement encore, l'ontologie d'Aristote dans le domaine courant; la gloire plus grande encore de saint Thomas c'est de l'avoir introduite pleinement, sans trop heurter la logique et en respectant toutefois le dogme. Jamais agencement de principes plus disparates ne fut rêvé par l'intelligence humaine, jamais il ne fut réalisé avec une aisance plus étonnante, et une plus sage audace. L'esprit d'organisation lumineuse fut le don de cet homme : il le poussa plus loin que personne, bien qu'il eût certaines facultés médiocres ou presque absentes. Toutefois, il y a des choses qui dépassent les forces humaines.

C'est une tâche périlleuse que de regarder toujours les mystères avec la lunette étroite de la matière et de la forme. Saint Thomas qui abordait les grands problèmes de la vie d'outre-tombe, de la grâce, de la nature angélique avec la métaphysique péripatéticienne, rencontra sur sa route des obstacles plus insurmontables que n'en avait rencontré son maître Albert, parce que celui-ci avait circonscrit le terrain de son aristotélisme, et ne s'était que rarement risqué sur le terrain scabreux du dogme.

Nous avons déjà indiqué la proposition qui suscita les clameurs les plus violentes contre le Docteur angélique et qui motiva même une condamnation. Il est très-certain qu'elle lui fut arrachée par les nécessités logiques de son système, et que d'autres encore, plus graves, plus inorthodoxes étaient impliquées dans ces nécessités terribles. Saint Thomas, intelligence non-seulement organisatrice, mais circonspecte, parce qu'elle tendait avant tout à l'harmonie, saint Thomas résista, sans doute, il ne voulait point de ces propositions, surtout quand elles se présentaient à son esprit dans leur crudité dangereuse. Mais il s'en approcha singulièrement, mais il arriva jusqu'à l'extrême limite qui séparait l'orthodoxe de l'inorthodoxe. Quelquefois même il présenta la proposition scabreuse; mais en la limitant par tant de réserves sincères, d'explications catégoriques, de distinctions ingénieuses, que la foi ne put s'en alarmer, bien que la logique eût peut-être à se plaindre gravement de ce qu'une main retirait ce que l'autre semblait avancer.

Un exemple entre une foule d'autres.

Le corps détermine l'âme, suivant saint Thomas, comme suivant Aristote. Aristote, au fond, refuse énergiquement de croire que le principe corporel est tout dans le monde, mais il ne tient nullement à ce que l'on affirme que le principe corporel de l'homme et son principe spirituel peuvent vivre séparés l'un de l'autre. Entre

ment il n'a jamais pensé à la spiritualité de l'âme, telle que nous l'entendons. Mais saint Thomas est bien obligé d'y penser. Non-seulement le christianisme a une poussée spiritualiste énorme ; mais encore bien que posant la résurrection des corps, il affirme un état où l'âme vit, sans être unie à son corps. Quoi donc? cet état est-il possible au point de vue aristotélique? Que sera cette âme séparée? elle est séparée, remarquons-le bien, de son principe de détermination ! Donc elle sera indéterminée, elle sera à l'état d'abstraction morte? rien de plus clair. Et le dogme? mais attendez : saint Thomas s'en tire merveilleusement et par un vrai tour de force scolastique. L'âme est déterminée, non par le corps absent, mais par le rapport idéal qu'elle a avec le corps dont elle est séparée... *Et voilà pourquoi votre fille*.... mais tout n'est pas encore fini, et après que la logique a été profondément blessée, quelque chose de non moins grave se présente.

Le corps qui détermine l'âme par son rapport *idéal* ne peut évidemment être l'origine d'impressions réelles, et saint Thomas l'accorde sans peine. Mais dans son système ces impressions sont l'origine de toute connaissance précise. L'intelligence n'est qu'une simple possibilité, une puissance nue, vis-à-vis des idées dont elle est susceptible, et pour que cette puissance se réalise, il faut qu'elle soit actualisée par l'espèce impresse, autrement dit, par la sensation. Or pas de sensation dans l'état dont il s'agit. Donc pas d'idées claires sur les objets... Saint Thomas l'accorde encore. Quoi ! il l'accorde? mais la foi qui regarde cette vie d'outre-tombe comme plus large que la vie actuelle, comme une vie de perfection? Ici nouvel arrangement qui témoigne de l'art dialectique de saint Thomas. L'âme séparée ne peut naturellement connaître les objets, d'une manière claire et nette, mais elle les connaît surnaturellement. Que veut-on de plus? Dans tous les cas que reproche Scot à saint Thomas et en général au système qui cherche dans la matière le principe d'individualité? D'exagérer la part de ce principe, de nier les espèces? Précisément tout le contraire, il lui reproche de compromettre l'individualité elle-même, et de tendre à confondre en une même masse indistincte des êtres qui doivent être tenus pour séparés :

« Materia est eadem in generato et concepto, ergo habet eamdem simplicitatem in generato et concepto. » (Scot., 2, dist. 3, quæst. 6.)

Lychetus commente très-bien ce passage dans les termes suivants:

« Quarto doctor arguit probando quod materia non sit singularitas, et arguit per rationem ducentem ad impossibile, quia sequeretur quod hic ignis et hæc aqua essent simpliciter unum numero, quia si materia sit ratio individualis substantiæ materialis, ingeneratum et conceptum essent unum numero... »

Nous citons ici quelques lignes pour que l'on voie bien que le système de Scot n'est nullement de restreindre le principe d'individuation, puisque sa préoccupation au contraire est très-visiblement de le sauvegarder de toute atteinte.

Cette réflexion nous aidera à comprendre le vrai caractère des débats qui s'agitèrent au XIVe siècle autour de cette question que nous avons jusqu'ici reservée et qu'il nous faut maintenant reprendre :

« Utrum materialis substantia ex se, sive ex natura sua sit individua vel singularis. » (2, dist. 3, quæst. 1) Saint Thomas, Henri, Ockam, Gabriel, Socinas, Fonseca, Suarez, Andreas ont posé et résolu en sens divers ce problème, qui prit, grâce à l'école ockamiste, une grande importance et dont il faut tout d'abord comprendre le but et la portée.

Saint Thomas le résout dans un sens négatif, parce qu'il poursuit la tradition d'Albert le Grand ; et Albert le Grand veut que l'être soit individuel par quelque chose de différend de sa nature, parce que les nominalistes du XIe siècle, considérant la substance comme une essence indivisible, prétendaient que cette essence indivisible contient tout en elle-même, qu'elle n'a aucunes parties, même idéales, et qu'il n'y a aucun besoin de sortir de la conception purement abstraite de l'unité mathématique pour concevoir dans les choses tout ce que nous y concevons.

Scot adopte la même conclusion que saint Thomas, mais tandis que saint Thomas, tout en disant contre les successeurs de Roscelin qu'il y a dans l'être autre chose que son unité logique et essentielle, admet néanmoins que son individualité émane de son essence, Scot pose cette individualité à part.

Ockam poursuit l'œuvre de Scot, et de cet élément entrevu un peu vaguement par son maître il fait l'élément unique de toute substance. Par là il revient à une sorte de nominalisme, mais qui est par ses tendances et son esprit général l'antithèse absolue du nominalisme de Roscelin.

Ceci posé, on comprendra facilement le sens vrai de l'argumentation de Scot et de saint Thomas sur la question qui nous occupe.

Les deux arguments que Scot met en avant pour prouver que la substance matérielle n'est pas individuelle de sa nature sont les mêmes que nous trouvons dans la tradition thomiste. La forme seule est un peu différente.

« Quidquid inest alicui ex natura sua, per se inest et in quocunque : igitur si natura lapidis de se est hæc, in quocunque est lapidis natura ista natura esset hic lapis : consequens est inconveniens... Præterea, cui de se convenit unum oppositum ei de se repugnat aliud oppositum : igitur si natura de se sit una numero ex se repugnat ei multitudo numeralis. »

Ces deux arguments, avons-nous dit, sont dans la tradition thomiste, mais le premier

beaucoup moins que le second, et il est incontestablement une arme à deux tranchants aussi bien contre le réalisme absolu que contre le nominalisme.

Après avoir donné brièvement ces deux raisons, Scot pose le système d'Adam :

« Hic dicitur quod sicut natura ex se formaliter est natura : ita ex se est singularis : ita quod non oportet quærere causam aliam singularitatis de causa naturæ, quasi natura prius tempore vel natura sit natura, antequam sit singularis et tunc per aliquid adveniens contrahatur, ut fiat singularis : quod probatur per simile, quia sicut natura habet ex se verum *esse* extra animam, non autem habet esse anima, nisi ab alio, id est, ab ipsamet anima... Ita universalitas non convenit rei nisi secundum quod habet *esse* secundum *quid*, scilicet in anima : singularitas autem convenit rei secundum verum esse : et ita ex se et simpliciter est. Ergo quærenda causa, quare natura est universalis et dandus est intellectus pro causa; non autem quærenda est aliqua causa quare natura est singularis alia a natura rei, medians inter ipsam et singularitatem ejus : sed quæ sicut causæ unitatis rei sicut et causæ singularitatis rei. Igitur... »

La thèse résumée en ces termes par Duns Scot est celle d'Adam que plus tard Ockam et Biel devaient reprendre et développer. Cette thèse est nominaliste à beaucoup d'égards, mais à vrai dire son nominalisme est plutôt un résultat qu'un point de départ. Le but d'Adam est de ne pas sortir de la nature des choses pour expliquer l'individualité.

Mais c'est précisément pour n'en pas sortir qu'il ne trouve d'autre moyen que de regarder l'individualité comme constituant la nature elle-même. Alors c'est l'intellect qui *fait* l'universel, et l'universel n'est qu'une conception de l'esprit. Cette dernière proposition nous ramène à un système assez voisin de celui de Roscelin. Mais la première en est fort différente. Dans Roscelin, il ne s'agit pas d'individualité, sinon par voie de conséquence. Sa doctrine, qui est le développement logique de celle de Bérenger, vague encore, se représente *a priori* l'être ou la substance comme un *indivisible :* donc les *parties* ou logiques ou métaphysiques, les qualités, les quantités, aussi bien que les espèces et les genres, ne sont rien que des contradictions, donc l'*individis* ou, disons mieux, l'indivis existe seul. Prenez au contraire le système d'Adam : ce qui était une simple conséquence dans celui que nous venons d'esquisser devient un principe. Adam, comme Scot, est très-vivement préoccupé de l'individualité au sein des êtres ; il lui importe peu de savoir si la substance est un indivisible, il croit parfaitement à la réalité des parties d'un tout, il ne veut pas ramener toute chose à l'unité mathématique, mais il veut que l'individualité de l'être ait sa place; seulement tandis que Scot ne réclame pas pour elle une place exclusive, Adam ne voit guère autre chose qu'elle. Il va plus loin que le Docteur subtil, mais ils sont dans la même voie. Et leur débat pourrait ainsi se résumer : l'unité numérale existe-t-elle comme un principe à part? — Oui, répondent-ils tous deux; n'y a-t-il que cette unité numérale? Oui, s'écrie Adam. Scot prétend au contraire qu'au-dessous de cette *unité numérale*, il y en a une autre qui est *l'unité de nature;* unité de nature, non pas en ce sens qu'il y aurait la *même nature* dans plusieurs êtres, mais en ce sens qu'il y a dans plusieurs êtres des natures numériquement différentes, mais semblables les unes aux autres.

Nous venons de voir qu'entre le nominalisme de Roscelin et celui d'Adam ou d'Ockam, il y a quelques propositions communes, mais que les propositions jouent un rôle très-différent dans l'ensemble théorique des deux docteurs, et que leur but, leur direction, leur pensée première, sont profondément opposés. C'est ce qui explique pourquoi le nominalisme d'Adam eut des destinées si diverses de celles du nominalisme de Roscelin. Roscelin inclina vers le sensualisme; l'école d'Ockam alla se perdre dans le platonisme, avec les moines augustins, et même dans le mysticisme avec Gerson et Cusa. Pour identifier ces deux écoles, il faut se jouer de toute classification naturelle.

Ceci posé, voyons maintenant la réponse de Scot à Adam ; il renouvelle d'abord vis-à-vis de sa doctrine cet argument qui consiste à montrer la nature commune comme pouvant exister dans un être individuel et pouvant aussi être affirmée universellement par l'esprit; donc, conclut Scot, elle n'est pas individuelle *de soi*. Puis il ajoute *: Cujuscumque unitas* realis propria et sufficiens est minor unitate numerali illud non est de se unum unitate numerali, sive non est de se hæc; sed naturæ lapides exsistentis, in isto lapide unitas propria realis sive sufficiens est minor unitate numerali. Ergo, etc.

M. Hauréau a souvent fait allusion à cette proposition, mais il nous semble l'avoir peu comprise. Il l'interprète comme si Duns Scot admettait qu'il y a des natures réellement communes à plusieurs êtres, et qu'ainsi la pluralité de ceux-ci est ramenée à une unité réelle, grâce à leur essence ou à leur espèce. Rien n'est plus opposé à la conception du philosophe subtil ; et il suffirait de remarquer pour s'en convaincre que, suivant lui, l'univers est lié dans ses parties non par l'essence, le principe spécifique ou formel des choses, mais par le principe matériel. Du reste, nous aurons bientôt à faire une citation accablante à ce sujet. Nous nous bornons à remarquer ici que *l'unité inférieure à l'unité numérique* dont il est ici question, est l'unité qui se trouve non entre plusieurs choses, mais dans une chose elle-même, en tant que, considérée abstraction faite de son individualité, elle nous apparaît encore sous un certain jour, sous une certaine donnée, avec une certaine unité essentielle.

Les raisons que donne Scot à l'appui de son opinion sont curieuses à étudier; elles peuvent se ramener à trois classes: les unes



sont empruntées à la tradition de la science antique; il est évident que nier les *essences* c'était se mettre en révolte contre toute l'antiquité qui voit dans leur détermination le but suprême de la science. D'autres arguments sont empruntés à la considération suivante qu'il n'y aurait aucune espèce, si l'on n'admettait l'unité inférieure à l'unité numérique, car toute unité numérique est semblable à elle-même, et dès lors Socrate ne différerait pas plus de Platon que d'un âne. Enfin Scot remarque que les sens ne saisissent pas l'individuel et que cependant ils saisissent leur objet comme marqué au sceau d'une certaine unité.

Ce dernier argument a une grande importance; exposons-le sous la forme que lui donne son auteur :

« Unius actionis sensus est unum objectum secundum aliquam unitatem realem, sed non numeralem : ergo est aliqua alia unitas realis, quam unitas numeralis. Probatio minoris : quia potentia cognoscens objectum sic in quantum scilicet hac unitate unum cognoscit ipsum in quantum distinctum a quolibet quod non est hac unitate unum : sed sensus non cognoscit objectum in quantum est distinctum a quolibet quod non est unum ista unitate numerali; quod patet, quia nullus sensus distinguit hunc radium solis differre numeraliter ab illo radio, cum tamen sunt diversi per motum solis, si circumscribantur omnia sensibilia communia, puta diversitas loci vel situs, et si ponerentur duo quanta simul omnino per potentiam divinam, quæ essent omnino similia et æqualia in albedine et quantitate: visus non distingueret ibi esse duo alba : si tamen cognosceret alterum istorum, in quantum est unum unitate numerali, cognosceret ipsum in quantum distinctum numeraliter a quolibet alio. »

Ce passage révèle à quiconque connaît un peu le moyen âge et l'antiquité, toute une révolution dans l'idéologie, résultat d'une révolution dans la métaphysique. Dans l'idéologie antique, les sens saisissent l'individuel, l'intellect saisit le général, ou plutôt l'objet propre de l'intellect est le général, car penser c'est voir la forme, c'est la dégager de ses éléments matériels et individuels. Le commentateur Lychetus l'a bien senti, et il essaye d'expliquer la formule des écoles péripatéticiennes, de façon à la rendre le moins inconciliable qu'il soit possible avec la thèse de Scot. Mais cette tentative était chimérique; non-seulement la pensée d'Aristote est des plus claires, mais de plus elle est liée avec toutes les autres parties de son système. La théorie des espèces n'aurait pas de signification, si l'élément individuel n'était pas saisi tout d'abord par la sensation. Scot va à l'encontre de cette théorie; et on ne sera pas étonné dès lors si toutes celles qui s'y lient, comme la théorie de l'espèce impresse et expresse, de l'intellect agent et patient, de l'abstraction comme fondement de l'intelligibilité des choses, vacillent singulièrement dans son système. Les sens ont pour objet, suivant lui, non pas l'universel en tant qu'universel, car c'est l'esprit qui crée l'universalité, mais ce qui est susceptible de l'universalité, ce qui pourra recevoir cette forme quand l'aspect la lui ajoutera. Quant à l'intellect, sa fonction est double, il crée l'universalité et il saisit l'individuel.

Si nous comparons cette thèse aux thèses modernes, nous trouvons qu'elle se rapproche singulièrement de celle de Leibnitz. Suivant Leibnitz aussi l'individualité, la monade ne tombe pas sous les sens; rien n'est moins de leur domaine. L'intellect crée aussi l'universalité, non, il est vrai, en comparant des natures qui peuvent être conçues comme communes, bien qu'elles ne le soient pas, mais en voyant en lui-même les diverses représentations des êtres extérieurs qui sont enveloppés sourdement dans la sensation et en transformant cette sensation obscure en idée. Il ne faut pas oublier, en effet, ces deux maximes de Leibnitz : 1° Que tout être représente l'univers à son point de vue. 2° Que les côtés sensibles des êtres sont ceux par lesquels ils sont une image des choses extérieures.

Maintenant quel est le rapport de cette théorie avec les progrès de la science moderne? Ce rapport est manifeste. C'est précisément parce que les forces sont invisibles en elles-mêmes que la méthode qui convient à l'étude de la nature, est ce savant mélange d'hypothèses, d'analogie et de vérification expérimentale, que nous avons décrit dans notre Préface, et qui est le caractère de la méthode moderne. C'est encore parce que les phénomènes s'expliquent par des forces invisibles, que les configurations quelconques de l'étendue ne se rapportent qu'indirectement à la force vitale, et que celle-ci doit être étudiée dans les fonctions et non dans les organes dont la forme n'est nullement quelque chose d'absolu. Ainsi les sciences actuelles de la vie comme celles de la matière brute sont en harmonie intime avec la théorie qui déclare invisible la monade, la force, le principe individuel.

Il faut bien remarquer toutefois que la théorie de Scot ne conduit pas directement et complétement aux conséquences scientifiques que nous venons d'exposer et que devait avoir celle de Leibnitz. Elle n'y conduit pas, d'abord, parce que son auteur, esprit timide, et enchaîné, n'osait pas se livrer aux conséquences les plus légitimes de ses innovations les plus heureuses, ensuite, parce que s'il y a, suivant Scot, une partie de l'être qui échappe aux sens et soit purement intelligible, à savoir l'*hæccéité*, l'*hæccéité* n'est pas l'explication dernière des phénomènes comme la *monade* l'est dans le leibnitzianisme; à côté de l'*hæccéité* il y a les principes naturels ou essentiels, la *matière* et la *forme*. Par cette malheureuse issue la science scotiste devait retomber, en grande partie du moins, dans l'ornière de la science thomiste, jusqu'à ce que Guillaume Ockam vînt avec sa hache brutalement dialectique

abattre toutes les chaînes qui liaient l'école franciscaine au péripatétisme.

Du moins, si la partie positive de l'idéologie et de la méthode nouvelles était loin d'être suffisante, sa partie négative constituait une révolution véritable. Dans la théorie antique penser c'est induire, c'est dégager l'intelligible du sensible, ou voir le général dans l'individuel. Tout change quand une fois on admet la théorie de Scot. Le sensible n'est plus l'individuel, l'intelligible n'est plus l'universel; l'esprit n'a plus pour fonction unique dès lors de s'élever de l'individuel au général, et en effet Scot affirme que la première donnée de l'esprit, c'est quelque chose qui ne peut être considéré ni comme individuel, ni comme universel, et qui représenterait plutôt l'universel que l'individuel. Il veut bien sans doute qu'il y ait encore des espèces, du moins tout en révoquant d'abord leur existence en doute, il finit par les admettre; il veut bien encore que l'espèce renferme par représentation un élément matériel et un élément formel, sans cela il n'y aurait pas d'espèce; mais en même temps, comme il transforme le rôle réciproque de l'élément matériel et de l'élément formel, il ne croit pas que trouver celui-ci dans celui-là, ce soit trouver l'universel dans l'individuel, ce serait bien plutôt trouver le spécifique dans le générique; mais encore de quel élément spécifique s'agit-il ici? Penser, ce n'est pas simplement voir la forme, puisque l'hæccéité est un intelligible comme la forme elle-même, bien qu'elle soit distincte de la forme. Dès lors, il ne suffit pas d'intellectualiser l'espèce impresse pour trouver l'élément spécifique; l'élément spécifique, ou celui qui est pris comme tel, doit être créé par l'esprit lui-même, non pas simplement par abstraction, mais à la suite d'une série de comparaisons. Encore même faut-il ajouter que l'élément spécifique et l'élément générique sont très-difficiles à distinguer. Dans le thomisme, il n'en est pas ainsi : ce qui est l'objet propre de la pensée, c'est la forme; l'élément matériel ou individuel étant purement seuls : voilà pourquoi tous les procédés scientifiques de l'antiquité rentraient dans les définitions de l'idéologie de saint Thomas; au contraire ces procédés sont incompatibles avec les définitions scotistes. Dans ces définitions l'induction et l'abstraction ne sont plus le fond de la pensée; le phénomène isolé ne révèle plus l'essence, quoique l'essence à la rigueur puisse encore être atteinte; l'essence même qui ne peut-être atteinte n'est plus contenue dans la donnée sensible, c'est l'esprit qui la crée par la coordination de plusieurs données sensibles; en d'autres termes, on a une sorte de théorie intermédiaire entre celle de l'antiquité scientifique et celle des modernes.

Il est même à remarquer que l'opinion de Scot se rapproche, à beaucoup d'égards, de celle des cartésiens.

Nous venons de voir à quel titre Scot combat la thèse de l'individualité considérée comme identique à l'essence de l'être : il ne la combat point parce qu'il veut le réalisme absolu, mais, au contraire, parce que, bien que saint Thomas ne soit pas un réaliste prononcé, il le trouve trop incliné encore dans le sens de cette doctrine. Voyons maintenant quel système le philosophe subtil propose en son propre nom.

Il s'exprime ainsi :

« Concedo conclusionem istarum rationum, et dico quod substantia materialis ex natura sua non est de se hæc... Natura est indifferens ad unitatem singularem : non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singularitatis.

« Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aliqualiter videri per dictum Avicennæ, lib. v *Metaph.*, ubi vult quod *equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec particularis*, Intellige, non est ex se una unitati numerali, nec plures pluralitate opposita illi unitati; nec universalis actu eo modo quo aliquid est universale factum ab intellectu non ut objectum intellectus; nec est particularis de se; licet enim nunquam sit realiter sine aliquo istorum non tamen de se est aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis; et secundum istam prioritatem naturalem est *quod quid est* et per se objectum intellectus et per se ut sic consideratur a metaphysico et exprimitur per definitionem; et propositiones veræ primo modo sunt veræ ratione quidditatis sic acceptæ... Non solum autem ipsa natura est de se indifferens ad esse in intellectu et in particulari ac per hoc ad esse universale et singulare; sed et ipsa habens esse in intellectu non habet primo ex se universalitatem, licet enim ipsa intelligatur sub universalitate, ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars conceptus ejus primi : quia non conceptus metaphysici, sed logici. Logicus enim considerat secundas intentiones applicatas primis. Secundum ipsum Avicennam prima ergo intellectio (330) est naturæ ut ei non cointelligitur aliquis modus, neque qui est ejus in intellectu, neque qui est ejus extra intellectum : licet illius intellecti modus intelligendi sit universalitas, sed non modus intellectus. Et sicut secundum illud *esse*, non est natura de se universalis, sed quasi universalitas accidit illi naturæ secundum primam rationem ejus secundum quam est objectum ita etiam in se extra : ubi natura ut cum singularitate, non est natura illa de se determinata ad singularitatem, sed est prior naturaliter illa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam et in quantum est prior naturaliter ipso contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente : et sicut objectum in intellectu secundum illam entitatem ejus et universalitatem habet vere *esse* intelligibile : ita etiam in rerum natura secundum illam entitatem habet verum esse extra animam reale : et secundum illam

(330) Autre leçon : Intentis.

ititatem habet unitatem sibi proportionalem quæ est indifferens ad singularitam. »

Après ce passage, qui est parfaitement tir, Scot se fait à lui-même deux objecns. Nous avons déjà cité la première. on système, dit-il, n'aurait-il pas l'inconnient d'aboutir au réalisme? *Videtur po-e universale esse aliquid reale in se.* Non, pond-il. Il est vrai que l'esprit crée l'uni-sel parce qu'il trouve un fondement à sa ation dans la réalité; mais il n'y a rien, is la réalité, dans la nature qui soit vraint universel : *Universale in actu est illud id habet unitatem indifferentem nihil sedum quamlibet unitatem in se est tale.*

ı cette déclaration, le Docteur subtil en ıte même une autre qui mérite d'être reillie :

Ex hoc apparet improbatio illius dicti d intellectus agens facit universalitatem ebus per hoc quod denudat ipsum *quod l est* in phantasmate exsistens, nam ubique est, antequam in intellectu possibili at esse objective, sive in re, sive in ntasmate, sive habeat esse certum, sive ictum per rationem et si sit non per alil lumen, sed semper sit talis natura ex ui non repugnet esse in alio, non tamen ale, cui potentia proxima convenit dici quolibet, sed tantum est in potentia ima ut est in intellectu possibili : est in se commune quod non est de se hoc er consequens et de se non repugnat non hoc, sed tale commune non est ersale in actu, quia deficit ei illa diffea secundum quam completive univer-*est* universale, secundum quam scilicet n idem aliqua identitate est, prædicale quolibet individuo, ita quo quodlit ipsum. »

seconde objection que s'oppose Scot est d'un texte de Damascène. Damascène ès-nettement qu'il n'en est point de comme des créatures, lesquelles n'ont e *communauté* fictive et créée par l'int qui les considère; tandis qu'en Dieu é de la substance est ce qu'il y a de incontestablement réel. Scot réplique Damascène a parfaitement raison dans marque, et que cette remarque se conrès-bien avec son propre système :

l instantiam de Damasceno, dico quod odo quod in divinis commune est reale, eodem modo commune in creanon est unum reale : ibi enim comest singulare et individuum, quia ipsa divina de se est hæc : eodem modo stum est quod nullum universale in ris est realiter unum : hoc enim io, esset ponere quod aliqua natura non divisa prædicaretur de multis inis prædicatione dicente : *Hoc est hoc* : licitur Pater est Deus et Filius est Deus. Tamen in creaturas est aliquod une unum unitate reali, minori unimerali : et illud quidem commune t ita commune quod sit prædicabile de multis, licet sit ita commune, quod non repugnet sibi esse in alio, quam in eo, in quo est. »

Après les explications qui précèdent, la théorie de Scot sur les universaux doit apparaître clairement dans les textes que nous avons cités. Nous nous bornerons à résumer les idées principales qu'ils renferment et à signaler leur vrai caractère.

Suivant Scot, l'universel n'est pas dans la nature, ou, en d'autres termes, tout ce qui est est individuellement. Cependant est-ce à dire que l'esprit forme arbitrairement ses idées générales, et que celles-ci ne soient que des imaginations qui ne se rapportent en rien, ni de près ni de loin, aux choses réelles? Une pareille conclusion lui semble inadmissible, comme elle le paraissait, du reste, et à Albert et à saint Thomas. Faut-il même se borner à regarder les universaux comme de pures formes de l'esprit, non pas arbitraires sans doute, mais ne représentant que l'esprit lui-même et ses nécessités logiques? Ici encore Scot et saint Thomas disent non. Scot, toutefois, va moins loin que saint Thomas; car saint Thomas, regardant l'intellect comme plus passif que ne le doit faire son rival, suppose que la *forme* de l'objet se dégage, dans l'esprit, de ses éléments matériels, en vertu même de son affinité avec l'esprit, qui lui aussi est un principe formel. Ainsi, l'entendement peut extraire un universel ou une forme d'une seule expérience. Scot n'est pas du même avis; et c'est ici que nous rappellerons sa réponse à la première objection et la remarque importante dont il la fait suivre : De quelque façon, dit-il, qu'on réalise la question des universaux, il restera toujours que la réalité que l'esprit universalise n'est pas par elle-même en puissance prochaine de l'universalité qui lui est conférée par un acte extrinsèque, par un acte de l'esprit. Dès lors il ne suffit pas que l'esprit s'assimile l'espèce impresse pour en dégager la notion générale ou universelle : il faut qu'il compare les diverses impressions qu'il reçoit, et ce travail de coordination est absolument indispensable. En résumé, suivant saint Thomas, l'élément formel de l'être est sans doute individualisé par l'élément matériel; mais il est en lui-même général ou spécifique : en d'autres termes, il est en puissance prochaine de son universalité; donc, une seule expérience permet de le dégager, et le procédé essentiel de toute pensée est abstractif. Suivant Scot, l'élément formel, ou, pour mieux dire, la *nature* de l'être est indifférente à l'universalité comme à l'individualité : donc, l'expérience isolée ne suffit pas pour conduire à l'universel; et si la pensée a le pouvoir d'abstraire, ce pouvoir ne l'absorbe pas tout entière. En tout cas, sur cette question, les deux écoles ne sont réalistes ni l'une ni l'autre; mais l'école scotiste l'est encore moins que l'école thomiste.

Faisons un nouveau pas en avant. Nous avons vu que dans les deux systèmes de saint Thomas et de Scot aucun universel n'existe *in re*, et que cependant tout univer-

soit a un certain fondement dans la réalité. Il s'agit de concilier ces deux propositions, dont l'une exclut le pur nominalisme, l'autre le pur réalisme; et c'est dans l'essai de les concilier que se révèle l'antinomie des deux doctrines. Seulement, quelle que soit cette antinomie, il est clair qu'elle ne porte point sur la question des universaux, et qu'ainsi les grands débats du XIVe siècle restèrent étrangers à cette question.

Ceci posé, notons que saint Thomas et Scot sont encore du même avis en ce qu'ils cherchent le secret des idées générales et leur fondement dans l'élément formel. Seulement, dans saint Thomas, c'est celui-ci qui seul le constitue; dans Scot, la matière est aussi le fondement des idées générales, car la matière est ce qui est semblable, même dans les espèces diverses. De là résulte que dans le système thomiste l'intelligible, c'est le spécifique, et qu'ainsi la pensée n'a qu'une fonction (répétons-le toujours, parce qu'on l'oublie toujours) : de s'élever par voie abstractive à la détermination du principe spécifique ou essentiel des choses. Dans Scot, l'intelligible, c'est à la fois le principe spécifique, le principe générique et le principe individuel; car Scot, en admettant l'existence actuelle de la matière et de la puissance, n'absorbe pas la différence générique dans la différence spécifique : toutes deux sont, et sont au même titre. Quant à la question particulière des universaux, saint Thomas regarde l'universel comme contenu implicitement et prochainement dans la forme, puisque la forme, considérée en soi, et abstraction faite de la matière qui l'individualise, est une en plusieurs, ou peut s'appliquer à plusieurs êtres. Scot repousse cette doctrine. Il veut que la forme ne renferme rien, même indirectement, d'universel. Mais il suffit qu'elle ne renferme rien non plus d'individuel par soi, ou, en d'autres termes, qu'elle ne répugne pas logiquement à l'universel, pour que l'universel puisse en être affirmé, en vertu d'un acte de l'esprit, qui, comparant plusieurs êtres, note ce qu'ils ont de semblable.

Les *natures communes* dont parle Scot ne sont donc pas communes, comme se l'imaginent Bayle et ceux qui l'ont répété, en ce sens qu'elles seraient indivisiblement sans plusieurs substances; elles ne sont communes qu'en ce sens, que plusieurs natures semblables peuvent se rencontrer dans la nature, et que l'esprit saisit cette similitude.

Par là tombe le système de Caramuel et de Bayle, sur la vraie interprétation de Scot.

Il nous semble que nous avons démontré avec quelque luxe d'arguments la thèse qui est l'objet de ce chapitre.

Qu'on nous permette cependant un dernier mot avant de finir.

La question des universaux est une de celles auxquelles on a le plus appliqué la méthode favorite de ce qu'on nous permettra d'appeler l'école philosophique officielle. Au lieu de l'examiner dans son rapport vivant avec le développement successif de la science humaine, et du côté où elle touche aux grands problèmes de la rénovation de l'astronomie, de la physique, de l'histoire naturelle, on l'a considérée *in abstracto*, comme une thèse isolée; ou plutôt, disons qu'on a essayé de la considérer de cette manière; car un pareil procédé d'isolement est impossible à suivre avec rigueur. M. Cousin notamment a une trop large intelligence pour se restreindre dans la méthode qu'il propose. Il fait continuellement des excursions sur le domaine de la théologie et de la littérature. Ses disciples l'ont un peu imité à cet égard : tant mieux pour eux, tant pis pour leur méthode ! Toutefois celle-ci a exercé, comme il est facile de le concevoir, une influence nécessaire. Les excursions de M. Cousin sur le domaine de la théologie et de l'histoire ont le caractère de splendides aventures, elles ne constituent pas un système réfléchi; voilà pourquoi il les fait au hasard. On ne doit donc pas s'étonner si l'illustre écrivain ne s'est jamais demandé comment les théories scientifiques des anciens et des scolastiques se rattachaient à leurs notions métaphysiques : on ne doit pas s'étonner s'il n'a jamais cherché à déterminer celui-ci par celles-là, ce qui l'a conduit à analyser les premières en elles-mêmes et dans leur formule vague et abstraite. Cependant quel fut le point d'application de la philosophie à ces deux époques ? l'ensemble des sciences morales? quelque peu peut-être, mais surtout l'ensemble des sciences physiques et naturelles. Interpréter les formules métaphysiques du moyen âge en dehors de leurs applications scientifiques, c'est donc isoler la philosophie de son action vivante ou de la civilisation; c'est en même temps transformer la philosophie en je ne sais quoi d'indéterminé qui prête à toutes les exégèses.

C'est aussi ce qui est arrivé, et M. Cousin a été conduit pour déterminer un peu cette indéterminée à la juger du haut d'un point de vue historique, lequel, ne reposant sur aucune analyse historique suffisante, était nécessairement arbitraire. Ce point de vue a reçu de lui-même le nom d'éclectisme; en d'autres termes, M. Cousin a pensé *a priori* que la pensée humaine a jusqu'ici produit tout ce qu'elle peut produire, que tous les systèmes philosophiques possibles ont été enseignés, et qu'il ne reste plus qu'à les éclaircir et à les concilier. Les siècles se ressemblent donc nécessairement par le fond intime, par l'essence de leurs doctrines reçues. Le moyen âge refait ce qu'a fait l'antiquité, et ce que refera la pensée moderne. Dès lors, il ne s'agissait plus que de trouver durant le moyen âge un problème qui fût analogue à celui que discuta la Grèce, et à ramener à ce problème unique tous les débats scolastiques. Il était assez naturel de croire que ce problème était celui des universaux, et c'est ainsi que la question des

réalisme et du nominalisme passa dans l'école officielle pour enclore toute la scolastique, et pour n'être que la répétition dans un milieu un peu nouveau, de la question du platonisme et de l'aristotélisme.

Ce système a été adopté par MM. Rousselot, de Rémusat, Hauréau, Ozanam, par tous les historiens qui, y trouvant une lumière pour plusieurs faits considérables, ne s'interrogèrent pas très-sérieusement sur sa valeur. On l'acclama sans le débattre; il nous semble, à nous, offrir les plus grandes difficultés; ce dictionnaire les expose en leur lieu : ici il ne s'agit pour nous que de rattacher à la vue systématique que nous venons d'exposer, une erreur très-accréditée, erreur de fait cependant, mais qui tient à tout un ensemble d'erreurs. Nous voulons parler du prétendu réalisme de Scot.

Au fond, nous l'avons déjà dit, le réalisme et le nominalisme n'ont préoccupé très-vivement que le XIe et le XIIe siècles; encore même à ces époques, se sont-ils mêlés à d'autres systèmes qui en modifiaient le caractère. Néanmoins, quoique mêlés par la nature des choses à beaucoup d'autres doctrines, comme nous le prouverons plus tard, ils ne l'étaient pas, ou ne l'étaient qu'assez rarement dans l'opinion générale. Il en résulta naturellement, que jamais ils ne furent complétement mis de côté, seulement ils perdirent toujours de leur importance. Un événement, à la vérité, vint donner de la vogue à un nouveau nominalisme, celui d'Ockam. Nous le raconterons plus loin avec le détail qu'il mérite, mais disons dès à présent que la question des universaux est si peu une question fondamentale et organique par elle-même, que ce nouveau nominalisme fut le contraire de celui de Roscelin. Il partit de principes opposés, se nourrit de doctrines opposées, aboutit surtout à des conclusions opposées à celles du chanoine de Compiègne.

Quant à Scot, quelle fut sa grande préoccupation? de prononcer entre Roscelin et Guillaume de Champeaux? Pas le moins du monde; ces morts étaient peu pour lui, il n'en parle jamais, et ne soulève qu'accidentellement le linceul qui enveloppait le reste de leurs débats. Mais il est un problème qui l'inquiète grandement, et auquel il consacre le fragment capital de ses commentaires sur le *Lombard*; un problème qu'il pose sans cesse, un problème qu'il aborde avec un véritable luxe d'analyse, de distinctions, de méthode; un problème dont la solution marque de son empreinte les plus graves problèmes de théologie, de physique, d'astronomie qu'il soulève; un problème enfin, qui fait à toutes ses doctrines leur rôle, leur originalité, leur physionomie. On peut le poser en ces termes: N'y a-t-il pas au sein de l'être un autre élément ontologique ou substantiel que les éléments *quidditatifs*, ou ceux qui constituent l'essence de la chose? Ces éléments sont les seuls dont s'occupe la science antique; pour elle savoir, c'est connaître l'essence de la chose perçue qui est toute dans cette essence.

Nous avons montré ailleurs à quelles idées fondamentales se rattache ce point de vue, et à quelles idées il aboutit. On peut dire qu'il est à quelques égards l'explication de l'antiquité tout entière. Saint Thomas l'avait accepté, sauf à le torturer; Duns Scot le met en question, sans trop se douter de la révolution qu'il commence. Il cherche si l'individualité n'est pas au sein de chaque chose un principe qui ne s'explique ni par la partie accidentelle, ni par sa matière, ou par sa forme, c'est-à-dire par ce qui constitue sa quiddité. Nous retrouverons ailleurs ce problème, et nous étudierons en détail la solution de Scot. Il nous suffira de remarquer ici qu'il ne s'occupe guère que de l'appuyer sur toutes sortes d'arguments, et de développer toutes les conséquences. C'est elle qui rend compte de la direction de ses théories sur les rapports de la substance de Dieu et de ses personnes, de son essence et de sa volonté, de ses idées, et de la création; c'est elle qui nous explique comment il tendit à rétablir au sein des choses ce *nisus*, ce ressort individuel que le thomisme faisait disparaître dans la théorie de la rénovation physique, en d'autres termes, c'est à elle qu'il faut attribuer les idées franciscaines sur les sacrements, la grâce et leur efficace. Non-seulement la solution dont il s'agit produisit les plus grandes doctrines, et les plus caractéristiques du Philosophe subtil, mais ces doctrines ont un caractère particulier et que nous retrouverons bientôt : elles demeurent accréditées dans l'école d'Ockam; Ockam ne les refuse pas, au contraire, il les dégage des liens nombreux dans lesquels le timide et audacieux Scot les enveloppe en les produisant; de telle sorte qu'à l'égard de ces grandes idées beaucoup plus importantes, certes, qu'un simple débat sur la valeur objective des universaux, il continue et développe le système subtil plutôt qu'il ne le détruit. Preuve incontestable, suivant nous, que le problème vivant de ce système, c'est celui que nous avons indiqué, car une doctrine continue son action par ce qu'elle a de neuf, de saisissant, et de puissant en elle.

Ceci posé, il est évident que le problème des universaux doit être, comme il l'est en effet, complétement subordonné dans Scot, à la question de la nature du principe individuel. Or nous avons déjà indiqué comment Scot la résout. Ce principe suivant lui est un principe substantiel à part. Tout le système scotiste repose donc sur la distinction au sein de tout être de quelque chose d'essentiel, et de quelque chose d'individuel. C'est par là qu'il s'éloigne et d'Aristote et de saint Thomas, qui n'admettent que le premier de ces éléments; c'est par là aussi qu'il l'éloigne des ockamistes qui n'admettaient que le second; c'est par là aussi qu'il est une transition entre les uns et les autres. Voilà son rôle, voilà le mot vrai de sa philosophie. Voyons maintenant si on

peut la traiter de réaliste ou de nominaliste.

A vrai dire, elle ne mérite aucune de ces désignations. Elle n'est point nominaliste, car le nominalisme, soit celui de Roscelin, soit celui d'Ockam, n'admet au sein de l'être qu'un principe unique et indivisible, quoique ces deux métaphysiciens se le représentent sous des notions bien différentes.

Elle n'est point non plus réaliste, car elle ne reconnaît aucune valeur objective aux idées qui représentent à l'esprit les genres et les espèces. Il est bien vrai que dans le scotisme comme dans le thomisme, il y a dans tout être deux éléments quidditatifs ou essentiels, ou si l'on veut une essence; mais dans l'un comme dans l'autre cette essence n'est nullement quelque chose de séparé de l'être qu'elle détermine; elle est propre à chacun d'eux et par conséquent individuelle comme chacun d'eux. L'essence de Socrate est semblable à celle de Platon, mais elle n'est pas celle de Platon. Par conséquent toute idée qui me représente Platon et Socrate comme identiques dans leur substance, c'est une idée que mon intelligence crée pour satisfaire ses propres besoins, mais qui ne représente pas la vraie nature des choses. Voilà encore une fois l'opinion de Scot comme celle de saint Thomas, et voilà pourquoi elles ne sont ni l'une ni l'autre réalistes. Toutes deux ont vis-à-vis du problème des universaux la même tendance; elles prétendent avoir une solution intermédiaire; les scotistes sont unanimes à cet égard. Cette solution intermédiaire consiste en ce qu'elles admettent que l'idée générale a un fondement éloigné dans sa réalité, puisque la *forme* de Socrate, quoique n'étant pas dans Platon, est apte à y être ou ne répugne pas à Platon; donc saint Thomas et Scot ne sont pas nominalistes, mais ils ne sont pas réalistes non plus, car ils croient, nous l'avons déjà remarqué, que la nature ne nous fait pas connaître directement les espèces, mais que c'est notre esprit qui les crée ou du moins qui crée, à titre *d'intentions secondes*, les idées qui semblent nous les représenter.

Voici seulement où est la différence très-délicate entre les doctrines des deux philosophes.

Suivant saint Thomas, le principe individuel est complétement engagé dans le principe essentiel, ou plutôt il n'est qu'un de ces principes essentiels, la matière, en tant qu'il saisit pour le restreindre à un seul être le principe spécifique ou formel, lequel est non pas réellement, mais potentiellement dans plusieurs.

Suivant Scot, le principe individuel est une entité à part, l'hæccéité. Ce qui correspond de loin (car rien ne lui correspond directement); ce n'est donc pas l'idée d'une forme qui est actuellement ou matériellement dans un seul, potentiellement dans plusieurs, c'est à la fois l'idée de la matière et de la forme, toutes deux éléments *quidditatifs;* et ces éléments ne peuvent être regardés, ni l'un ni l'autre, comme étant potentiellement dans plusieurs. Considérés concrètement, ils sont simplement individuels; considérés *in abstracto*, ils sont indifférents à toute existence spécifique ou individuelle; ils deviennent spécifiques quand l'esprit les revêt d'un caractère spécifique. ils sont individuels quand on les considère dans les choses.

Maintenant cette différence autorise-t-elle à déclarer que Scot, je ne dirai pas, est réaliste, car visiblement il ne l'est pas, mais se rapproche du réalisme?

Nullement, et même cette question, à vrai dire, n'a pas de sens et n'est pas susceptible d'une solution déterminée. Quand un siècle transforme les problèmes et les points de vue, toutes les assimilations que l'on tente pour rapprocher les éléments nouveaux des anciens est nécessairement factice. Il serait insensé, suivant nous, d'assimiler le cartésianisme soit au platonisme, soit au péripatétisme, quoiqu'il ait certaines idées communes et avec la première de ces doctrines et avec la seconde; il ne l'est guère moins d'assimiler la théorie de Scot, soit à celle de Roscelin, soit à celle de Guillaume de Champeaux. Et la preuve, c'est que tout à la fois il se rapproche et de l'un et de l'autre. C'est du reste ainsi que s'opère tout progrès: quand une époque se débat entre deux systèmes, ces systèmes correspondent d'ordinaire à deux ordres de sentiments, de tendances, de vagues intuitions plus ou moins légitimes et qui ne sont séparés un instant que parce que la logique des idées reçues ne permet pas de les concilier. Lorsque ces idées changent, lorsque leur logique s'élargit, la conciliation des sentiments divisés et hostiles s'accomplit dans une certaine mesure, car le sentiment va à l'unité quand rien ne lui fait obstacle. La doctrine nouvelle apparaît donc comme une synthèse entre deux antinomies antécédentes. A vrai dire et quand on y regarde de près, elle est plus qu'une synthèse. *l'idée nouvelle* n'est pas et ne peut pas être la simple réunion *d'idées antérieures*, elle est réellement nouvelle, et c'est précisément parce qu'elle est *nouvelle* qu'elle permet un *élargissement* dans le cœur humain et la conciliation de sentiments hostiles; c'est donc ceux-ci et ceux-ci seulement qu'on peut considérer comme soumis à la loi des antinomies se résolvant dans une synthèse supérieure. Néanmoins lorsqu'on voit un système subordonnant les théories anciennes et leur faisant à chacune une certaine place, on peut en conclure d'abord que ce système est un progrès, ensuite qu'il ne peut rentrer dans le cadre et la caractéristique d'aucune de ces théories; en d'autres termes, on peut conclure que c'est un système radicalement nouveau, marquant une époque nouvelle.

C'est précisément ce qui se vérifie à l'égard de la théorie scotiste dont nous recherchons ici le vrai caractère.

D'une part, elle se rapproche à quelques égards du réalisme; elle satisfait plus aux sentiments qui le suscitèrent que ne pouvait le faire la théorie thomiste. En effet,

Il admet des *natures* ou des propriétés si-
ion communes à plusieurs êtres, du moins
éellement semblables en eux ; de telle sorte
u'on peut dire que la Providence crée ou
our mieux dire concrée (*concreat*) des espè-
es en même temps que des individus et
ans ces individus eux-mêmes. L'idée *d'es-
èce* et toutes les idées qui lui correspondent,
e sont donc point de pures fantaisies, elles
nt un fondement dans la réalité, non sans
oute un fondement prochain, mais un fon-
ement incontestable. Sans doute elles en
nt un aussi dans le système thomiste, mais
forme s'individualisant par la matière qui
ntre aussi dans la définition de l'être, il en
isulte que le principe spécifique s'absorbe
lus ou moins dans le principe individuel.
oilà pourquoi le thomisme ne garde pas in-
iolablement la limite des espèces, bien que
s espèces soient tout pour lui. Les essences
i semblent altérables, elles le sont même
autant plus que la série générale des cho-
s les relègue à un rang moins élevé.
est l'être supérieur qui engendre comme
use principale l'être inférieur, et ceux-ci se
ansforment perpétuellement les uns dans
s autres. Telle est l'opinion de toute l'an-
uité, telle est l'opinion des thomistes ;
le se rattache directement à cette idée que
forme s'individualise dans la matière,
mme la matière s'actualise par la forme.
ent Scot. Sans doute il ne nie pas radica-
ment le caractère altérable des essences
31) ; il admet encore en partie la généra-
n de l'être inférieur par l'être supérieur
les diverses transmutations spécifiques;
pendant il fait à cet égard de nombreuses
serves : c'est de son école que sortent les
otestations les plus vives contre l'astrolo-
, l'alchimie et toutes les sciences qui re-
sent sur des principes analogues. Et si
n cherche la cause de ce singulier phéno-
ène, on la trouve facilement : Scot croit
e l'essence n'est jamais en dehors de l'in-
ridu, mais par là il est tout à fait péripa-
icien et sous ce rapport il compromet ou
laisse une vérité importante, mais en
me temps il croit que l'individualité et
n de ce qui est individuel ne fait partie
l'essence de la chose; en d'autres termes,
n'estime pas que cette essence renferme
n qui soit accidentel et altérable. Voi-
pourquoi nous affirmons qu'il satisfait
antage que saint Thomas aux besoins
ellectuels, scientifiques et moraux que le
lisme s'était donné la mission de remplir.
En même temps Scot se rapproche du
minalisme, il s'en rapproche plus peut-
e que du système opposé; mais il faut
n comprendre de quel nominalisme, car
y en a deux fort différents, sans compter
autres peut-être, et on les a beaucoup
p confondus. Nous ne parlons ici que du
minalisme du XIVe siècle.
Nous avons essayé de déterminer le point
vue général, la préoccupation intime de
Duns Scot en jetant un coup d'œil sur
l'ensemble de ses théories; nous suivrons
une méthode analogue pour apprécier le no-
minalisme du XIVe siècle, c'est-à-dire le sys-
tème d'Ockam et de ses disciples, depuis
Gabriel jusqu'à Pierre d'Ailly, à Gerson et à
Cusa : nous l'interpréterons non pas en lui-
même dans son isolement abstrait, mais dans
la série de ses conséquences scientifiques.

Par où la scolastique vulgaire arrêtait-elle la science moderne ou plutôt l'empêchait-elle de naître ?

Ce serait là une longue question à débattre. Une grande partie de ce dictionnaire n'est pas autre chose qu'une réponse à cette question. Mais une erreur que nous signalerons ici, une erreur qui a comprimé tout le moyen âge aussi bien que l'antiquité, c'est celle-ci : l'essence des choses physiques peut être saisie directement ou indirectement par l'esprit humain. Nous montrons ailleurs (*Voy.* PHYSIQUE) comment cette opinion, sans produire précisément toutes les fausses théories du moyen âge, se lie à elles par le rapport le plus étroit et aurait suffi à elle seule pour en produire le plus grand nombre. Or que soutient l'ancien nominalisme ? C'est que l'essence des choses physiques, c'est leur individualité même, c'est-à-dire l'objet que nous voyons, ce qui tombe sous nos sens. Que soutient le nominalisme du XIVe siècle ? Que l'essence des objets est parfaitement invisible et que nous n'en avons aucune idée. Il tend même à croire que cette essence n'existe d'aucune manière et que tout être se résout dans son principe individuel; mais ce principe individuel n'est pas ce qui tombe sous la perception, c'est ce qu'il y a de plus invisible au sein de l'être. Voilà pourquoi les sens ne nous révèlent les choses d'aucune manière : par eux nous avons quelques signes plus ou moins bien enchaînés sur ces choses, rien de plus ; c'est l'activité de l'esprit qui interprète à ses risques et périls ces signes trompeurs. Une pareille doctrine était peut-être fort incomplète. Il ne faut pas seulement nier que l'erreur des corps soit visible à nos sens, il faut affirmer de plus qu'elle existe; en d'autres termes, la science moderne suppose que Dieu a réellement créé des espèces, et qu'ainsi il y a réellement quelque chose d'essentiel dans la création, et elle suppose aussi que ces espèces ne se représentent à notre intelligence par aucune idée directe ou indirecte. Si nous n'admettons pas le premier de ces deux principes, plus de classification naturelle, plus d'affirmation certaine sur la matière; si nous repoussons le second, nous ouvrons la porte à toutes ces créations fantastiques du moyen âge qui étaient moins des idées générales, revêtues illégitimement d'une valeur objective, que des sensations érigées en idées générales.

Ceci posé, on comprend comment le nominalisme d'Ockam ouvrait à moitié la porte à

(531) Suivant Platon lui-même, les idées ou les
natures spécifiques ont un caractère altérable, bien qu'elles soient séparées, car elles sont déjà un mélange de l'*un* et du *divers*. (*Voir le Sophiste.*)

la science moderne; il destituait la sensation, ou pour parler plus exactement, l'espèce expresse du pouvoir qu'on lui avait confié au moyen âge de laisser échapper de son sein, lorsqu'elle était suffisamment élaborée, la notion de l'essence ou de la forme de la chose matérielle. Il est vrai que, poussé un peu loin, ce nominalisme tendait à refermer la porte qu'il ouvrait, car il niait toute loi essentielle au sein de l'univers. Heureusement une sorte de mysticisme enlevait dans les hauteurs de la théodicée et retint la croyance à un ordre permanent, quoique insondable en lui-même. Par là le platonisme, ou du moins un certain platonisme, s'unit au nominalisme. On crut à l'ordre, sans croire aux espèces expresses; l'idée de chercher les lois de la nature ou les rapports vivants des phénomènes sans s'acharner à la recherche stérile des essences, s'empara des esprits, et c'est ainsi qu'on aboutit, par la destitution de la valeur absolue, jadis accordée aux sens, à la science moderne. Encore une fois, nous ne posons pas cette assertion en vertu d'une théorie vide et tout abstraite : elle est pour nous l'expression rigoureuse de l'analyse composée des œuvres des grands novateurs de la science: et nous le prouverons en traitant du maître de Copernic, de ce cardinal de Cusa, trop peu connu, qui constitue la transition caractéristique de Pierre d'Ailly et de Gerson aux astronomes de la Renaissance. — *Voy.* l'art. PHYSIQUE.

Le nominalisme a donc exercé son influence heureuse, aussi heureuse que l'influence du vieux nominalisme avait été funeste, et il l'a exercée en montrant l'impuissance des données sensibles et l'activité propre de l'intelligence humaine, qui n'est pas enfermée par elles, mais qui les interprète à son point de vue individuel.

Tels sont les principes qui doivent nous éclairer si nous ne nous abusons sur l'histoire comparée des systèmes philosophiques au moyen âge. Or, à la lumière de ces principes, nous trouvons que le nominalisme de Roscelin et celui d'Ockam ne se rencontrent que sur une question incidente, secondaire, et constituent deux doctrines qui ne peuvent être mises à côté l'une de l'autre que dans la classification la plus artificielle: nous trouvons en outre qu'il y a des rapports plus nombreux entre Ockam et Scot qu'entre le même Ockam et saint Thomas; et c'est ce qui nous explique ce fait curieux et autrement inexplicable que, soit en Espagne, soit à Paris, les scotistes intervinrent quelquefois en faveur des nominalistes. Nous trouvons enfin que faire reposer la distinction des grandes écoles du XIVe siècle sur la question des universaux, c'est une illusion, et que Scot ne doit nullement être regardé comme réaliste, à moins qu'on ne donne au mot de réalisme une acception tellement large, qu'il s'applique à saint Thomas, à Albert, à Ægidio Colonna, à Durand de Saint-Pourçain, à tous les scolastiques, en un mot; et, pour préciser tout par une seule phrase, que Scot est moins réaliste que le Docteur angélique.

CHAP. II. — *Réfutation des arguments de MM. Hauréau et Rousselot, sur le caractère de la doctrine scotiste.*

§ Ier. — *Réfutation de M. Hauréau*

M. Hauréau ayant affirmé avec le plus de précision le caractère purement réaliste des doctrines de Scot, nous réfuterons d'abord ses principaux arguments.

Il commence par s'appuyer sur ce fait: que Scot regarde la logique comme une science, tandis que l'école thomiste l'appelle un art, d'où il conclut que l'objet de la logique, ou l'universel, n'est pas une réalité en soi d'après celle-ci, et l'est au contraire d'après celui-là.

Mais rien n'est plus contraire aux faits que cette confusion, et M. Hauréau nous permettra de lui dire qu'il a substitué [illegible] son imagination aux textes les plus précis.

Les scotistes ne disaient pas : la logique est une science, car l'universel existe a *parte rei*, mais la logique est une science, car il faut appeler science tout ensemble d'idées qui se lient par une démonstration. *Scientia est habitus demonstrativus, logica autem est habitus demonstrativus, ergo logica est scientia*, dit expressément notre manuel scotiste (COLOMB., *log.*, lib. II, *De proleg.*, quæst. 5, art. 2.)

Et que répondaient les thomistes?

Répondaient-ils que l'objet de l'intellect qui raisonne n'a aucune réalité?

Nullement, ils disaient : l'objet de la logique, c'est le syllogisme ; or le syllogisme n'est pas une chose nécessaire et éternelle et comme la science ne peut se rapporter qu'à l'éternel et au nécessaire, la logique n'est pas une science : *Scientiæ objectum est necessarium et æternum ; logicæ vero subjectum... est contingens.*

Les scotistes réfutaient les thomistes sur ce point, en leur remontrant qu'il n'est pas rigoureusement vrai que la science se rapporte à l'éternel et au nécessaire, et qu'il suffit que les différentes propositions qui la constituent soient liées par un rapport nécessaire. *La nécessité de la science*, disaient-ils, *n'est nullement dans son objet ou dans son entité même : « Scientiam esse de necessariis et æternis non est interpretandum per suam entitatem, quia scientia esse potest nec penes exsistentiam objecti scibilis, sed penes esse quidditativum et objectivum quatenus est de iis quæ inter se necessario connectuntur. »*

Rien ne saurait être plus explicite. Toute la discussion entre les deux écoles roule sur la définition de la science, et c'est la définition des thomistes qui se rapproche le plus du réalisme, puisqu'elle veut que l'objet de la science soit l'essence nécessaire considérée en elle-même, tandis que Scot n'exige qu'un rapport subjectivement nécessaire entre les idées, pour qu'il y ait ensemble d'idées scientifiques.

Nous observerons du reste ici que [illegible]

Thomas semble personnellement regarder la
ogique comme une science plutôt que com-
ne un art.

Le second argument de M. Hauréau, c'est
ue dans le système de Scot la *matière* est
egardée comme ayant l'être actuel. C'est
ne abstraction réalisée, s'écrie M. Hauréau :
reuve que Scot avait pour système de réa-
ser toute abstraction, ou qu'il était réa-
ste absolu.

Notre réponse sera simple et courte. La
reuve que le fait de regarder la matière
omme jouissant de l'acte entitatif ne cons-
tue pas un délit de réalisme extrême, c'est
u'il est celui de presque tous les nomina-
stes. Il est celui également de Hurtade et
Suarez.

Scot ne dit point : Je conçois la matière,
nc elle est actuellement ou elle a l'acte
titatif; il dit : La forme n'a d'autre fonc-
n que de déterminer et de spécifier l'être,
nc l'élément matériel ne reçoit d'elle
e son caractère spécifique et non son être
me. L'origine de son opinion sur le mode
xistence de cet élément, ce n'est donc pas
système préconçu sur les universaux,
st une thèse métaphysique sur le rôle
la forme au sein de l'être. Et rien n'est
ins réaliste que cette thèse ; elle consiste
contraire à séparer au sein de l'être ce
i *spécifie* et ce qui *actualise;* en d'au-
s termes, elle consiste à sortir du point
vue antique et péripatéticien. Là est
valeur, là aussi est la valeur de l'opi-
n qui accorde l'acte entitatif à la ma-
re ; et voilà pourquoi la plupart de ceux
i devinèrent ou favorisèrent la renais-
ce, la soutinrent avec chaleur.

Le troisième argument de M. Hauréau est
d'un mot fameux de Scot : *Ego autem
positionem Avicembronis redeo*, et de
te affirmation que nous trouvons dans les
vres du Docteur subtil : *Quod sit unica
teria.* (Scot., *De rerum princip.*, quæst.
rt. 4.)

l est certain qu'Avicembron fut pan-
iste; il est certain que lorsqu'il admet
ité de matière, il entend que tous les
s ont le même fond d'existence, le même
ntiquement et identiquement *numero*, et
ils ne se diversifient que par les diffé-
ces qui les affectent. Si Scot était vrai-
nt le disciple de celui qu'il invoque,
Hauréau aurait gagné son procès ; mais
s avons déjà eu l'occasion de remarquer
d'une fois que Scot, comme en général
métaphysiciens du moyen âge, a une
vre critique historique, et qu'il inter-
e ses prédécesseurs à contre-sens.

'unité de matière qu'il admet n'est pas
unité de nombre, mais uniquement une
é de ressemblance ou ce qu'il appelle
or unitas. Lorsqu'il prononce ces mots,
a materia, il entend donc simplement
la terre et le ciel, par exemple, ont un
ent similaire, de telle sorte qu'il y a
propositions qui peuvent s'affirmer uni-
ellement, et de celui-ci et de celle-là.
s le système de saint Thomas, tout est
spécifique, et le spécifique absorbe à la fois
l'individuel et l'universel. Scot dégage l'u-
niversel et l'individuel du spécifique. C'est
en vertu de cette tendance que, plus tard,
Cusa et Copernic soumettront aux mêmes lois
le mouvement terrestre et le mouvement
céleste, tandis que, dans le système tho-
miste, elles doivent être essentiellement
différentes. Rien de plus, rien de moins; et
une preuve sans réplique de la vérité que
nous avançons, c'est que les nominalistes
du XIV[e] et du XV[e] siècle, là encore, sont
pour la plupart de l'avis de Scot. C'est donc
s'insurger contre l'histoire comparée que
de ranger l'opinion de Scot sur l'*unitas ma-
teriæ*, parmi les preuves du réalisme de ce
philosophe.

Avons-nous besoin de réfuter les argu-
ments que M. Hauréau essaye de tirer de la
doctrine de l'*hæccéité* et de celle de la forme
de la corporéité distincte de l'âme?

Nous avons assez insisté sur la première
dans le chapitre précédent, pour qu'il soit
superflu d'y revenir ici. Ce qu'il y a d'é-
trange, c'est que M. Hauréau, pour soutenir
son interprétation, est obligé de soutenir
que dans Scot l'*hæccéité* est une espèce de
forme, bien que Scot déclare explicitement
le contraire, et que l'*hæccéité* soit précisément
inventée par lui pour échapper aux lacunes
de la métaphysique, qui ne voyait partout
que *matière* et que *forme*.

Quant à la distinction de l'*âme* et de la
forme de la corporéité, je comprends à peine
que M. Hauréau n'en ait pas saisi le sens.
Dans le système péripatéticien pur, c'est-à-
dire dans le système thomiste, qui ne cesse
de l'être que lorsque le dogme l'y contraint
d'une façon explicite, l'essence ou le prin-
cipe spécifique constitue une sorte d'unité
logique qui absorbe tout dans son indivisi-
bilité abstraite. L'âme est donc en même
temps le principe même de l'organisation,
et voilà pourquoi la physiologie et la psy-
chologie semblent s'identifier dans le péri-
patétisme. Les idées s'expliquent par les
phantasma, la nutrition s'explique par l'*âme
nutritive*. On appellera un tel système réa-
liste ou non réaliste, comme on voudra, cela
nous importe peu; je le regarde, moi,
comme éminemment réaliste, en ce qu'il
met tout l'être dans son essence, et que,
supposant que cette essence tombe sous
notre appréhension, il la représente dès
lors par un universel qui devient ainsi le
fond de la science psychologique et de la
science physiologique. Que fait Scot?
Comme l'être, suivant lui, n'est pas tout en-
tier dans ses éléments quidditatifs et spé-
cifiques, ou essentiels, il réserve à l'âme
une place plus exclusivement spirituelle, et
il explique, sinon tous les états du corps (il
n'en est pas encore là), du moins quelques-
uns par quelque chose qui n'est pas l'*âme*,
mais ce qui constitue le corps. En d'autres
termes, il s'éloigne du réalisme moyen âge
et se rapproche de la conception scientifi-
que des modernes.

Concluons que les diverses raisons allé-

guées par M. Hauréau, non-seulement ne sont pas péremptoires, mais encore qu'elles prouvent directement contre sa thèse; et son erreur générale vient de ce qu'il prend un texte au hasard, et qu'au lieu de l'interpréter par l'histoire comparée des doctrines, il l'interprète au point de vue d'une hypothèse préconçue.

§ II. — *Réfutation de M. Rousselot.*

Pour M. Rousselot comme pour M. Hauréau, Duns Scot est un pur partisan du réalisme, et il débute, dans l'exposé du système du Docteur subtil, par la théorie des universaux. Seulement le consciencieux écrivain sent bien que si son docteur a réalisé une multitude d'abstractions, ce n'a pas été par un amour puéril de l'abstraction, et il voit en lui non pas un *réaliste ridicule, mais un réaliste dans le vrai sens métaphysique et à la manière de Guillaume de Champeaux*. Nous citons cette phrase pour prouver que l'opinion qui pose brutalement Scot en réalisateur d'abstractions et explique par là toutes ses doctrines, est extrêmement difficile à soutenir en face des textes et quand on a un peu lu le Docteur subtil, non dans quelques phrases détachées, mais dans l'ensemble de ses théories. Ajoutons que M. Rousselot a constaté en passant que Scot rejette l'universel *a parte rei* (p. 20), quoiqu'il dise précisément le contraire un peu auparavant. Ajoutons encore qu'il a écrit cette phrase très-remarquable : *Duns Scot est la première porte par laquelle la scolastique a fait invasion dans la philosophie moderne;* phrase que nous demanderons la permission de traduire par celle-ci : « Duns Scot est la première grande trouée faite dans la métaphysique antique, et par conséquent le premier pressentiment de la métaphysique moderne. » Remarquons enfin que M. Rousselot, qui, évidemment, a eu le courage de lire Duns Scot, a été frappé d'une phrase en effet très-curieuse de ce docteur : *Animam esse de se individuatam*. Cette phrase est complétement contraire au thomisme qui individualise l'âme par le corps, parce qu'il individualise la forme par la matière. Elle implique que la forme pure n'est pas une pure essence spécifique, ou qu'alors l'âme n'est pas une forme pure, et qu'en tout cas la puissance a quelque pouvoir lointain d'aboutir à l'acte par son énergie interne. Nous ne reviendrons pas, du reste, sur ce sujet, que nous avons ailleurs expliqué suffisamment, trop suffisamment peut-être. Nous constaterons seulement qu'un des côtés de cette question a été entrevu par M. Rousselot; il est vrai que M. Rousselot semble supposer que l'idée leibnitzienne de *force* est identique à l'idée aristotélicienne d'*entéléchie*, et que c'est de là qu'il part pour affirmer que Scot s'est plus rapproché de Leibnitz que ne l'avait fait saint Thomas. Cette assertion, si fausse qu'elle soit dans ses détails, est néanmoins un pressentiment de vérité qu'il importe de recueillir.

Ceci posé, voyons comment M. Rousselot pose et essaye de prouver la thèse qui lui est commune avec M. Hauréau. Nous voudrions le citer ici *in extenso*, parce que nous avons à le combattre. Nous renvoyons du moins le lecteur à son ouvrage et nous le prions de l'étudier avec soin avant d'apprécier notre réfutation.

Est-il vrai que Scot pose l'*unité de substance*, comme le prétend M. Rousselot? Si cela était vrai, le débat serait clos, et il faudrait ranger le philosophe franciscain parmi les réalistes. Mais M. Rousselot ne donne que trois preuves très-insuffisantes à l'appui de cette opinion.

La première est que Scot admet une unité inférieure à l'unité numérique. Nous avons déjà amplement discuté le passage du Docteur subtil auquel le consciencieux écrivain fait allusion, et nous croyons avoir établi que cette unité inférieure à l'unité numérique ne désigne nullement dans la pensée de Scot une substance qui serait commune à tous les êtres individuels, mais simplement un élément réellement un, qui est non pas le même au sein de plusieurs substances, mais distinct au sein de chacune. Seulement la distinction dont il s'agit ici n'empêche pas la similitude, bien qu'elle empêche l'identité; et c'est cette similitude qui, plus tard reconnue par l'intellect, lui permet de créer l'universel. Nous avons assez insisté tout à l'heure sur cette question pour qu'il ne soit plus nécessaire de la discuter encore ici *ex professo*. Nous nous contentons de constater que M. Rousselot a mal interprété Scot, parce qu'il a isolé quelques passages de ses œuvres.

Nous en dirons autant des *natures communes* dont parle Scot et que M. Rousselot interprète également dans le sens réaliste. Nous avons déjà montré que le débat qui s'agitait à ce propos entre les thomistes et les scotistes se rattachait directement, non à la question des universaux, mais à celle de l'existence en acte de la matière ou du principe potentiel. Scot admettant que la matière est non pas *numériquement*, mais *spécifiquement* la même au sein de tous les êtres dont elle est un élément, devait nécessairement proclamer qu'il y a en eux quelque chose de commun et qui explique comment l'esprit peut universaliser ses conceptions sans violer leur essence. Aux yeux des thomistes, au contraire, la matière n'a qu'une existence potentielle que réalise la forme; donc, suivant eux, pas d'*élément commun* même génériquement : le genre est absorbé dans le principe spécifique et dans le principe individuel. C'est ainsi que l'actualité de la matière impliquait et entraînait les *natures communes*, mais en elle-même elle est si peu une opinion réaliste, que nous la trouvons défendue par des nominalistes très-déterminés, notamment par Grégoire de Rimini. Encore une fois, il en est des natures communes comme de l'unité inférieure; ces *natures* ne sont pas communes en ce sens que la même nature serait indivisiblement en plusieurs êtres, mais en ce sens que chaque être a une nature à part, une nature à lui, mais enfin une na-

ture qui peut être semblable à celle d'autres êtres; de telle sorte que la même idée divine peut les représenter toutes; l'unité, si unité il y a, est tout idéale; et c'est par là, pour le dire en passant, que le scotisme donne la main sur certaines questions aux théories des platoniciens et de la Renaissance. M. Rousselot se fait fort de l'expression de *realis inexsistentia* qu'il trouve dans Scot; mais elle signifie tout simplement que la matière ou l'élément qui donne lieu à l'universel, quoique existant individuellement, est d'une façon actuelle et réelle à côté de la forme. — *Voy.* Grégoire de Rimini.

En troisième lieu, M. Rousselot semble citer comme argument quelques phrases où Scot déclare que l'universel meut l'intelligence et même l'appelle *ens*. Mais pourquoi lui donne-t-il ce dernier nom? Parce que, dit-il, l'intellect étant passif ne peut être mû que par quelque chose de réel et que cependant il est mû par l'universel. Et en quel sens l'intellect est-il mû par l'universel? En ce sens, dit expressément le Docteur subtil, qu'il a le pouvoir de distinguer les choses identiques. Ainsi il ne saisit pas *primo modo* l'universel en tant qu'universel; c'est lui qui décore du titre universel la donnée qu'il recueille, et ce titre s'ajoute à la donnée en question; elle en est un accident (*modo ejus accidentalis*). Seulement, s'il n'y avait pas réellement quelque chose de semblable au fond de tous les êtres, l'esprit ne pourrait arriver à l'universel. L'universel est donc un intelligible, et de plus on ne peut le regarder comme une simple abstraction, comme un *ens rationis*, bien que d'ailleurs il n'existe point *a parte rei;* car, s'il était une simple abstraction, il n'aurait pas de fondement dans la réalité, et par conséquent il ne serait pas un *intelligible par soi*. Cette opinion est-elle nominaliste ou réaliste? Elle est nominaliste, comme Descartes sera plus tard nominaliste, en ce sens qu'elle nie la réalité objective de l'*universel;* l'universel est intelligible, car l'objet que l'esprit voit quand il pense à l'universel est réel sans doute, réel et intelligible, mais non universel, c'est l'esprit lui-même qui le rend tel; elle est réaliste aussi, en ce sens qu'elle ne regarde point les universaux comme arbitrairement formés des jeux de l'imagination. En d'autres termes encore, elle n'est ni réaliste, ni nominaliste, parce qu'elle ne rentre pas dans le cadre des systèmes rivaux de Guillaume de Champeaux et de Roscelin. C'est, du reste, ce que semble reconnaître M. Rousselot lorsqu'il dit : *Cette citation montre que Duns-Scot regardait réellement les universaux comme des réalités dans l'esprit.* Il est vrai qu'il ajoute : *Mais il ne faudrait pas conclure qu'il ne voit pas autre chose.* Non, sans doute, mais on ne peut pas non plus en conclure le contraire.

J'arrive maintenant à un argument d'une nature toute particulière et qui, du reste, avait déjà eu sa fortune dans le monde littéraire, car il est emprunté à Bayle. C'est Bayle qui, un des premiers, a identifié le réalisme et le spinosisme, puis le réalisme et le scotisme. Après Bayle, M. Rousselot répète : *Scot est spinosiste avant Spinosa, Spinosa est réaliste, donc Scot est réaliste.*

S'il m'était permis d'emprunter vis-à-vis de ce syllogisme les formes de discussion usitées au moyen âge, je dirais volontiers : *Nego majorem, nego minorem, ergo nego consequentiam.*

La mineure dudit syllogisme est en effet complétement fausse. Scot n'est nullement spinosiste. Spinosa ne voit en Dieu que sa *nature* et son absolue nécessité; Scot l'efface derrière sa volonté et sa liberté. Spinosa nie la création; Scot fonde une partie considérable de sa philosophie sur les conséquences logiques de la création. Spinosa voit partout l'impulsion divine; Scot la redoute tellement, qu'il nie la prémotion physique des thomistes. Il n'y a donc rien de plus radicalement opposé que le scotisme et le spinosisme. Si l'on pouvait assimiler l'histoire de la scolastique et celle du cartésianisme, ce n'est pas à Spinosa qu'il faudrait comparer Scot. Il faudrait le comparer à Leibnitz s'inquiétant du principe d'individualité, submergé dans l'essence des choses vue partout et exclusivement par les purs cartésiens, bien qu'ils la comprissent sous un jour tout différent des scolastiques.

Les raisons qu'allèguent Bayle et M. Rousselot, pour établir la vérité de leur comparaison entre Scot et Spinosa, sont de la dernière faiblesse. Bayle, qui avait une très-mince érudition scolastique, suppose que, suivant Scot, la même essence est indivisiblement la même dans tous les êtres de même attribut; en d'autres termes, il suppose que l'*unité numérique* et l'*unité* spécifique sont identiques dans le Philosophe subtil : nous avons déjà démontré ce qu'il y a de faux dans cette assertion. M. Rousselot, qui sent bien que tout cela est peu rigoureux, dit que Scot ressemble à Spinosa en ce qu'il ne veut pas que l'idée de Dieu puisse être considérée comme un universel, à quelque titre que ce soit. Il est vrai que sous ce rapport Spinosa et Scot sont d'accord, mais ils sont d'accord aussi avec tous les philosophes qui n'ont point poussé le réalisme à toutes ses extrémités. Si l'idée de Dieu était un universel, un genre, il faudrait être athée pour nier la réalité objective des universaux. C'est donc au moins une singulière distraction que de donner une pareille raison comme une preuve du réalisme décidé de Scot. Si Scot était un réaliste décidé, il argumenterait au contraire en prenant pour prémisse la proposition qu'il réfute. Du reste, quoi qu'en dise M. Rousselot, saint Thomas la réfute aussi, seulement avec moins de fermeté que son adversaire futur, parce qu'à quelques égards il est plus réaliste que lui.

M. Rousselot ajoute (p. 23) : « Duns Scot définit la substance une chose qui subsiste en soi : *Res subsistens est per se habens ultimatam actualitatem non ordinabilem ad ulteriorem actum, non est alteri ratio essendi.* — *J'entends par substance*, dit Spinosa, *ce qui*

est en soi et est connu par soi-même... J'entends par attribut ce que l'entendement se représente comme constituant l'essence même de la chose.... De part et d'autre il y a identité parfaite. »

Il est difficile de se méprendre davantage sur le vrai sens d'une doctrine. Que prétend Spinosa? C'est que la chose est identique à son essence, à son attribut; de telle sorte que l'identité d'attribut ou l'identité de la notion sous laquelle nous concevons deux objets prouve leur identité substantielle et que leur distinction n'est qu'apparente ou phénoménale. Son raisonnement implique que dans l'être il n'y a qu'un élément, qui est son essence. Que soutient Scot? Le fond, l'idée première, le but capital de son système est précisément de soutenir que l'*essence* n'est pas le seul élément de l'être, et ainsi il repousse la proposition future de Spinosa, non par accident, par vue individuelle, mais parce que rien ne répugne davantage à l'intimité de sa propre doctrine. A la vérité, il soutient que les attributs sont réellement, *realiter*, identiques à l'essence. Mais cette argumentation ne prouve qu'une chose, c'est que M. Rousselot commet deux contre-sens dans l'interprétation de la petite phrase à laquelle nous faisons allusion : d'abord sur le mot d'*essentia*, ensuite sur le mot de *realiter*. L'essence n'est point la substance, surtout dans le système scotiste qui insiste tant pour établir que le principe individuel n'est pas un principe essentiel. En second lieu, quand Scot nie une distinction *réelle* entre l'attribut et l'essence, c'est qu'il pense à établir une distinction *formelle*.

Citons enfin le dernier argument de M. Rousselot. *Scot fait dépendre la morale de la volonté divine*. Evidemment M. Rousselot oublie ici complétement les principes de tout panthéisme. Le panthéisme n'admet pas la liberté en Dieu; il fait dépendre de son *essence* ou de sa nature toute obligation et toute morale, s'il y a encore dans le panthéisme quelque morale et quelque obligation. Scot se jette dans l'extrémité opposée. Il ne nie pas précisément la nature ou l'essence de Dieu, mais il semble ne tenir compte, même lorsqu'il s'agit de morale, que de sa volonté. Ockam alla plus loin encore dans cette voie. Est-il spinosiste? est-il réaliste?

Terminons par la dernière remarque que fait M. Rousselot : il ne peut nier que Scot insiste souvent sur la liberté humaine; et, suivant lui, c'est un trait de ressemblance nouveau avec Spinosa. J'invite M. Rousselot à relire Spinosa. Il y a des erreurs qu'on ne réfute pas.

Arrivons maintenant à l'autre prémisse du syllogisme que nous avons à examiner. Si Scot n'est pas spinosiste, Spinosa est-il un *réaliste?* Pas le moins du monde. Je ne le poserai certes pas en disciple de Roscelin, car je suis convaincu que c'est une fausse et funeste méthode de jeter dans un cadre unique de divisions tous les systèmes de tous les siècles. Cependant il est certain que dans la question spéciale des *universaux* Spinoza se prononce pour le nominalisme contre le réalisme; et, du reste, un panthéisme cartésien ne saurait être vraiment réaliste.

Nous concluons donc que prouver le réalisme de Scot par son prétendu spinosisme, c'est prouver ce qui n'est pas par ce qui est moins encore et par ce qui, d'ailleurs, même vrai, ne prouverait rien du tout.

M. Rousselot, qui a mal apprécié la théorie de Scot sur les universaux, s'est encore plus mépris sur sa théorie de l'individuation.

Après de longues explications, il finit par dire que Scot met ce principe dans la *forme*, par opposition avec saint Thomas qui le mettait dans la matière. Nous avons ailleurs montré la fausseté de cette assertion qui détruirait toute l'économie de la doctrine franciscaine....

Nous en dirons autant de l'*hæccéité*. Les anciens ne voient dans l'individualité de l'être, comme dans son activité, qu'une suite de son essence. Il s'ensuit une conséquence scientifique de la plus haute gravité : l'individualité n'étant rien en soi et ne constituant pas un principe substantiel distinct, tout phénomène, quel qu'il soit, révèle l'essence de l'être, à moins qu'il ne soit un pur accident. De là les diverses méthodes usitées au moyen âge. Dans le système de Scot, au contraire, le principe d'individuation est quelque chose *sui generis*, quelque chose à part et qui ne permet pas toujours de s'élever d'un bond du particulier au général. L'*hæccéité* est l'antécédent de la monade de Bruno, qui deviendra plus tard celle de Leibnitz.

La théorie de l'hæccéité se lie dans Scot à celle des *formalités*, car l'*hæccéité* est distincte *formellement* des principes quidditatifs de l'être au sein de chaque substance; et il serait impossible qu'il en fût autrement, car dans toute autre hypothèse, l'individualité se joindrait à l'être au lieu de le constituer, et alors elle serait une simple *forme* ou même un *accident*, tandis que Scot lui donne une réalité substantielle. Il résulte de là que, pour lui, l'âme et le corps, la matière et la forme ne sont pas plus étrangers l'un que l'autre à l'individualité de l'homme, et qu'ainsi l'âme ne se détermine point, ne s'individualise point par le corps.

Dans le système de Scot, les éléments métaphysiques anciens sont moins détruits par des éléments nouveaux, qu'ils ne voient ceux-ci se surajouter aux anciens. C'est Ockam qui arrivera avec son audace et son axiome : *Non entia sunt multiplicanda præter necessitatem*, pour arracher tout ce qui est inutile dans la forêt épaisse du système franciscain. Cependant déjà les éléments anciens sont singulièrement transformés dans la philosophie de Scot. L'hæccéité individualisant les êtres, ce n'est plus la matière qui a ce rôle; que sera-t-elle donc? Elle sera le principe de l'universalité et de



l'harmonie des choses. Ce principe, nous l'avons déjà dit, n'a pas de place dans le système d'Aristote et de saint Thomas; chaque chose est dans son espèce ou a son essence; chaque essence se conçoit, abstraction faite de la forme, comme prédicable d'une série d'êtres. Rien de plus. Au contraire, dans Scot, outre le principe d'individuation qui est l'hæccéité et le principe spécifique qui est la forme, il y a un *aliquid* en vertu duquel tous ces êtres se correspondent, se lient, agissent et réagissent réciproquement, s'harmonisent enfin d'une façon quelconque à travers toutes les différences et toutes les distinctions. Ce principe, c'est la matière, laquelle n'a pas d'autre fonction. Cette matière n'est pas sans doute *numériquement* la même dans toutes les choses matérielles; chaque substance en a une portion différente; mais, partout similaire, elle rend possibles des lois universelles. On comprendra maintenant pourquoi cette thèse de l'unité de matière a été si vivement soutenue. Elle se rattache dans le débat des écoles aux circonstances les plus caractéristiques de l'histoire des sciences. On se demandait, par exemple, entre scotistes et thomistes, si la matière et le ciel avaient une matière semblable, c'est-à-dire pouvaient être étudiés au point de vue de lois identiques. Résoudre ce problème affirmativement, comme le faisait l'école de Scot, c'était déjà dire le premier mot du système de Copernic et c'était nier implicitement Ptolémée. Bientôt on vint à se demander si l'incorruptibilité, la fameuse incorruptibilité des êtres célestes, tenait à leur nature toute spéciale, au genre de leur matière. Les thomistes le pensaient; mais les scotistes qui voyaient une matière similaire dans le ciel et sur la terre, étaient obligés de dire que l'incorruptibilité des astres tenait à des causes physiques et qu'elle n'était point *nécessaire*. C'était un second accroc à la doctrine de Ptolémée.

De son côté, la forme voyait sa fonction changer du tout au tout.

L'essence de l'être ne le contenant plus dans sa totalité, la forme n'était plus *ipsissima res*, l'actualité elle-même; elle n'avait plus qu'un rôle spécifique : de là de très-graves conséquences. D'une part, la matière n'était plus condamnée à être la pure et simple possibilité logique érigée en élément premier des choses; elle avait une puissance réelle, presque une puissance active. Il suivait de là que la réalité et la puissance, au lieu de constituer des termes d'une antinomie logique, qui ne peuvent jamais se rencontrer, n'étaient plus guère que deux aspects formellement distincts, mais non pas contraires, d'une seule et même réalité. L'actualité pénétrait dans la puissance, la puissance dans l'actualité; en d'autres termes, l'idée de la force ou de l'*activité* commençait à avoir un fondement métaphysique. Inutile de dire que cette conception est encore bien confuse dans Scot; elle le sera même dans le cardinal de Cusa, qui cependant lui donne un nom particulier et l'appelle *possest*; elle s'éclaircit un peu dans Jordano Bruno; mais, dès le XIV[e] siècle, elle permet au Philosophe subtil de nier dans son sens absolu cette formule capitale de la physique et de l'astronomie péripatéticiennes, que rien ne se meut soi-même, formule qui implique la distinction radicale des objets célestes, conçus comme moteurs, et des objets terrestres, conçus comme mobiles.

Ce n'est pas tout. La matière ayant une certaine indépendance vis-à-vis de la forme, puisqu'elle jouit de l'acte entitatif et même d'une certaine activité propre, les rapports de l'âme et du corps, dont le type est pris au moyen âge dans les rapports de la matière et de la forme, changent aussi radicalement.

L'âme n'actualise plus complétement le corps, et il y a une physiologie, comme nous l'avons déjà montré, qui n'est pas de la pure et simple psychologie. D'autre part, le corps ne détermine plus absolument l'âme; le *phantasma* n'a plus son absolue nécessité; il n'est pas métaphysiquement et rigoureusement logique de dire : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. En d'autres termes, la théorie des espèces intermédiaires et la méthode qui en est l'application, sont sapées dans leur base. Scot les admet encore, bien qu'avec beaucoup d'hésitation, de réticences, de réserves; mais la négation, et une négation parfois assez hardie, sortira de son école.

Arrêtons-nous ici. Nous croyons avoir montré quel fut le vrai rôle de la doctrine scotiste : elle n'a pas fait revivre avec plus ou moins d'éclat le réalisme; sa fonction, c'est d'avoir entrevu au delà de la métaphysique des anciens, une métaphysique différente, et de les avoir mêlées toutes les deux, sans trop se rendre compte de leur radicale différence, mais toutefois en modifiant profondément, et toujours à son insu, les éléments de l'être tels qu'Aristote les conçoit. Et cette transformation n'était pas une pure polémique sur des abstractions vides et impuissantes; elle provoque un commencement de transformation dans l'astronomie, dans la psychologie, dans la physiologie; elle est l'aube de la Renaissance.

Maintenant, quel principe, quelle tendance, quelle lumière conduisirent le Philosophe subtil à cette transformation dans les principes premiers de la métaphysique?

Nous répondrons en examinant brièvement sa théorie des formalités et celle de l'hæccéité.

C'est à propos du dogme de la sainte Trinité que Scot pose sa grande thèse des distinctions formelles; nous expliquons ailleurs ce fait intellectuel considérable avec tous les détails qu'il mérite. Scot ne pouvait reconnaître, entre les relations et l'essence divines, une distinction réelle ou essentielle (termes identiques dans la langue du moyen âge, où l'être est tout entier dans son essence); une distinction de cette nature avait été condamnée dans Gilbert de la Porée; il

lui semblait aussi qu'admettre entre ces relations et cette essence une simple distinction *de raison*, c'était absorber la trinité des personnes dans l'unité de la substance. Il pensa donc qu'il fallait, pour tout sauver, introniser dans la philosophie une nouvelle série de distinctions, les distinctions formelles. C'est ainsi qu'il fut mené à sa fameuse doctrine des *formalités*.

Celle de l'hæccéité a une origine toute semblable. Scot, ou un de ses disciples, remarque fort bien que les anciens n'ont jamais posé nettement le problème de l'individuation. Mais il se posait de la manière la plus nécessaire dans la doctrine chrétienne, puisque le dogme de l'Incarnation établit, comme celui de la Trinité, la distinction de ce qui est *essentiel* et de ce qui est *personnel* au sein de l'être. Or, une fois le problème posé, il était résolu et résolu dans un sens analogue à celui qu'adopte Duns Scot; du moins, ce n'était qu'une affaire de temps; toute solution devait se présenter, puis disparaître, jusqu'à ce qu'on arrivât à la sienne. En effet, placera-t-on le principe d'individuation dans un accident? Alors l'Incarnation n'est qu'une apparence. Dans la forme? Alors il n'y a, au fond, qu'un seul et même être; c'est la thèse de l'*unitas intellectus* combattue par Albert le Grand et tous les docteurs orthodoxes contre l'hérésie albigeoise. Dans la matière, même dans la matière signée? Alors il n'y a qu'un ange dans chaque espèce angélique. Autre proposition que la foi, ou du moins la tradition des Pères, rend très-difficile à soutenir. Il faut donc, pour expliquer le principe d'individuation, sortir complétement de tous les principes péripatéticiens et quidditatifs; autrement, on se heurte au dogme orthodoxe.

Le fait déterminant, le fait saillant qui explique le plus visiblement la thèse de l'hæccéité, c'est la condamnation par l'évêque et l'Université de Paris de la fameuse proposition thomiste, qu'il y a un seul ange par espèce angélique.

Concluons donc que les deux grandes doctrines de Scot sont le résultat logique des nécessités du dogme; elles eurent d'immenses suites révolutionnaires et transformatrices dans la philosophie et dans la science; mais, prises en elles-mêmes, elles naquirent dans l'esprit de Scot du désir de concilier la métaphysique avec l'orthodoxie. C'est ainsi que l'orthodoxie contraignait la philosophie à se modifier elle-même et à marcher d'étape en étape, sans s'arrêter jamais, sur la voie où elle devait trouver enfin la Renaissance.

Et le dogme n'intervient pas seulement au sommet métaphysique du système de Scot pour le conduire aux deux théories des *formalités* et de l'*hæccéité* qui le conduisent à toutes les autres. Nous le trouvons encore dans celles-ci, par exemple, quand il s'agit pour Scot de démontrer l'actualité de la matière, la distinction de l'âme et de la forme de la corporéité, le caractère actif de l'âme dans la formation des idées et par conséquent la non-nécessité du *phantasme*; quand il s'agit, sinon de nier, du moins de transformer la théorie des *espèces sensibles et intelligibles*, de montrer qu'il ne faut pas entendre en un sens absolu l'opposition de l'acte et de la puissance, de faire voir que le ciel et la terre ont une matière semblable, divers dogmes se montrent encore. Dans son système les principes chrétiens apparaissent comme les moteurs des grandes innovations.

S'il nous fallait résumer notre opinion sur Scot, nous dirions donc qu'il commence, quoique timidement, à introduire dans le monde la métaphysique moderne, et qu'il a trouvé cette métaphysique dans la raison regardée du haut des nécessités logiques du dogme.

CHAP. III. — *Des discussions entre les thomistes et les scotistes.*

Pour faire comprendre le vrai caractère des discussions soulevées entre les thomistes et les scotistes, nous nous bornerons à citer un long fragment d'un livre curieux et rare, intitulé :

Apologia apologiæ pro Joanne Duns Scoto, Doctore subtili, theologorum principe, per Hugonem Magnetum, Hibernum, ordinis Minorum strictæ Observantiæ.

« Ut amplius probet Scotum perdidisse præclara ingenia Franciscanorum, distorto ad veritatem itinere : *Et huc facit*, inquit, *illud Innocentii V, qui D. Thomæ sapientiam vel doctrinam tenuit, nunquam invenitur a veritatis tramite deviasse; et qui eam impugnavit, semper fuit de veritate suspectus.*

« Testis mihi conscientia quam alienus sim a diminuendis D. Thomæ laudibus. Sed laudes non sunt illi gratæ, quæ in aliorum injuriam proferuntur. Innocentius obiit anno 1276, duobus annis post obitum D. Thomæ et post quintum mensem sui pontificatus, ut videre est in Antonio Senensi, Sixto Senensi, Possevino, Alberto Bononiensi, Ciaconio, Onuphrio, Bellarmino, Platina, Nauclero, Bzovio, et aliis. Statim post suam electionem, totum se convertit ad sedandos Italiæ tumultus, quæ bellis ubique ardebat; nihil eum scripsisse memorant citati auctores; vel alios quos viderim; sed nec scribere valuit tanto tempore, gravissimis Ecclesiæ, et pacis publicæ negotiis, obrutus. Impostura ergo videtur, si forte dum esset frater Petrus de Tarantasia, prædicta verba dixerit, vel scripserit, ea citari sub nomine Innocentii V. Sic ampliatione quidquid ei contigit a nativitate, tribuetur Innocentio V, et sic dicetur Innocentius V rationis impos, non baptizatus, confirmatus, flagellis a magistro exceptus, etc., quia sufficit hæc aliquando convenisse personæ, quæ aliquando fuit Innocentius V, quo nihil absurdius, nec a veritate historiæ magis alienum. Eadem ac pari libertate dici potest illa verba prolata esse rationis impote, quia proferens, aliquando talis fuit.

« Dicendum ergo primo, si frater Petrus de Tarantasia dixit impugnatores D. Thomæ



semper esse de veritate suspectos (quod dubium est, neque enim citatur ubi hoc dixerit) ipsum in hoc errasse; neque enim defuerunt (teste Bellarmino, *De script. eccles.*) qui plusquam centum propositiones ejus reprehenderent. Secundo, juxta verba citata loquitur tantum de iis qui D. Thomam jam impugnarant; non ergo de Scoto et Scotistis, qui post illud tempus et D. Thomam floruerunt, et tunc adhuc ipsum non impugnarant. Perpende verba esse præteriti temporis, ut citatur a Bzovista; nec docet ubi apud Tarantasianum reperiantur, ut examinentur.

« Tertio, demus gratis etiam, dum pontifex esset, illud dixisse; non dixit ut pontifex, sed ut privatus doctor, nisi ostendas decretum super hoc edidisse. Sic Innocentius III, multa in Comment. Decretalium scripsit, quæ a quovis melius sapiente, refutari ac rejici facile possunt. Ita respondet Joannes XXII, extravag. *Quia quorumdam*, ad objectionem ex eodem Innocentio V sibi factam : *Non obstat, inquit, quod dicit Innocentius V, altam paupertatem esse, habere pauca propria propter Deum; altiorem, quæ nulla habet propria, tamen habet communia; altissimam, quæ nihil habet in proprio, nec in communi; dicimus quidem quod hoc dixit, non ut Papa, sed ut Petrus de Tarantasia.* Eodem modo respondeo, si forte dicatur Innocentius verba illa dixisse tempore sui pontificatus.

« Probat Bzovista aliquas Scoti opiniones esse censura notandas : *Gerson*, inquit, *in epistola ad religiosum quemdam Minoritam, post tract. De examine doctrinarum, non obscure invehitur in subtilitates Scoticas, ubi deplorat Joannem Scotum de Theophanis (sic eum appellare videtur), prælatum esse sancto Bonaventuræ et Alexandro Halensi.* Quam bene tibi, inter sanissimas Scoticæ doctrinæ partes, ulcera quærenti, quadrat illud Justini, in *Tryphone* de Judæis loquentis ! *Soletis, inquit, sicut muscæ advolare ad exulcerata, si qua inter plurima recte dicta, exciderint, et vel unum quidpiam, quod aut vobis displicet, aut non satis intelligitis, omissis cæteris egregie dictis, reprehendere, et quantumvis pusillum sit, tanquam impietatem insectari.*

« Benigne lector, rogo, adi Gersonem, ut evidenter judices de manifesta impostura Bzovistæ. Gerson nec verbum facit de Scoto, sed dum deplorat quosdam subtiles præferri Halensi et Bonaventuræ, Scotum excludit : invehitur enim in illos subtiles, quorum subtilitas non adeo sana fuit : *Nunquid*, inquit, *non insania concedere, quod duo contradictoria sunt simul vera pro eodem instanti temporis ?* Quod nunquam asseruit Scotus, sed oppositum 1, dist. 4, quæst. 1 ; et dist. 5, quæst. 1 ; et dist. 2, quæst. 9. Asserunt autem nominales, in quos agit Gerson. Ipsum deplorare Joannem Scotum de Theophanis, prælatum esse doctoribus præfatis, et per hunc intelligere Doctorem subtilem, impudens est impostura, duo apertissima continens mendacia : unum, quia Gerson id non deplorat, ut intuenti patet ; alterum, quia per Joannem dictum de Theophanes non intelligit Doctorem subtilem, sed alium, qui aliquot sæculis eum præcessit, cujus liber *De Eucharistia* in concilio Versellensi damnatus est sub Leone IX, simul cum Berengario, qui alio nomine dicitur Joannes Erigena, de quo Baronius ad annum 1050, Trithemius, *De script. eccles.*, et auctor libri cui titulus *Brigida Thaumaturga* eum docte defendit a dicta condemnatione : *Inter recentiores*, inquit Gerson, *B. Bernardus, et Magister, cum reliquis protinus obstiterunt errantibus, sicut Petro Abailardo, Berengario, Joanni Scoto de Theophanes, Gilberto Porretano.* Vide, lector, imposturam Bzovistæ quomodo per Joannem de Theophanes; cujus erroribus obstiterunt Bernardus, et Magister, intelligi vult Doctorem subtilem, qui duobus sæculis post Bernardum, et Magistrum floruit; cum tamen ipse fatetur, fol. seq., hunc Joannem non esse Doctorem subtilem, sed vixisse anno 889, de quo Senensis, lib. IV ; Bergomius ad annum 879; Antonius part. II, tit. 16, c, 2, § 3 ; Trithemius *De script. eccles.*

« Dubito multum an Bzovista Gersonem contra Scotum approbatum, in elogio de sancto Bonaventura post dictam epistolam posito, approbabit? *Nescio*, inquit ille, *si præcipuus inter omnes doctores numerandus sit Eustachius; ita enim nomen istud suum vulgatum, Bonaventuræ videor posse tradere. Ille singulariter inter omnes doctores catholicos, pace omnium salva, videtur idoneus ad illuminandum intellectum, et inflammandum affectum.* Hic forte dicet notam inuri Doctori angelico, cui Gerson Bonaventuram præfert. Sed inscite id diceret ; ipse enim sanctissimus Thomas Bonaventuræ sanctissimi doctrinam suspiciebat.

« *Asserit Gerson ibidem explosam esse Scoti distinctionem ex natura rei, quam ponit in divinis, et a pluribus theologis periculosa censetur; inter quos Gregorius de Valentia, dist. 2, quæst. 13, ait esse fidei parum consentaneam.*

« Scoti nullam facit Gerson mentionem : dicit, fateor, illam distinctionem displicuisse suis prædecessoribus : tu ais eam a pluribus theologis periculosam censeri, et unum tantum adducis Gregorium de Valentia et hunc mala fide, quia non asserit esse fidei parum consentaneam, ut tu ei imponis; sed ita quibusdam theologis videri.

« Displicet illa distinctio Gersoni et Valentiæ; ideone censura digna erit? esto dicant illi censurandum, an continuo ferenda est pro ipsis sententia, non auditis Scoto et Scotistis? Salva pace horum, de positivis optime meriti, speculativa non adeo penetrarunt. Id de Valentia mecum fatebuntur ejusdem ordinis doctores scolastici. Controversiis fidei examinandis, multum insudavit Valentia, necessitate Germaniæ id exigente ; a speculativis abstinuit, vel leviter ea tractavit. De Gersone res est manifesta : quot et quanta ipse dixerit, quæ alii censurant, non est præsentis loci tractare. Præter Scotum, et suam scholam, tenent illam distinctionem

interpres; quia directe scopum petiit, et confodit centrum mendaciorum et calumniarum Bzovii in Scotum.

« Petiit interpres veniam a Scotistis : *Si remissius communis magistri innocentiam, et honorem propugnaverit; si ipsius famæ detrahentem, omnibus viis justis non momorderit :* et ne de immodestia notaretur, subjunxit (quod tacuit Bzovista, solita sinceritate) : *aliqua dixi volens nolens, ut Bzovii phrasi utar, a quibus libenter abstinerem, nisi exorbitantia injuriarum, et conviciorum impellente, ad mediocrem modestamque tutelam necessaria viderentur.*

« Occurrit Bzovista sua modestia : *Tenetur, tenetur, vel hic si unquam; manifeste arguendus est; ironice loquitur, vel hypocritice. Scit quot infames contumelias evomuerit, et videri vult modestus : non ausus fuit eloqui, summe petulans, et immodestus.*

« Hæc tua modestia, Bzovista, cui nullum vel apparenter (ut protestaris) videri vis excidisse convicium. Si hæc convicia non sunt, si maledicta, si contumeliæ non sunt, ubi invenientur? P. Cavellus lector theologiæ emeritus est, variis officiis in ordine Minorum functus; nunc vero ejusdem ordinis definitorem generalem agit, et a te juvene fratre, grammatices lectore, immodestus, et summe petulans appellatur : hoc convicium non æstimas? quæso quid erit tibi convicium, si hoc non est? Sed ubi convicia ab interprete irrogata? Cur ea non profers sicut et ego tua protuli? Hic fere finem imponis tuo maledico et infami libello : et contra contumelias, et convicia clamas, cum nullum ostenderis. Mendacia Bzovii rejicere, ejus fraudes detegere, et ejus in Scotum injurias propulsare, convicia non sunt; nec aliud quidquam præstitit interpres. Testis tuus libellus, qui nullum convicium in particulari refutat, vel refert.

« Hic finem facis propugnationis Bzovii, et transis ad Raymundum Lullum, Bzoviique in eum injurias confirmandas. Sequar te eo : sed prius refutabo quæ in tuo supplemento, contra P. Cavellum injuriose et infideliter profers, ne iterum ad hæc mihi veniendum sit. »

Examen supplementi.

« *Benigne lector, supra caput 1, quædam certe contumeliosa exciderunt interpreti, quæ in hanc partem extremam a me sunt rejecta. Ita ait. Dedit Deus ordini Prædicatorum sanctissimum fundatorem, dedit et celeberrimum doctorem : horum invidia non patitur talia data optima, et dona perfecta a Patre luminum ordini Minorum esse concessa.*

« Ubi, quæso, hic reperies illa contumeliosa, quæ in calcem tui operis rejecisti examinanda? *horum invidia non patitur : Forsitan Bzovium,* inquit, *ferire putas, sed quotquot sumus innocentes acerbo vulnere transfigis.* Mox : *Horum,* inquit, *invidia. Quorum? omnium Prædicatorum.*

« Nihil minus cogitavit interpres, quam contumeliam ullam in sanctum Prædicatorum ordinem proferre. Sed tu pro solito more minus sincere incedis. Non dicam te mentiri, sed contra mentem ire, evidentissimum est; audi, et fatere, quod negare non potes. Præmisit vindex Scoti, ibi, c. 1 : *Majores notæ profundiorisque doctrinæ Thomistas*, honorifice de Scoto loqui, sed non deesse homines crassioris cerebri qui eum *pungunt, mordent, lacerant ;* de quibus subjungit : *Horum invidia non patitur,* etc. Hæc tu vidisti, legisti, et examinasti; et contra conscientiam non times asserere, hic ab interprete totum ordinem Prædicatorum de invidia notari : *Horum invidia : quorum? omnium Prædicatorum.* Erubesce quod in singulis pagellis, in furto deprehendaris. Observa in posterum diligentius quod tradit sanctus Thomas. 1-2, quæst. 19, art. ex Apostolo : *Omne quod non est ex fide* (id est conscientia) *peccatum est.* (*Rom.* XIV, 23.)

« Interpres : *Sed neque ipsi Seraphico fundatori olim, maxime quoad sacratissima stigmata, tales linguæ pepercerunt.*

« Bzovista : *Videris perstringere fratrem Vincentium Justinianum antistitem conventus Valentini*, etc. Quia hic propugnat Catharinam Senensem depingi posse cum stigmatibus : et ponit ad longum, capita disputationis, quam pro hac causa edidit...

« Puerorum more larvas tibi formas, Bzovista, quas impugnes. Satis recens auctor est Vincentius, vel hoc nomine laudandus, quod plurima passus sit a suis confratribus, quia pro Immaculata Conceptione scripsit. Tu licet juvenis, eum videre potuisti; quomodo ergo eum comprehenderet interpres sub linguis, quæ olim non pepercerunt Seraphico Francisco? vel quomodo non parcitur Francisco, quia asseritur Catharina stigmatica? Sed quia tibi placuit speciosam illam disputationem pro sancta Catharina Senensi tuo libello intexere, fingis contra verba citata, et rationem, interpretem intendisse fratrem Vincentium, impetere.

« Non somniavit de P. Vincentio, sed de aliis, quos ob modestiam non nominat. Vide bullam Gregorii IX contra fratrem Eschardum ordinis Prædicatorum, qui dixit stigmata in sancto Francisco non fuisse, in *Spec. Min.*, tract. 2, f. 4, et apud Rodericum in Bullario., bull. 8, Gregor. *Vide* eum tom. II, *Qq. Reg.*, quæst. 69, art. 2.

« Item Pontifex durius excepit quemdam episcopum, quod sanctum Franciscum cum stigmatibus depingi prohibuit, in *Spec. Minor.*, tract. 2, f. 20. Eadem de causa dedit Alexander IV aliam bullam præcipiens omnibus archiepiscopis, et episcopis, compescere obloquentes de stigmatibus sancti Francisci. *Ibid.*, f. 21.

« Non est præsentis loci ostendere, quam facile fieri posset, depingentes sanctam Catharinam cum stigmatibus, excommunicationem incurrere. Sixtus IV id per sanctam obedientiam, et sub pœna excommunicationis Pontifici reservatæ, probibuit *ibid.*, fol. 46. Habetur bulla authentica in conventu Sancti Francisci Salmanticæ. *Vide* Rodericum in Bullario, bulla 6, data anno 1472. Rationem assignat Sixtus, quia Pius II, in bu-

canonizationis sanctæ Catharinæ, alias ejus prærogativas, et magnalia referens, nullam fecit hujus rei mentionem. Dedit aliam bullam anno 1475 ad eumdem finem, prohibens in universum, sub censuris, nemo sanctorum præter sanctum Franciscum cum stigmatibus depingeretur, sine Ecclesiæ licentia speciali : quarum bullarum censuras non esse revocatas, probat Roderigus, tom. II, quæst. 69, art. 2, et habetur in *Monum. ordin.*, 1 *impress.*, f. 140.

« Hic non est opus disputatione tam egregia pro stigmatibus sanctæ Catharinæ depingendis, ut tota multitudo confratrum tuorum, quorum texis litanias, eam approbaverit. Profecto tot approbationum necessitas, aliquod suspicionis ministrat argumentum. Unum porro necessarium erat, nempe, cum nemo diffiteatur præfatas bullas Sixti datas esse, ostendere, fuisse revocatas. Hoc Vincentius non præstitit, quia non potuit. Quo semel ostenso, omnis hac de re controversia cessaret. Quoties circa hoc litigatum in Hispania, et in Italia? quoties provocatum, ut ostenderetur authentica revocatio, qua finis litibus imponeretur? quoties in Urbe per vestros laboratum ut obtineretur? Huc usque nihil adducere potuistis, quo certo constaret de hujusmodi revocatione. Clarum est potuisse successores Sixti revocasse præfatas bullas, et censuras; quæstio non juris, sed facti est, quæ non eget magna subtilitate; non revocarunt, vel non? nos negamus, vos asseritis : et a tot annis lis hæc indecisa dependet, manentibus interim Sixtinis bullis in suo vigore, quia nihil authentice proferri potuit de earum revocatione. Si de hoc constaret, quis sanæ mentis ita contra D. Catharinæ stigmata depingenda pugnaret, ut excommunicatos assereret depingentes? qui enim pugnant, præfatis bullis se muniunt. Ut lector ad oculum videat quam recte sequeris modestiam Bzovii, et in Minores affectum, occasione mentionis de Catharina incidentis, adduco ejus dictum ad ann. 1376, num. 29, relatis tribus insignibus prælatis, qui deputati erant ad examinandam sanctam Catharinam : *Quorum*, inquit, *unus erat archiepiscopus Minorita longe doctissimus*. Subjungit : *Et quanquam Minorita ille archiepiscopus* (*quod solent aliqui de stercore ad dignitatem evecti*) *Pharisaico supercilio illius responsa primum despiceret, vellicareque argumentis doctam simplicitatem voluisset, tamen humilitate Catharinæ victus, in virgine Spiritum sanctum agnovit*.

« Qualis magister talis discipulus, tam in modestia Bzoviana, quam in affectu erga Minoritas.

« Gloriaris quod officina Plantiniana elegantibus typis excudit illam disputationem : in quo accusas fratrum Minorum negligentiam, qui impressioni non restiterunt, ut poterant virtute Bullarum Sixti. Sed in hoc laudandi quod pacem cum suo etiam præjudicio colant. Certe quæ tu ex illa disputatione Vincentina, capita adducis, non sunt tanta laude digna, imo refutatu facillima. Verum hoc a nostro instituto alienum, sicut et a tuo fuit Vincentium nobis afferre : cum meridiana luce clarius sit, interpretem de Vincentio non cogitasse. Sed prudentius illam disputationem omisisses, cum nemo ei obstiterit, quia per hæc pauca obiter dicta, constat quam male sit fundata.

« *Die* 10 *Kalend. Febr. anno* 1621, *Paulo V Pontifice Max.*, *Ferdinando XI imperatore opt.*, *inter decreta sanctæ congregationis Indicis relatum est*, *Vitam et Apologiam Scoti ab H. C. operibus Scoti apud Kerbergium Antuerpiæ*, *præfixas*, *damnatas reprobatasque censeri*, *donec expurgentur*. *O quantum fulmen !* etc.

« Gravis accusatio sine ullo teste; nonne pœnam talionis mereris, Bzovista? Unde, quæso, probas sanctam Congregationem inusisse tam gravem notam auctori *Vitæ et Apologiæ Scoti?* Tuo solius dicto, quem toties de corruptelis, et imposturis convici; ego nego falsum tuum, et contumeliosum assertum, neque negativam jure probare teneor : tu, non probando affirmativam, talionis pœna damnandus venis.

« Sed tibi supra debitum ostendo, quam parum verosimile sit quod asseris, et consequenter quam parum fide dignum. Agitastis litem de prohibenda dicta *Apologia* coram reverendissimo domino episcopo Antuerpiensi, ut ostendi in initio hujus libelli, et causa excidistis : postea nihil non egistis apud illustrissimos DD. nuntios apostolicos Belgii, et Coloniæ Agrippinæ, seu tractus Rheni, contra eamdem : sed hi pro sua integritate, et justitiæ zelo, visis excessibus Bzovii, et validissimis rationibus contra eum allatis; quibus de mendaciis, et calumniis in Scotum, convincitur; nihil vobis faverunt, iniquum existimantes, æquam Scoti defensionem impedire : si defensor excessit, prius examinandum judicarunt, an etiam aggressor magis excesserit.

« Tandem litem ad supremum tribunal transtulistis ipso, pro se, Bzovio advocanto, magistro Sacri Palatii, et sacræ Congregationis secretario, ex vestro ordine, pro tribunali cum aliis, sedentibus : *Et inimici nostri* (quoad hoc) *facti sunt judices*. Quid conclusum? obtinuimus (inquis) præfatam damnationem, et prohibitionem. Itane? cur ergo non publicastis eam, ubi Scoti opera cum *Vita et Apologia* præfata venduntur? nonne in hunc finem toties litigatum, supplicatum a vobis fuit? Certe si tale decretum prodiisset, tuam ubique tanquam gloriosus triumphator, victoriam ostentare non cessares : vindicem Scoti condemnatum plenis buccis intonares. Sed rogo te, bone vir, si tale decretum emanavit, quomodo Scoti Opera cum ejus *Vita et Apologia* sibi annexis, in ipsa urbe distrahuntur, et quidem prævia magistri Sacri Palatii in hanc rem diligenti inquisitione, sine cujus consensu libri alibi impressi, ibi venales exponi nequeunt? Sed forte, Bzovista, abstrusum verborum tuorum sensum, non penetro : utar ergo tua glossandi arte, forte recte assequar mentem tuam. Aliquis fortassis ex judicibus decre-

tum illud mente intentum habuit, et hoc sufficit, te judice, ut emanasse dicatur, et insertum inter decreta sanctæ congregationis Indicis. Hujusmodi enim glossa usus fuisti, dum urgeretur Bzovius quod falso scripserit, sine ullo teste, infamia carmina (de quibus supra capite 4) ab aliquo Scoti operibus præfixa; nam respondes, pag. 35 : *Subscripsisse dici potest qui mente vel tacitus subscripsit.* De hoc suo loco egi. Sed esto unus vel alter ex judicibus illud in intentione habuit, unde reliquum sacrum senatum in idem consensisse probabis? Hæc, mi Bzovista, convincunt nullum tale decretum emanasse; aut si subreptione, falsave informatione emanavit, re maturius examinata, revocatum evanuit. Audi patienter pauca quæ dicam.

« Datum e contra est decretum a sancta Congregatione contra Bzovium, ut corrigat non ea tantum quæ in Scotum, sed et omnia alia quæ in ordinem Minorum injuriose suis scriptis asseruit. Nunc agitur ut ipsa sacra Congregatio, auditis injuriarum Bzovii capitibus, judicet quot ex eis, quænam, et qualiter corrigendæ, vel expungendæ sint. Non exigo ut credas donec rei exitus id probaverit. Exspecta parum, et videbis.

« *Minores tui, o interpres, et si tibi frons ferrea, pro te erubescunt.*

« Addatur reliquis tuis conviciis : et utri frons sit ferrea, tibi vel interpreti; et an Prædicatores tuis excessibus magis erubescere debeant, quam Minores pro Scoti vindice, æqui lectoris esto judicium.

« *Præest his* (Minoribus) *in Belgio vir tum doctus, tum modestus, quem præ cæteris omnibus scio vehementer esse commotum : ille paratissimus est, et nos promptissimi, ad pacem et amicitiam æternum firmandam, quam initam posteris reliquerunt Dominicus, et Franciscus.*

« Non præest ordini Minorum in Belgio, alius quam reverendissimus P. F. Andræas a Soto, serenissimæ Hispaniarum Infantis confessarius, quem honoris causa potuisses et debuisses nominare. Fateor paratissimum esse ad pacem ineundam, et confirmandam : sed sui ordinis illæso honore, quem ex officio, strictiori jure, tueri tenetur. Quod ais fuisse præ omnibus aliis commotum, non negaverim pro suo zelo, non potuisse tot conviciis, et injuriis Bzovii in Scotum, sacrumque Minorum ordinem, non commoveri, ac tristari de pacis turbandæ fundamentis a Bzovio jactis. Jussit ergo P. Cavellum Scoti opera expurgantem, et illustrantem, ut ipsius quoque honorem, quem Bzovius obscurare conatus est, pristino restitueret splendori. Si vos promptissimi estis ad pacem firmandam, curate prius quidquid est in Scoti honorem commissum, corrigendo tuos et Bzovii excessus, resarcire : *Justitia et pax osculatæ sunt.* (*Psal.* LXXXIV, 11.) Pacem desiderare, et justitiæ leges non servare, neque damna resarcire, etiam raptoribus, et latronibus commune est. Relinque latroni omnia, et pacem habebis cum eo; ne quæras satisfactionem, firmabis eam. Si pacem veram cupis, non auferes nostra, et quæ subripuisti restitue : et tunc simul stabimus adunati vinculo pacis. Si vindex Scoti excessit, etiam corrigatur : at prius judicio sisti debet aggressor, quam defensor.

« Væ illis per quos stat, quominus servetur pax et amicitia inter sanctissimos patriarchas Franciscum et Dominicum inita, et posteris commendata. Vidit sanctus Dominicus B. Virgine revelante, se, et sanctum Franciscum socios assignatos ad iram Dei mitigandam, et placandam : cumque postea Franciscum Romæ in basilica Principis Apostolorum invenisset : *In oscula sancta ruens et sinceros amplexus* (inquit sanctus Antoninus, part. III, tit. 23, cap. 3, § 1) *dixit* : « *Tu es socius meus, tu curres pariter mecum; stemus simul, et nullus adversarius prævalebit.* » *Visionem ei narravit, et extunc facti sunt cor unum, et anima una in Domino; quod etiam in posteris mandaverunt perpetuo observari.*

« Aggressores, ut Bzovius, et Bzovista ejus assecla, mandatum hoc violarunt. Defensores observamus : protestamurque nihil aliud a nobis intendi, quam ut repellendo vestras injurias, patrum nostrorum, et matris nostræ religionis sanctæ Minorum, honorem tueamur.

« *Sed eheu! in mortales sævisse nihil erat, nisi et divi luerent. O interpres, illum solem clarissimum angelicum Doctorem, atra nube tegere voluisti! Licuit*, inquis, *D. Thomæ, Halensis nostri ex quo* (omittit solita fraude hanc parenthesin, teste auctore *Firm. tri. ord.*, p. I *De vir. illust.*) *multa maxime 2-2, pie furatus est, Albertique Magni sententias deserere*, etc.

« *Benignum et plenum est ingenui pudoris* (inquit Plinius, in Præfat. ad *Histor. natur.*) *fateri per quos profeceris : e contra obnoxii et imbecillis ingenii est* (quo ille crimine plerosque scriptores sui temporis damnat) *deprehendi malle in furto quam mutuum reddere.* Hoc videtur te tangere, Bzovista, qui desumpta ex Halensi ipsi negas, non Doctorem angelicum, qui id minime negaret.

« Sanctum Thomam plurima ex Halensi hausisse palam est. Id docent Tossinianus lib. III *Histor. Seraph.*, auctor *Firm. tri. ord.* qui ante 120 annos floruit; Sedul., in *Vita sancti Bonaventuræ.* Gerson, I part. *Epist. de laud.* D. Bonav., testatur divum Thomam dixisse quod theologiæ studiosus, in solo Halensi inter doctores se exercere deberet, et subjungit : *Testantur scripta sancti Thomæ, 2-2, quam intimum sibi fecerit, et familiarem, illum quem laudabat doctorem Alexandrum de Hales.* Brulif., in Prolog. *Sent.*, edito ante 120 annos: *Magister Alexander de Hales, a quo multa recepit D. Thomas; fere quidquid scripsit in 2-2, ab Alexandro habet, ut patet intuenti.* Sed et experientia hoc ad oculum patet, conferenti secundam 2. D. Thomæ cum *Summa virtutum* Alexandri, de quo statim. Hæc testimonia supra posui. Facit ad hoc quod habetur carmine panegyrico præmisso editioni *Summæ* Halensis, Nuremb., ann. 1482, ubi de eo dicitur:

Quo duce præmonitus, in prælia doctor Aquinas, etc.

« *Sed dic, amice, qui sacras reliquias pio affectu furaretur, vere fur esset. Nonne ergo, et tu divum Thomam, cum pie sit furatus, furem appellas? Testor cœlum, et Styga, nihil majus ore posset excidere impio.*

« Respondeo. Talis, fur non esset, quia in vera theologia pietas vera non est, si injustitia est. Si injuste furatur, pie non furatur; si pie, et juste : tu nec pie nec juste adversario oris impietatem objicis. Nihil minus voluit, quam divum Thomam, quem pie colit, furem appellare. Tu sic intelligis, qui nec logicam nec theologiam calles. De theologia jam dixi, secundum eam, si vera pietas adest, injustitiam abesse. De logica scias, illam particulam, *pie*, distrahere, et alienare, *furtum*, seu, *furatus*, a sua propria significatione. Unde male infers, pium furtum est, ergo furtum est. Sicut si inferres, homo mortuus, vel homo pictus est; ergo homo est. Sancti leguntur piis fraudibus usi, sed impie inferres : ergo fraudulenti fuerunt. Vide Doctorem subtilem 3, dist. 6, quæst. 2; et dist. 11, quæst. 2; et lib. I *Elench.*, quæst. 35. Vide etiam ipsum 1, dist. 36, num. 8, ubi ex Philosopho II *Periher.*, docet particulam distrahentem afferre oppositum significatum sui determinabilis. Unde secundum Philosophum, prædicando de aliquo, homo mortuus, est implicatio in adjecto, nimirum si in rigore logicæ sumatur. Ly, *pie*, additum furto, est particula distrahens, ut patet. Augustinus lib. *L Hom.*, hom. 23, de Magdalena loquens : *Vidistis*, inquit, *mulierem*, etc., *non invitatam irruisse convivio, ubi suus medicus recumbebat, et quæsivisse pia impudentia sanitatem, irruens quasi importuna convivio*, etc. Quæro, Bzovista, appellavitne Augustinus Magdalenæ accessum, vel quæsitionem, impudentiam? impudentia tantum id asseret. Addendo ergo ly, *piam*, nihil reliquit impudentiæ; alienavit terminum a sua significatione. Absit ut vere impudentem, vel importunam vocet, quæ per gratiam vocata, ad Auctorem gratiæ cucurrit : gratiæ opus impudens non est, importunum non est, etsi oculis insipientium ita aliquando videatur. Disce, Bzovista, piam impudentiam, non esse impudentiam, nec pium furtum, furtum. Ne accuses falso interpretem, quod vocet D. Thomam furem, ne damnes Augustinum quod Magdalenam vocet impudentem, utrumque, vel neutrum damnabis. Item Augustinus, lib. III *Confess.*, cap. 4, loquens de perversis, quibuscum agebat : *Inter quos, inquit, vivebam pudore impudenti, quia talis non eram.* Hic particula, *impudens*, addita pudori, nihil relinquit pudoris : pudere enim te quod mala non facias, pudor non est, sed impudentia : sic econtra pium furtum, furtum non est, sed justa rei usurpatio.

« Testetur igitur lector an perjurii reum te facis, qui cœlos et inferos in falsitatis testimonium adducis. Et qua religione, etiam per dæmones jusjurandum confirmas : quod Dei proprium est diabolo attribuens, eo profundi lapsus, te convicia præcipitarunt : *Abyssus enim abyssum invocat in voce cataractarum tuarum.* (*Psal.* XLI, 8.)

« *Denique ut alius quidpiam illo vetustior pene eadem scripsisse videatur, non dicendus est vir angelicus, rem alienam mutuatus esse; ad quod convincendum insero judicium Bellarmini, qui de secunda parte doctoris sancti ita censet. Mirum est valde quod magna pars primæ secundæ, et secundæ secundæ inveniatur iisdem fere verbis in primo et tertio libro Speculi moralis Vincentii Bellovacensis : et quidem non videtur potuisse Vincentius Speculum suum ex doctrina, et verbis divi Thomæ sumere, cum ipse obierit anno* 1256, *teste Antonio Senensi ex Vasæo, in Bibliotheca PP. Prædicatorum, et divus Thomas obierit anno* 1274, *et in extrema ætate Summam Theologiæ confecerit. Neque ullo modo credibile est D. Thomam Summæ suæ partem secundam, eamque nobilissimam, ex alio hausisse. In his angustiis nihil mihi occurrit, nisi Speculum illud morale, forte non esse Vincentii Bellovacensis, sed alicujus auctoris posterioris, qui forte Vincentius etiam diceretur.* Ex qua auctoritate probat Bzovista nihil sanctum Thomam, ex aliis auctoribus hausisse, quod posset dici pium, vel impium furtum.

« Ego verius ostendo, et Vincentium et D. Thomam ex Halensi maxima ex parte ista hausisse, et in primis cum aliqua eisdem verbis reperiantur in variis auctoribus (ut in hoc casu, secundum Bellarminum) manifestum est, posteriores sumpsisse ex prioribus. Ostendit doctissimus, et piissimus Bellarminus pium affectum erga D. Thomam, ut ipsi ascribat nobilissimam partem suæ *Summæ*. *In his angustiis*, inquit, *nihil occurrit*, etc. Videt tamen defensionem nihil valere. Trithemius, Possevinus, Antonius Senens., Gesnerus, *Bibliotheca classica*, sanctus Antoninus, Bzovius, Bergomens., Albertus Bononiens., lib. IV *De vir. illust. ord. Prædicatorum*, et alii, ponunt illud *Speculum* esse Vincentii Bellovacensis, et nullus asserit esse alterius Vincentii; sine fundamento ergo id scribitur. Si aliquis alius *Speculum* illud confecisset, quomodo omnes, qui de librorum auctoribus scribunt, hoc præteriissent? minutulos auctores recensent, et auctorem operis tam eximii negligerent? si tantum quod verisimile, est credibile, hoc moraliter incredibile videtur. Itaque si magna pars 1-2, et 2-2 iisdem verbis habetur apud Vincentium et D. Thomam, ut ait Bellarminus, et tu admittis, illa potiori jure Vincentio, quam D. Thomæ ascribi debet.

« Sed cum eadem magna ex parte reperiantur apud Halensem immutata, ut patet intuenti et conferenti *Summam* ejus *de virtutibus* cum dicto *Speculo*, et 2-2 D. Thomæ, et is antiquior utroque fuerit, Vincentio ad minus undecim annis (obiit enim an. 1245, ex Possevino, Bellarmino, Gonzaga, Rodulpho, Marco Ulyssiponensi, Henrico Willot, et Vincentius, ut dictum est, an. 1256), ipsi potiori jure opus tribuendum, quam Vin-

centio, vel D. Thomæ. Potuit nihilominus D. Thomas merito ex suo magistro haurire ea, et sui ingenii vigore, et excellentia, eadem ampliare, et confirmare; quod fecit, et sine periculo furti, quia nihil abstulit invito domino : cui enim magis optaret piissimus magister suam doctrinam communicatam, quam sanctissimis discipulis, seraphico et angelico Doctoribus? Hæc mea conjectura est, si quis solidiora fundamenta pro parte altera protulerit, libens acquiescam. Dignius plane, et angelici Doctoris honori magis congruum, et suo præceptore irrefragabili Alexandro de Hales, quam ex Vincentio, sua desumpsisse. Pauca hæc quæ hac de re dixi, provocatus hic posui, et ut testeris tu cœlum, non Styga, *aliquid majus ore posse excidere impio*, imo in actu secundo excidisse tibi hic graviora.

« *Quot convicia tibi exciderint? quam aspera in ordinem sanctum? in Doctorem angelicum? quam acerba in confratrem Prædicatorem? qui cum esset Thomista, ut hoc tibi concedam, innocue jocatus est.* Semper clamas de conviciis interpretis, et nullum nominas. Optime locutus est de ordine sancto, et de Doctore angelico; nihil unquam contra eos dixit, ut ostendi supra in examine capitis 1. Concedis Bzovium innocue jocatum in Scotum; ergo (ut ipse prius de furto intulisti) jocatus est; quantum autem Annalium ecclesiasticorum scriptorem in re seria jocari dedeceat, nemo non videt. Hic itaque ex tua logica contra te probatur Bzovius jocatus. Ego vero supra, c. 11, examinavi hos jocos, et non jocos, non lusus, sed letalia vulnera censeri debere ostendi : eo lectorem remitto.

« *Hoc scilicet stipendium viri bene meriti de ordine Minoritarum. Bzovius ergo de hoc bene meritus? confidenter assero; non bene tantum, sed et optime.* Et probat quia laudat sanctum Franciscum, et multos ex ejus ordine.

« Qui se Ecclesiæ universalis annales scribere profitetur, et a te quasi antonomastice, Ecclesiæ historicus vocatur : non potuit sancti Francisci et suorum laudes ex toto silere, sed in hoc culpatur Bzovius, quod obiter, et per transennam, gesta eorum laude digna tractet, clarioribus eorum factis silentio prætermissis, et in iis quæ vituperanda censet nimium hæreat, et multa falsa immisceat. Eum vocas Ecclesiæ historicum : alii tamen judicant sub hoc titulo chronistam sui ordinis agere, quia alia plerumque omittit, vel levissime tractat, comparatione facta ad ordinis sui gesta, quibus singulas suæ historiæ partes ita replet, ut vix discernere queas alios ordines, aliquid præclari in Ecclesia præstitisse, hoc maxime confirmant ea quæ pro liberando Henrici VII peremptore Bernardo Dominicano, a figmento, ut ipse ait, ei imposito, copiose produxit.

« Ut autem appareat, quam affectuose, et sollicite de ordine nostro tractet Bzovius, R. P. Veglen., *Apol.* in ipsum, sequentia notat, ex quibus, velut ex ungue leonem, genium ejus agnoscas.

« Primam mentionem de sancti Francisci assoclis ad an. 1213, n. 12, factam ait per os diaboli ad interrogationem sancti Dominici; an. 1215, n. 16, Franciscum undecim sociis stipatum describit; an. 1217, n. 9, asserit Deum consolatione affecisse eum ob suorum fratrum inobedientiam; an. 1218, describit ingressum Bernardi Quintavallis primi socii sancti Francisci atque primi omnium Minorum in ordine : mox, accessum secundi, Petri Catanei, tum tertii, quem vocat B. Moricum.

« In quibus notandum primo describi sanctum Franciscum an. 1215, n. 16, cum undecim sociis, quibus comitantibus ab Innocentio III, an. 1216, petiit instituti confirmationem; tamen an. 1218, eum nullum socium habuisse, sed tunc acquisisse primum, secundum, tertium : quærendum ergo, si an. 1218, acquirit primum socium, quinam erunt illi undecim an. 1215 habiti, et an sint priores primo socio sancti Patris, necne. Falsum esse B. Moricum fuisse tertium socium sancti Francisci; neque enim inter duodecim socios locum habuit; tertius fuit Fr. Ægidius ex Bonaventura c. 3 *Vitæ S. Francisci*, et Bartholomæo Pisano, in *Conformit.*, car. 46, de quo *Chron. ord.*, et lib. *Firm. tri. ord.* Tertio, narrat desolationem sancti Francisci ob inobedientiam fratrum, et hoc, si ipsi credimus, antequam haberet fratres. Item reprobationem plurium Minoritarum a diabolo prædictam. Item petulantiam et inobedientiam fratrum; et hoc ante an. 1218, quo anno, secundum Bzovium, tantum habuit sanctus Franciscus tres, sed bonos fratres. Hæc Veglensis, ad an. 1331, n. 11, ait Joannem XXII secutum Fratres Minores in errore de visione beata usque ad diem judicii differenda; et Prædicatores fuisse primos impugnatores illius, et hoc, nullo teste. Quod quam falsum sit, manifeste patet ex scriptis Ockam, II part. *Dialog.*, tract. 1, ubi late impugnat hunc errorem respondens omnibus adductis a Joanne XXII; alii Minores, maxime quotquot erant aversi a Joanne XXII, in hunc errorem acriter sunt invecti. Nemo præter Bzovium eos illius erroris inventores fecit. Herwartus in *Syllabo errorum Bzovii in Bavaria* ad an. 1253, ostendit fratrem Bertholdum virum miraculis clarum, apud Ottonem Bavariæ ducem magnæ auctoritatis, falso suis Dominicanis ascripsisse, cum tamen Franciscanus esset; quod etiam testantur *Annales Bajorum*, lib. VII. Idem, ad an. 1326, coarguit Bzovium, quod in injuriam Ockam, et aliorum Fratrum Minorum, Æmilium falsificat. Ostendit etiam mala fide eum imputasse Fratribus Minoribus in communi, quod minus recte fiebat a paucis eorum, tempore turbarum quæ excitatæ sunt inter Joannem XXII, et Ludovicum X, plura hujusmodi afferre brevitas non sinit. Hæc pauca ex multis clare ostendunt, quo affectu Bzovii calamus in minores ducatur, quamque male mereatur stipendium, quod ipsi ab eis deberi contendit Bzovista; debemus tamen ei multum, quia tenemur benefacere his qui

oderunt nos, et orare pro persequentibus, et calumniantibus nos, regula ex Evangelio id nos docente (*Matth.* v, 44), et Bzovio pro persecutore se gerente.

« Adducit censuram P. Joannis de Carthagena ord. Minorum, qua approbat ut dignissimam *Historiam* Bzovii, licet in ea legerit, quæ de Scoto scribit. Respondeo ipsum non legisse singulas operis Bzoviani partes, nisi sumas pro generibus singularum : si enim legisset quæ in suum ordinem durius scripsit Bzovius, incredibile est quod ipsius historiam approbaret. Habebat P. Carthagena opera gravissima elaboranda, nec vacabat omnia Bzovii opera perlegere sine gravi temporis jactura. Legebat forte in eis hinc inde aliqua dormitabundus post refectiones, quando somnus obruit et a gravioribus studiis vacatur. Præterea non erat, quod Bzovii fidem suspectam haberet. Si autem attente cuncta perlustravit, procul dubio censuram non dedit, nisi accepto prius promisso de Bzovii excessibus corrigendis, cui statum non est. Ad hoc adducor, quia si vidisset vir ille doctissimus, excessus Bzovii in Scotum et ordinem universum; non poterat sine gravi imprudentiæ nota, tali censura data, non timere justam ordinis, et fratrum indignationem; quam ut evitaret, attentis Bzovii excessibus, illam minime concessisset; vel, ut dixi, Bzoviano promisso est deceptus.

« Dices : P. Carthagena absolute ait se legisse opus Bzovii; ergo totum, et attente legit. Respondeo : Loquitur more censorum, quorum magna pars fidunt auctoribus, dicuntque se legisse, nempe per alios; sic principes, et reges suis litteris dicunt se hæc vel illa examinasse, discussisse, partes audivisse, etc., quæ omnia per ministros faciunt. Si hæc non placet, accipe secundam solutionem, de promisso non adimpleto.

« Possem tertio respondere si tua glossandi libertate uti liceret, ipsum absolute opus legisse, esto unam tantum particulam legerit. Vindex Scoti arguit falsitatis Bzovium, quod dixerit relatis operibus Scoti, aliquem infamia carmina eis præmisisse, cum tamen uni solum fragmento præmissa fuerint : Et tu respondes, p. 35 : *Bzovium locutum per synecdochen, ut dici solet, membrum unum dolet, cætera membra dolent.* Hoc modo possem ego dicere Carthagenam locutum per synecdochen; et sic per totum opus, intellexit tantum partem, quam legit. Vel dici potest totum opus legisse, quia forte totum mente tacitus intendit legere; quia ut ipse supra dixisti, *subscripsisse dici potest, qui vel mente tacitus subscripsit.* Sed hujusmodi glossis tuis, quæ doctum quemlibet vel primo statim aspectu offendunt, uti nolo.

« Postquam rejecta sunt, quæ in Scotum ejusque vindicem invidia ore minus modesto exspuit, si brevitas pateretur, optarem hic subjungi posset pro laudibus Scoti, ejusque virtutibus publicandis, panegyricum æternæ memoriæ ac famæ ejus, ab eruditissimo domino Nicolao Vernuleo sac. theologiæ licentiato, in celeberrima academia Lovaniensi, publico eloquentiæ professore, viro et pietate, et litteris ornatissimo, dictum; cum id fieri nequeat, adjungo ex eo in laudem Scoti flosculos aliquos, in quibus colligendis, inopem me copia fecit. Quæcunque enim scribit Vernuleus, vernantes rosæ sunt, flores sunt, dulciora super mel et favum : ut quid in eis magis admirere, pietatem, an facundiam, non facile queas judicare. Scoti humilitatem, modestiam, obedientiam, contemplativi et extatici spiritus gratiam, eloquentia mirabili describit, pauca ex eo hic placuit subjicere in confirmationem sanctitatis, et angelicæ puritatis Joannis Scoti, pag. 25, sic loquitur : *An non*, inquit, *vice quadam, ea nocte, quæ natalis Christo fuit, cum divinum illud admirandæ Incarnationis mysterium attonita mente contemplaretur, benignissimus illi Jesus apparuit, ejus brachiis dulcissimum onus incubuit, in ejus collum iterum atque iterum repetitis amplexibus insiluit, ejus animum suavissimis vocibus solatus est, et recreavit?* Antea, p. 10 : *Tuus est, o Hibernia, Scotus, quem tibi urbs tua celeberrima Dun, tanquam æternæ gloriæ pignus quoddam et ingeniorum omnium miraculum, genuit.*

« Pag. 26 : *Audeo dicere, et vere dicam, non poterat non esse sapientissimus Scotus, qui id primum contenderat, ut esset sanctissimus.*

« Et pag. 29 : *Quis, inquam, illo doctior fuit aut esse potuit? nullum scientiarum genus, in quo non fuit versatissimus, nulla sapientiæ pars quam non accuratissime cognovit.*

« Pag. 32 : *At vere non philosophorum ille tantum princeps exstitit, verum etiam theologorum phœnix.* Et pag. 33 : *Invideant et etiam invidia sua rumpantur, qui volunt; fuit Scotus sapientiæ magister, theologicæ subtilitatis doctor, reconditorum arcanorum perscrutator, summarum ubique difficultatum prudentissimus enodator.*

« Pag. 35 : *Testor hic te, et te appello, o cœli, ac terræ Regina (nam hunc animum tuo auxilio, et hanc doctrinam tuo Scoto procurasti) an non Immaculatæ Conceptionis tuæ honorem in terris per Scotum ipsa defendisti? an non ejus gravissimos pro te conflictus semper probavisti? an non pro te pugnaturo vires et animum semper addidisti?*

« Pag. 37 : *Quanquam ut non tam meo, quam doctissimorum hominum ore Scotus laudetur, prodeant in medium ac loquantur : ac in primis universalis illa mundi historia, nunquid Scotum velut alterum Apollinem, et præ cæteris theologis, subtilissima opera edidisse testatur? Loquatur Sabellicus, nunquid neminem Scoto subtilius divinas tractasse litteras affirmat? Loquatur sanctus Antonius, nunquid subtilia scripsisse eum, et jure meritissimo subtilis Doctoris nomen reportasse, scribit? Loquatur Sixtus Senensis, nunquid virum admirandæ eruditionis subtilitate præditum appellat? Edat hic vocem Trithemius, et Scotum in divinis Scripturis studiosum et eruditum, inque Aristotelis philosophia doctissimum; adeoque profundum, ut ejus a*

paucis intelligi penetrarique scripta possint proclamabit. Audiatur summum illud purpuratorum Patrum decus Bellarminus, et Scotum acutissimo ingenio præditum appellabit. Prodeat Hector Boetius, et Scotum tantæ eruditionis theologum exstitisse testabitur, ut ejus ingenio sæculum illud censeri possit indignum. Adsit Antonius Possevinus, fatebitur profecto in Aristotelis philosophia ita Scotum præstitisse, ut cæteris omnibus disputando palmam præriperet; ita sanam ejus omnem doctrinam fuisse, ut hanc usque ætatem per annos amplius trecentos, ejus sine ullo erroris nævo libri permanserint inviolati. Evocetur Guillelmus Worillon : « Non, inquit, quemquam in terris puto tuas, o Scote, laudes dignis celebrare sermonibus posse; quem mater Universitatum, Parisiensis, sua in flore tot inter doctorum turmas, « subtilis » nomine insignivit et cui Coloniam adventanti universus obviam clerus processit. Tua dicta communem transcendunt facultatem, tu inquisitor maximus veritatis, tu redargutor falsitatis, tu veri arca, tu legum summa, tu rerum comperta sanctio. »

« *Alios innumeros nihil attinet citare, qui omnes uno ore proclamabunt illustratam a Scoto subtiliter philosophiam esse, et theologiam feliciter auctam. Dicent etiam et testatum toti orbi esse volunt, eruditionis humanæ non miraculum tantum, sed terminum etiam, Scotum exstitisse. O quot, o quanti, o quam admirandi ab hoc magistro discipuli prodierunt !* etc.

« Quibus eloquentissimi viri aureis dictis addantur sequentia aliorum scriptorum in Scotum elogia. Volateranus (*Anthropol.*, lib. XXI) Universitatem Parisiorum *a Scoto fuisse magnopere illustratam* affirmat. Joan. Major (4, dist. 38, quæst. 10) *humillimum, apostolicum, pauperrimum, summo tamen pontificatu dignum* prædicat. Bergomius (*Supplement.*, l. XIII) *theologorum subtilissimum, et alterum Apollinem* appellat. Episcopus Rossensis (lib. VII *Hist. Scot.*) *nihil tam difficile, quod Scoti ingenium penitus inspicere, et clare aperire non potuerit,* testatur. P. Jac. Granard, Soc. Jesu (tract. *De Immac. Concept.*, disp. 3, c. 14) *primum inter scholasticos doctorem, propugnatorem, et propagatorem Immaculatæ Conceptionis* vocat. D. Petrus Besseus doctor Sorbon. et regius orator, *Serm. fer.* 3 *Hebd. sanctæ : Joannes Scotus Doctor subtilis nuncupatus, celebris hujus Sorbonæ surculus et propago, Franciscanorum columen, orbis denique honor et gloria.*

« Pater Salazar, Soc. Jesu (*De Immaculat. Concept.*, c. 13 et 42) *omnibus theologis Immaculatæ Conceptionis auctorem, maximumque vindicem exstitisse, et Parisienses in hanc sententiam traxisse* asseverat. P. Joan. Pined., Soc. Jesu (*Advert. ad privil. reg. Arag.*) *ingenio acutissimum, Virgini devotissimum, ejusque miraculosum defensorem* proclamat. P. Ojeda, Soc. Jesu, auctorem decreti Parisiensis pro Conceptione, ait (*Informat. pro defens. Immac. Concept.*) *esse magnum Scotum, quem gloriam Seraphicæ religionis*, appellat. Bernard. Busti (*Offic. Concept.* lect. 4 diei) *ab ipso Christo Parisios ad Mariæ propugnationem, destinatum* ait. Rioche (lib. IV, c. 84) *in omni scientia profunde peritum*, dicit. Pitzeus (*De script. Angl.*) *non tam hominem acie mentis stupendum, quam inter philosophos quemdam deum*, nuncupat. Episcopus Senogal. (lib. III *Hist. seraph.*) *in nullo unquam, vel tantillo errore reprehensum*, asserit. Scaliger (*Exerc.* 324) *limam veritatis* nominat. Cardanus (lib. XVI *De subtilit.*) quis subtilior, *an Aristoteles, an Euclides, vel Scotus*, dubitat. Card. Sernanus (*Epist. ante Ant. And.*) *Scotum inter theologos, solem inter astra, qui coævos, priores, et posteriores subtilitate superavit*, pronuntiat.

« Ant. Andreas (*Metaph.*, quæst. 12 fin.) *totum mundum sancta profundaque doctrina replevisse*, tradit. Bargius (*in* I *Sent.*) *sanctæ, profundæ, et infallibilis doctrinæ*, doctorem nuncupat. Joan. Ragus., Dominicanus (apud Canis., *Lect. antiq.*, t. III, p. 2) *præ altitudine doctrinæ antonomastice Doctorem subtilem recte vocari*, docet. Jacobus Breullus (*Antiq. Paris.*, p. 704) *æternæ memoriæ ob eruditionem hæreticorum impietati retundendæ, tam opportunam*, agnoscit. And. Thevet (*De vir. illust.*, lib. III) *uter plus auctorisatus, Thomas an Scotus*, indecisum fatetur, et ingeniosum quemque communiter, *Scotum vocari*, ait. Sebast. Veron. præpos. Friburg. (*Chron.*, ad an. 1296) *philosophorum, et theologorum omnium acutissimum*, nominat. Herwartus (*Syllab. error. Bzovii in Germania*, ad an. 1294) *nulli philosophorum, aut theologorum, subtilitate vel pietate secundum; primum Immaculatæ Conceptionis in gymnasiis propugnatorem, et academiæ Coloniensis inceptorem*, constituit. Greg. de Pomo Aureo (*Epist. ad illust. card de Monte Elpano*) : *Scoti ingenium* (inquit) *sine exemplo maximum, et ingeniorum fontem appello, in quo id præcipuum, quod nec ante illum, quem imitaretur, nec post illum, qui eum imitari posset, invenit.* Ockam nominalium magister, et Scoti summus impugnator (1, dist. 2, quæst. 7), *alios omnes in subtilitate judicii excelluisse*, scribit. Picus Mirand., postquam dixisset in unaquaque familia aliquid esse insigne, non commune cum cæteris, descendit ad præclarorum doctorum insignia, quorum omnium primum constituit Scotum : *Ut a nostris* (inquit) *ad quos postremo philosophia pervenit, nunc exordiar, est in Joanne Scoto vegetum atque discussum; in Thoma solidum et æquale*, et postea ponit, Mayronium, Albertum, Henricum. Ubi etiam adducit (*Apol. pro quæst.* 1) quosdam art. Parisienses, contra certas opiniones D. Thomæ, refertque quasdam contradictiones, vel retractationes ejusdem. Andreas de Vega (*De justificat.*, quæst. 12) *ingenium felicissimum, et doctrinam catholicam, singularem, et præcellentem* judicat. Gillius Lusitanus (lib. I *Theol.*, *epist. ad lectorem*) eum acutissimum vocat, et in ordine cæteris doctoribus præponit.

« P. Leonardus Lessius pietate et doctrina

præclarus : *Nemo est* (inquit in *Censura Oper. Scoti*, apud Kerberg. Antuerp.), *qui nesciat Scotum esse cotem ingeniorum et limam subtilioris theologiæ ac philosophiæ, quæ semper in scholis et eruditis disputationibus maxime triumphare consuevit.* Stephanus Fermon professor Parisiensis in Præfat. *Metaph.*, impress. an. 1520 : *Beatissimum puto Joannem Duns Scotum omnium consensu subtilissimum*, etc., *cujus viri quo disciplina est acutioreo* (*tanta est ingenii dexteritas*), *fecundior, commodior, magis succulenta.* Jodocus Hond. in *Atl. Merca.*, p. 58 : *Quantum ad scholasticas de rebus sacris disputationes, nullus Scoto acutior, exactior, perfectior invenitur.* P. Bernard. de Soria, in *Report. impr. Paris.* anno 1517, apud Graimon, sic de Scoto canebat :

Scotus adest fidei lampas, Christique Sibylla,
Interpresque Dei, castrum insuperabile veri,
Scriba Jovis, mundique oculus, conviva Tonantis.
Non illum secreta Jovis, non alta deorum
Consilia, extremique poli, non signifer orbis,
Non natura parens, non angulus ullus Olympi,
Non lex ulla Dei, non pagina sacra, nec ullæ
Cœlorum ambages latuere; sed omnia rimans
Ingenii claro penetravit acumine cuncta.

« Eximius D. Dominus Andreas du Val urbis Parisiensis lumen et Universitatis columen, celeberrimus doctor ac professor regius in tract. quem nunc in schola Sorbonica dictat *De Immaculata Conceptione* ; *Scotus*, inquit, *hujus Immaculatæ Conceptionis acerrimus fuit vindex et propugnator, tantamque huic sententiæ fidem comparavit quantam nullus alius.* Ibique refert eumdem a sacra facultate accersitum *ut coram doctoribus suæ sententiæ rationem redderet :* ubi ducentis argumentis contra Immaculatam Conceptionem adductis *tanta sententiarum ubertate satisfecit ut omnes in suam sententiam traxerit et per totam Academiam victor proclamatus fuerit, et theologiæ Facultas edixerit ne opposita doceretur, et post aliquot annos mandaverit, ne ullus lauream doctoralem capesseret nisi prius jurejurando se Immaculatam Conceptionem pro viribus propugnaturum promitteret : quod et nunc inviolabiliter observatur.* Et citat Pelbartum, lib. II *Stellarii*, p. I, art 3; idem habent etiam P. Joan. de Pineda, P. Ojedo, citati cap. 5 *Vitæ Scoti*, et Bernard. Busti in Officio Conceptionis, per Sixtum IV approbato; Manganellus et Joannes ab Incarn., statim referendi.

« Thomas Bosius Scoto ut principali auctori tribuit institutionem aut potius restitutionem festi Conceptionis Immaculatæ. Idem habet Manganellus in *Vita Scoti* ante expos. *in Cant.* qui etiam testatur per plateas et parietes conscribi de Scoto et publica voce proclamari encomia hæc : *Scotus devotus Virginis, et defensor Immaculatæ Conceptionis.* Nec incassum operam hanc navavit Scotus et vitam in obsequio beatissimæ Virginis impendit, quæ servum hunc suum in terris illustravit tanto honore, ut caput suum sacratissimum supra choros angelorum exaltatum, Scoto in terris inclinare dignaretur, cum ante ejus imaginem Parisiis flexis genibus et fusis precibus sese disputationi accingeret pro Virginis puritate, ut testantur cum episcopo Osmensi, P. Pineda, Joanne Bapt. Lozana, et Gregor. Roiz, cit. cap. 3 *Vitæ Scoti;* Christophorus Morenus *De puritat. Virginis*, cap. 4; Don Pedro de Quintanadveñas nobilis Hispanus eques aur., in suo libro *Suppl. ad illustriss. princ. de Nivers. pro ord. Milit. Immacul. Concept.:* Ludovicus de Manganellis, cit. In cœlis etiam coronatum diademate beatorum, et aureola doctorum insignitum, singulari benevolentia amplexatur eumdem suum defensorem B. Virgo, ut in sua *Apocalypsi* testatur B. Amadeus, cui hæc angelus revelavit. Hanc autem beatitatis coronam Scoto jam in terris degenti pollicitus fuit humilium et pauperum dives præmiator Christus Dominus, cum in forma pueri Scoto Incarnationis arcanum mysterium contemplanti apparuerit, ut habent Morenus et Manganellus cit. cum Joanne ab Incarnatione, in *Vita Scoti*, ante suum I *Sent.*, et Anton. Cucarus, episc. Acernens., in *Lucidario Virg.*, p. II.

« P. Ludovicus de Manganellis Neapol. et theol. professor, in *Vita Scoti* præfixa discursibus *in Cant.* inter alia multa et egregia encomia Scoti ait : *Cum speculatione sanctitas atque beatitudo manifesta conjuncta erat, non quod canonizatus fuerit, sed in quantum nobis suæ sanctitatis homines, et angeli, et opera ejus testimonium perhibere videntur. Non desunt homines plurimi qui eum sanctum vocent*, etc. *Angelus etiam sic testatus est nobis in* Apocalypsi *B. Amadei fratris ejusdem ordinis, quando erudiens ipsum Amadeum de sacramento altaris, monuit ut in ejus difficultatibus cum Scoti doctrina consuleret, dicens : « Sentias de ipso secundum modum quem scripsit unus doctor ordinis tui qui est plenus sanctitate, quia primus* (332) *gladium suum exemit pro Conceptione Immaculatæ Virginis matris ac reginæ nostræ; et ostendebat angelus Joannem Scotum, »* etc. *In ipsa etiam* Apocalypsi *de ejusdem etiam sacramenti difficultatibus loquens idem angelus ostendit Scotum, cum diademate beatorum in capite, et aureola doctorum. Ibi etiam idem angelus loquens de Scoto dicit : « Amicus noster, quem Regina nostra multum diligit, quia eam publice defensavit. »*

« Hæc ille. Beatus autem Amadeus quem hic citat, fuit filius comitis Portalegranensis, Sixto IV a confessionibus, portentum sanctitatis et austeritatis vitæ, ut videre est apud Rodulphum lib. II et III *Hist. seraph.* et Marcum Ulissiponensem in *Chron. Minor.*, scripsit *Apocalypsin* ingens volumen suarum revelationum, quod servatur in celeberrima bibliotheca regis Hispaniæ apud Sanctum Laurentium del Escurial.

« Sed quid istis immoror? Si omnia Scoti elogia scribere vellem, integrum libellum edere

(332) « Primus scilicet in restaurando principium et defendendo piam et antiquam opinionem. »

necesse esset. Ex adductis clarissimorum scriptorum testimoniis liquido apparet, quam juste vindex Scoti coarguerit Bzovium, quod prætermissis omnibus auctoribus de Scoto præclara loquentibus, quos ubique obvios habere potuit, unicum Jovium suspectæ fidei scriptorem, in eum debacchantem, secutus fuerit. Ut finiam loco conclusionis subjungo ex eloquentissimo Vernulæo a quo exordium sumpsi, pag. 45 : *Quid convicia et calumnias tractant? sua ipsi falsitate jacent. Quanquam ne arenam rursus meditemur, ubi victoriæ certitudo jam triumphum adornavit; jacet etsi frendet invidia. Ceciderunt calumniæ, rejecta sunt ingeniosa et invidiosa commenta, et jam ex operosis operibus, ex portentosis voluminibus, et ingloriis illis libris, quidquid in Scotum invidia excogitavit, quidquid calumnia evomuit, quidquid armatus livore calamus consignavit, delendum est, exterminandum, et æternæ oblivioni tradendum est. Ita veritas ipsa comprobavit, voluit, præcepit. Adeo jam orbis universus tibi, Scote, libera voce, et manu applaudit, tibi, inquam, invidiæ victori, sapientiæ regi, theologiæ principi tropæum æternæ memoriæ, et immortalis famæ libenter erigit.* Si tot clarissimorum virorum encomia non compescent prurientes in calumnias calamos, plura non desunt, quibus adversarius Scoti persuaderi poterit, plus forte prodesse livorem suum, quam aliis a se nocere. »

Examen capitis 12, tractans ea quæ concernunt Raymundum Lullum.

« Vindex Scoti coarguit Bzovium quod minus pie Raymundum Lullum, quem ut sanctum martyrem a Balearibus populis, Majoricæ et Minoricæ incolis, coli non ignoravit, *perditæ memoriæ hominem* appellaverit. Esto in aliquibus forte humana fragilitate erraverit; cum sanguinem pro Christo effuderit, pie censendum est labem illam diluisse. Sic Augustinus, epist. 48, longe ante finem, affirmat sanctum Cyprianum erroris, de rebaptizandis iis qui ab hæreticis baptizantur, nævum ubere charitatis cooperuisse: *Et si quid in eo erat purgandum, falce passionis purgasse.*

« Bzovista hic se exercet in Lullum : et in primis reprehendit quod intulit vindex Scoti, secundum Bzovii computum, Lullum fuisse centum annorum quando ivit ad Saracenos prædicatum fidem.

« Non est mihi animus hic multum inhærere. In urbe intelligo esse, Lullianæ causæ procuratores, qui tuas injurias repellent; neque est quod eos præveniam, breviter tamen paucula dicam. Jactas quod inconcusse probaveris Lullum fuisse centum annorum, et amplius, quando ad prædicandam fidem se contulit ad Saracenos : sed nihil probasti, præter improbam acerbitatem qua ais interpretem, neque arithmeticam callere, neque historiæ intelligendæ, vel conciliandæ studuisse; quod statim videbis tibi verius quadrare. Affers quidem qui cum Bzovio dicunt Lullum vixisse anno 1311. Item qui dicunt errores sub nomine ipsius damnatos anno 1260. Sed non probas cum Bzovio fuisse 40 annorum, et amplius, antequam Parisiis grammaticam addiscere incepisset. Ex hoc enim Bzovii asserto, conjuncto cum illo, quo asserit Lullum vixisse anno 1311, intulit interpres centum fuisse annorum, cum ad Saracenos penetrasset, quod videtur parum credibile. Subtrahe ad mentem Bzovii ex annis mille ducentis sexaginta, 40 vel amplius annos, quos habuit Lullus antequam inciperet grammaticæ studere; item tempori studiis impensa antequam erroneos libros edere posset : tempora etiam transacta antequam errores detegerentur, examinarentur, ad Pontificem deferrentur, et ab ipso mature discussi condemnarentur anno præfato 1260; et reperies juxta Bzovii computum, natum Lullum circa annum 1200, atque adeo fuisse annorum centum duodecim, vel eo amplius, quando ad Saracenos perrexit prædicaturus fidem : quod merito absurdum judicavit interpres. Tu vero probas quia ait qui dicunt eum scripsisse anno 1260 et etiam ann. 1311, ex quo non magis infertur fuisse centum, quam mille annorum, quando ad Saracenos profectus est.

« At probas ex Zuyngero in suo *Theatro* qui ait eum *multa opuscula scripsisse an. 1333 et, 80 post annis, Epistolam ad Robertum Anglorum regem.* Arguis interpretem quod non studuerit intelligendæ historiæ: ego rectius te arguo quod non studueris examinandæ historiæ. Si ita Zuyngerus habeat, qui ei credet, levis est corde. Jungendo hoc cum dictis Bzovii, scripsisset Lullus, dum esset ducentorum tredecim annorum. Tu magnus historiæ judex, non judicas hoc esse commentum, quia tuo intento deservire judicas. Nullus fuit rex Angliæ nomine Robertus, cui Lullus coævus esse posset, nec neque ullum reperio inter reges Angliæ hujus nominis; de quo videri possunt, Harpsfeldius, Walsingam, Hoveden, Nubricensis, Cambdenus Locum Zuyngeri non citas; forte ne examinetur.

« Asseruit interpres ex Gonzaga, P. Daza, P. Lope Paes, et constitutionibus Tertiariorum, contra Bzovium, Lullum fuisse tertii ordinis Sancti Francisci, non merum laicum. Contra hoc arguit Bzovista, quia vocatur a nonnullis eremita, et Eymericus vocat eum mercatorem. Respondeo. Lullistæ, ut scis, vocant Eymericum, falsificatorem. Eremitam fuisse compatitur cum statu tertii ordinis, qui similis est eremitico; et ideo per bullam Pauli V (habetur in privilegiis FF. de Pœnitentia, editis Lugduni anno 1611 in fine) datam anno 1613 : Nemo in Francia potest habitu eremitico indui, vel uti, sine prælatorum tertii ordinis licentia.

« Sed interpres non asseruit Lullum simpliciter, et absolute religiosum esse, cum constat personam fuisse ecclesiasticam, non laicam. Ita de tertiariis Sancti Francisci, licet tria vota non emiserint, tenet Joannes Capistranus, tract. *De examin.*; Petrus de Waldis, *De canonica episcoporum*, citans Baldum et Angelum; Aufrerius *De potest. sæcul.*, reg. 2, n. 29; Sylv. expresse, v. *Ecclesia*, I, in

fine, id ait de tertiariis Sancti Francisci, et Sancti Dominici etiam conjugatis. Late Rodriguez, quæst 65, art. 5. Eremitas etiam esse personas ecclesiasticas, tenet Sylv. et Aufrerius, citat.; Rodriguez q. 63, et alii. Lege tu Ovidii *Metamorph.* et Virgilii lib. *Æneidos*, et ex his docebis nos quid circa hoc habeant sacri canones. Ægre fers quod tertii ord. S. Francisci religiosi dicantur qui vota essentialia non emittunt, vel regulam approbatam, quæ religiosos simpliciter facit, non profitentur : *Et hi quoque* (inquis) *annalibus vestris inserantur*. Cave ne videaris ex invidia loqui. S. Franciscus ordinem illum instituit, Ecclesia approbavit, quare ergo ejus professores in *Annalibus Franciscanorum* non insererentur? Nonne in *Annalibus Prædicatorum* mentio fit de tertiariis Dominicanis? qui dicunt sanctam Catharinam Senensem nullam regulam omissis essentialibus votis professam, nonne tuo argumento, vestris annalibus, vestroque Ordini, eam eriperent? an id æquo animo patereris? sed audi quid modo circa hoc occurrat.

« S. Antoninus, III part. tit. 23, cap. 14, § 2, referens quomodo S. Catharina Senensis intravit collegium sororum tertiarii ordinis S. Dominici, subjungit talem vivendi modum, a sancto Dominico in partibus Tolosanis institutum ; ejus personæ gladio expugnabant hæreticos, quos sanctus patriarcha verbo expugnare non poterat. Expugnatis autem hæreticis, *remanserunt* (inquit) *in illo modo partim religioso, cum uxoribus suis* (nota), *quæ mortuis viris continenter degebant, et aliæ utriusque sexus virgines, et viduæ. illis adhæserunt, vocati fratres, seu sorores de pænitentia B. Dominici, quorum regulam approbavit Innocentius VI.* Hunc pium vivendi modum dicunt (et videtur colligi expresse ex sancto Antonino) professam sanctam Catharinam Senensis, qui simpliciter non facit religiosos. Neque apparet tertiarias S. Dominici factas vere religiosas, usque ad bullam Julii II, directam ad cardinalem Cajetanum anno 1509, qua ei conceditur, ut tertiariæ hujusmodi collegialiter viventes, in manus ipsius, vel deputatorum ab ipso, emittere possint tria vota : sed Patres Dominicani adhuc dubitabant an essent vere religiosæ, et ideo supplicarunt, pro remedio, Paulo III, a quo obtinuerunt per bullam an. 1542 datam, suas tertiarias, præmisso probationis anno, emittentes tria vota fieri vere religiosas, et ad matrimonia inhabiles. Allegabant Sixtum IV similem concessionem fecisse pro tertiariis S. Francisci, ann. 1480; de quibus vide doctissimum Rodriguez tom. III, quæst. 72, art. 2, ubi ponit horum Pontificum concessiones, quarum defectu ait tertiarias Augustinianorum et Carmelitarum nullo modo esse vere religiosas.

« Si hæc ita sunt, quæso, Bzovista, ne ægre feras nobis ascribi nostrisque annalibus inseri qui tertiariam regulam S. Francisci professi sunt (quorum multos in album sanctorum relatos nosti), esto in rigore vere religiosi non fuerint, et ad matrimonium inhabiles, vel sanctam Catharinam Senensem, omnesque alias tertiarias S. Dominici usque ad Paulum III, tuo ordini eripe, tuisque annalibus expunge.

« Spatiaris longe lateque percurrens errores Raymundi Lulli, et multos contra ipsum congerens auctores, sed suspectos fere omnes, quia Eimeryci confratres. Jam dixi alios argumentum hoc latius tractaturos, quibus ego id relinquo. Sufficientem tamen modo reddo responsionem per modum provisionis. Nullum adducis auctorem, nisi tuo Eimeryco (qui Lullum bulla falsa damnasse convictus videtur) recentiorem, ex quo mediate vel immediate omnia contra Lullum desumpta sunt. Eimeryco autem de falsitate damnato, corruunt testimonia ipsum sequentium.

« Adduxit interpres in favorem Lulli P. Vasquez, part. I, dist. 133, c. 4, ubi multa habet pro defensione doctrinæ Lullianæ, et condemnatione Eimeryci, quod per falsam bullam agit in ipsum, quæ ob brevitatem omitto.

« Pater Antonius, Daza magnus antiquitatum scrutator, nunc in curia Romana dignissimus commissarius ordinis Minorum part. IV, *Chronic. Minorum*, ad longum ponit processum, cum omnibus circumstantiis, quo definitive damnatus est Eimerycus, per Rever. dominum Bernardum, episcopum Castelli, ex commissione cardinalis Alamani, in regno Aragoniæ legati, quod bullam illam, qua Lullum damnavit, confinxerat. Item adducit Bellarminum testantem quod viderit librum secundo editum de præfata sententià, aliaque multa continentem pro defensione Lulli; et Ecclesiam, nihil adhuc in hac causa egisse, sed tam dictum librum, quam Eimeryci directorium, ubi agitur contra Lullum, libere adhuc legi. Adducit etiam Patrem Pinedam Societàtis Jesu dicentem magnam esse spem obtinendi in favorem Lulli, supremi judicis Vicarii Christi, sententiam.

« In libro Statutorum tertiarii ordinis Sancti Francisci Italice edito a R. P. Antonio a Sillis qui postea fuit tertiarii ordinis generalis, Romæ impresso, habetur Raymundus Lullus inter beatos tertiarii ordinis; et ibi ponitur ejus effigies; et P. Loppes Paes eum ponit inter viros illustres tertiarii ordinis. P. Hugo Carbonellus prædicator generalis, epistola præmissa arti memoriæ artificialis Lulli : *B. Raymundus Lullus*, inquit, *ex tertiario ordine S. Francisci, quæ gratis a Deo susceperat, gratis posteris reliquit.* Mox : *Ejus opera quidam spreverunt, quidam e medio penitus deturbare conati sunt, quorum malignos et temerarios ausus*, etc. Adjunxit insuper suspectum fuisse Bzovii calamum in Lullum propter duo : unum, quod Lullus Franciscanus, Eimerycus ejus adversarius, Dominicanus : quodque hic damnaretur si ille non denigraretur; alterum, quod librum lepidissimum pro Immaculata Conceptione scripserit Lullus.

« Ad hæc fere nihil Bzovista respondet; sed ad sententiam in Eimerycum latam :

Verum enimvero, inquit, *non licuit Bernardo, nec legato ipsi, privata sua auctoritate, Eimerycum de falsitate damnare; sed res tanti momenti ad Pontificium tribunal agitanda erat.* Quis sanæ mentis non præsumat, potius te temere judicare, quam legatum apostolicum, præfatum reverendissimum episcopum, cæterosque magni nominis viros, qui astiterunt (processus enim habitus est cum maxima solemnitate, convenientibus Aragoniæ proceribus), sine sufficienti auctoritate sententiam in Eimerycum protulisse? cur non appellavit Eimerycus, si non agnovit auctoritatem? eo non appellante, transivit sententia in rem judicatam, c. *Cum inter*, De sent. et re. judic.; et tamen Bzovius, et tua sinceritas, Lullum sic sententialiter liberatum, damnatum proclamatis, et perditæ memoriæ hominem, damnatæque doctrinæ reum facitis; neque semel mentionem hujus sententiæ, in ipsius favorem latæ, neque scriptorum qui eum propugnant, sponte vel leviter attingitis, ut lector, si rem alias ignorat, deceptus, nihil pro Lullo afferri posse arbitretur.

« Sed ut clarius constet quam parum curetis veritatem ubi affectus distrahit, et quam liberare adversariis imponatis, et vestris parcitis ubi id e re vestra futurum judicatis, pro justa Lulli defensione, subjungam sequentem corruptelam a Bzovio contra ipsum factam, qua viginti quatuor pestilentissimas hæreses Raymundi Neophyti Dominicani, in Raymundum nostrum sub æquivoca nominis usurpatione magis callida transfert. Quod vero Neophytus ille Dominicanus fuerit, patet ex Registro Gregorii II, anni primi, fol. 225, et probat Pegna part. II *Direct.*, com. 52, satis fuse. Bzovius tamen pro suo candore, ad ann. 1372, n. 14, non tantum institutum subticuit (quod etiam eodem candore ante fecit Eimerycus part. II *Direct.*, quæst. 27), sed etiam omnes errores sui confratris Raymundi Neophyti, ascribit nostro Raymundo, licet apud Eimerycum, ex quo eos desumpsit part II, quæst. 10, ascriptos suo Neophyto viderit; relatis enim erroribus, quos Eimerycus tribuit Lullo part. II *Direct.*, quæst. 9, et posita bulla condemnationis eorum subjungit :

« *Hæc Pontifex Gregorius post annos 4, de libris Lullianis sanciebat, cum hoc anno, omnibus inquisitoribus datis litteris*, p. 131, *ut illos alios jam examinatos damnatosque exurerent, præcepisset; necnon ipse eo ipso anno, Raymundi Neophyti* (tacet statum) *libros hæreticales reprobasset*, pag. 197, *in minori volumine an.* 2 Secretorum. Quasi furtive hujus sui Raymundi mentionem facit, eoque tantum fine, et subdola intentione, ut si urgeretur de impostura, posset dicere aliquo modo se intendisse loqui de neophyto, quod tamen manifeste falsum est, ut intuenti patet. Statim enim relatis erroribus Lulli, et eorum condemnatione, incipit, sic a linea : *Scripsit Raymundus librum* De invocatione dæmonum. Hunc tribuit ipse Lullo ad an. 1260, quem tamen Penna supra probat esse Raymundi Dominicani. Et ad marginem ponit majusculis : *Hæreses in opusculis Lulli contentæ*. Translatis sic in Lullum, sui confratris perniciosissimis hæresibus, subdit : *Præter istos articulos non deerant sectatores Lulli, qui alios quoque errores his temporibus assererent; et sunt infra scripti*. Et in margine majusculis : *Alii Lullistarum errores numerantur*. Et in indice nullam facit sui Raymundi mentionem, sed omnes errores in nostrum Raymundum jactat.

« Hoccine est agere historicum Ecclesiæ; falsitatem manifestam pro veritate obtrudere; infamem corruptelam pro historia scribere; annales Ecclesiæ, qui nihil nisi solidum et constans continere debent, hujusmodi imposturis, quasi lepræ cujusdam (ut de Cajetano Catharinus dixit) admistione fœdare? Columna veritatis abhorret falsitatem; et odit Deus omnes qui operantur iniquitatem, et perdet omnes qui loquuntur mendacium. (*Psal.* v, 7.) Remitto lectorem ad loca citata in Bzovio et Eimeryco, ut videat ad oculum infames imposturas, quibus visis, obstupescet, quod tam fœdæ corruptiones, annalibus titulo *Historiæ ecclesiasticæ* ornatis, inseri permittantur.

« *Cum Bzovio, et te ipso, quia utrumque graviter læsisti, visis hisce scholiis in amicitiam redi, palinodiam cane tot conviciorum, et tunc, si jubes, taceo.* In amicitiam redeat qui ejus leges violavit, et palinodiam canat, qui falsa scripsisse et convicia evomuisse convincitur; æquus lector visa hac tui refutatione, non Scoti justum vindicem, sed Bzovium injustum aggressorem, teque ejus asseclam, ad utrumque damnabit. Amicitiam cum Patribus Prædicatoribus illæsam servamus, quibus tuos Bzovianosque excessus minime imputamus; quod non dubitamus quin eis, sicut et omnibus bonis, displiceant : vobiscum etiam quam violastis, restaurare cupimus, si prius, ut justitia exigit, illata nobis damna resarcire curetis.

« *Ad lectorem.* — Dedi in initio hujus responsionis, benevole lector, rationem scriptionis meæ; dixi in ejus decursu pro magistri mei P. Cavelli, sed præcipue pro Joannis Duns Scoti, totius ordinis, cujus sum membrum, licet indignum, doctoris, justa defensione, quæ occurrerunt, jure naturæ, quo magistros revereri ac tueri tenemur, id suadente; si asperius adversarii excessus aliquando rejeci, et verbis minus politis, refutavi, rogo æqui consule, et imputa ei qui imperitum, et politioris litteraturæ ignarum, ad scribendum lacessivit; hac ratione sibi veniam deberi contendit Rufinus contra Hieronymum paulo post princ. : *Quia*, inquit, *non alios accusamus, sed nosmetipsos a maledictis purgare contendimus; et ideo studemus ut non tantum sermo, quantum veritas luceat. Eloquentiæ copia*, ut cum eodem loquar, *requiratur ab eo qui ad culpandum vel vituperandum cucurrit; qui vero objectas a se depellere maculas cupit, necessitate sibi responsionis imposita, non quam eleganter et ornate,*

sed quam vere respondeat, cogitabit. Rudioris styli, et incomptæ orationis reum ipse me pronuntio; an autem dictionis ruditati conjunxerim veritatem, et incompta oratione solidas adduxerim rationes, judicem te constituo. Non offendaris, quæso, hac nostra contentione; angeli Persarum et Judæorum contendisse leguntur (*Dan.* x, 13); Petrus et Paulus suas habuere lites (*Galat.* II, 11 seq.); Paulus et Barnabas dissensionibus non caruerunt (*Act.* xv, 39); Hieronymus et Augustinus contra se mutuo dimicarunt (S. Aug., epist. 19; S. Hieron., epist. 89, 93, 97); Chrysostomus et Epiphanius quæstionibus et dissidiis se exercuerunt (apud Surium, t. I, fol. 687). Alteram partem vel forte utramque litigationis nostræ, ignorantia subinde excusat, quamvis in multis adversariam inexcusabilem esse ostenderimus. Ego de me protestari possum si offendi, ex malitia minime offendisse, indignus ergo venia non sum, si peccavi. Tradidi quæ hic scripsi, viris intelligentibus, et Deum timentibus revidenda et examinanda, quos rogavi si quid offenderent contra Dei legem, vel animæ meæ salutem, inculpatæ tutelæ limites transiliendo, libere expungerent. Diffidebam enim in causa propria, meo judicio. A conviliis, ni fallor, abstinui, et injuriis; nisi talia vocentur, adversarii contumelias, convitia, falsitates, et corruptelas detexisse et refellisse. Necessitas nos tuendi imposita est invitis: rei sumus, non actores; defensores, non aggressores. Scotum a Bzovio defendit Pater Cavellus, ego ipsum, a Jansenio. Omni jure nobis favendum, donec altera pars suam probet intentionem; probabit autem ad Kalendas Græcas. Belli finem, pacem, cum adversario prædicatore, alias confratre dilecto, avide optamus; quia tamen *justitia et pax osculatæ sunt* (*Psal.* LXXXIV, 11), damna honoris injuste nostris illata, juste resarciri petimus. Si autem calamo iterum nos impetere velint, non transeant perfunctorie, neque dissimulent quæ pro nobis adduximus, sed singula refutent, si possunt, eamdem mensuram a nobis accepturi, quam et in hac responsione observare curavimus. Tu interim, benevole lector, utriusque partis rationes æqua lance pondera, et pro meritis causam juste judica. Vale in Christo Jesu. »

Refutatio additionum, quibus P. Nicolaus Jansenius suum libellum contra *Apologiam pro Scoto*, ejusque auctorem, auxit in secunda editione, qua eum ut Appendicem adjunxit tertio tomo *Annalium Bzovii*.

« Postquam præmissa jam ad prelum parassem, accepi notulas quibus Bzovista suum libellum auxit secunda editione, novo adjecto titulo Appendicis ad Bzovium, quibus breviter hac appendicula respondere operæ pretium duxi.

« Bzovius, cap. 1 : *Cunctanter*, inquit, *et trepide posuit* (Scotus) *sententiam de Immaculata Conceptione, ita ut nihil asserat.* Ostendi oppositum supra cap. 1, ubi demonstratum est mala fide te locum Scoti citasse vel potius corrupisse; quod si Medina oppositum de Scoto asseruit, ex verbis ejus supra adductis, errasse convincitur. Verum tamen ut clarius innotescat uter amborum divus Thomasne an Scotus fluctuaverit et trepidaverit in sententia de Immaculata Conceptione, audi testem illis sæculis viciniorem, Carolum Fernan. in suis Comment. super *Carm.* Gaguini de eadem Immaculata Conceptione, fol. 2 : *Thomas*, inquit ille, *Aquinas, quem et scientia et moribus mirum in modum excelluisse non negamus, eo tempore viguit quo Ecclesiis non paucis Virgineæ Conceptionis celebrandæ consuetudo probatissima fuit; quod cum virum doctum sanctumque minime lateret, eadem qua prisci viri quos supra memoravimus, dubitatione fluctuavit; adeo ut in variis locis, varia imo contraria sensisse negari non possit. Quique aliter atque nos dicimus, rem sese habere credunt, ejus viri scripta non satis studiose legisse videntur. Interim tamen non defuere qui clarissimam Virginem omni semper caruisse macula citra dubitationem omnem liberius asseverarent. Fuit in hac sententia Joannes Scotus, ejusque imitator Thomas de Argentina, aliique plures quorum recensere nomina nihil attinet.* Hæc Carolus, quem tibi nisi iterum hic lacesseres, non ostenderem; tria enim inter alia palato tuo injucunda et amarissima pocula tibi propinat, primum testatur, ut vides, D. Thomam in hac quæstione dubitabundum fluctuare ac contraria sibi docere; Scotum autem citra omnem dubitationem in sua sententia stabilem perseverare. Secundum, tuum Vincentium de Castronovo cum complicibus male tortum ibidem videbis, ipsum enim asserit Gaguinus indomitum et ferum hostem, dirum ostentum, e Stygio lacu genitum, vultu quidem ovem, introrsum autem sævam viperam, hæresis notissimum auctorem, ac propterea dignum quem cum suis libris dira fulgura feriant. Hæc repetit et approbat Carolus, addens Vincentium prædicatorculum petulantissimæ linguæ, garrulum fuisse et immanem belluam. Tertium, ibi videbis utra pars litigantium de Conceptionis mysterio constantius et ultra pertinacius procedere censenda sit? Quod testimonium (quia tibi parci non permittis, toties negotium facessens, ut quod semel aut iterum in honorem tuum tacitum est, vel ab invito produci provocas) in medium proferre lubet : *Præter solos*, ait ille, *prædicatores qui nescio qua ducti pertinacia, in contraria persistere sententia maluerunt, vix inventus est quisquam qui gloriosissimæ Virginis Conceptionem originali macula fuisse fœdatam, contendere vellet.* Præter hæc, plura reperies apud hunc auctorem quorum te pudebit. Ego ea prætereo, quippe qui neque hæc ipsa, nisi invitus, tibi ostendi.

« Ibidem improbas quod Scoti vindex universitatem Coloniensem Scoto coexstitisse, magnoque honore ipsum affecisse asseruerit cum multis annis, postea ipsa instituta fuerit. Respondeo scholam Coloniensem tunc exstitisse et per Scotum magna ex parte ad

eam perfectionem promotam, ut universitatis titulo decoraretur. Sic intelligendi auctores per ipsum ibi adducti, cum dicunt fundamenta illius universitatis per Scotum jacta primum fuisse. Hi sunt Rodulphus, lib. III *Hist. seraph.*, Henricus Willot in suis *Athenis*, Gulielmus Worillon in epilogo 4 *Sent.*, Paulinus Bertinianus, Augustinianus in *Epist.* Scoti Operibus præmissa, Joan. Pitsæus, decanus Liverdunensis, in Lotaringia, *De scriptor. Angliæ*, Hervuartus cancellarius Bavariæ in *Syllabo errorum Bzovii*, ad an. 1294, et alii.

« Bzovius, cap. 3: *Legatur Gerson* (tom. IV, lec. 1, consid. 5, littera C), *et constabit utrum in Scoto sit densa et spissa obscuritas.* Legi illam consid. 5, et reperi Gersonem magna cum laude de Scoto et Scotistis ibi loqui : valde ei displicet et reprehendit quod *formalizantes erigunt aciem intellectus ad rerum quidditates intuendas, denudantes res materiales suis accidentibus, ut sunt locus, figura, tempus et similia, quatenus his abstractis velut veste remaneat nuda quidditas, et sic se mentis oculo repræsentet.* In hoc non magis reprehendit Scotum quam D. Thomam, ejusque sequaces et omnes logicos et metaphysicos (præter nominales), qui hoc modo considerant naturam a suis singularibus abstractam. Vide D. Thomam in multis locis suorum Operum, denudantem naturam a suis conditionibus individuantibus, et palpabis eadem reprehensione, quantum ad istud cum Scoto involvi.

« Reprehendit etiam Gerson ibi eos qui in pertinaci unius doctoris defensione vel impugnatione hærent, et positiones aliorum de facili judicant repugnantes, nec laborant pro earum concordia. Et hac occasione laudat devotum Bonaventuram qui sic non faciebat, sed varias positiones purgabat et uniebat. Et consid. 2, reprehendit quod theologi, maxime regulares, his vel illis magistris ita se addicant ut ægre ferant si quis dicat hunc vel illum doctorem non bene sensisse. In his meo quidem judicio plus ferit thomistas quam ullos alios, quia omnium ægerrime ferunt, si suo magistro contradicatur, adeo ut clament taliter contradicentes *semper esse de veritate suspectos;* jurant etiam solemniter in verba sui magistri quod Scotistæ non faciunt.

« Sub dicta consid. 5 (Scotus, 1, dist. 2, quæst. 1, et ult.), *potest vocari hæc distinctio virtualis, quia non habet rem et rem, sed quasi virtualiter duas realitates et* (dist. 3, lib. III, quæst. 1) *si arguas : Maria in primo instanti est justa; dico quod non : sed neque intelligitur injusta, et abstrahentium non est mendacium*, etc. Nec aliud circa hoc dicit, nisi quod brevius dixisset Scotus non esse ibi distinctionem formalem. Secundum locum de Maria, et obscurius multo, et longe aliter quam apud Scotum est adducit; ibi enim clare et pulchre explicat doctor, quomodo licet prius natura competat Mariæ carentia gratiæ, quam gratia; nunquam tamen fuit actu privata gratia : similem pulchram doctrinam habet 2, dist. 1, quæst. 1, explicans qualiter creaturæ prius natura conveniat non esse, quam esse; idque verum esset, licet haberet esse ab æterno. Homo in primo instanti naturæ non est risibilis nec irrisibilis, quia pro illo instanti neutrum horum ei convenit, sed pro secundo instanti naturæ Mariæ debebatur carentia justitiæ, et actu ea careret, esselque pro eodem instanti injusta, nisi daretur ei gratia, ut factum est. Et qui hujusmodi instantia, signa, et prioritates tollit e medio, scholasticam theologiam simul destruit, et viam explicandi varia fidei mysteria.

« Sed adhuc audi quam alienus sit Gerson a tuo de Scoto judicio : *Placuit*, inquit, *hujus doctoris* (Scoti) *inter cæteros meminisse, quoniam ipse non singularitate contentiosa vincendi* (nota Bzovista), *sed humilitate uti, mihi visus est; et si doctoris istius mentio repellatur ab altero, ipse viderit quam vere et sobrie id faciet. Ego nec scio, neque præsumo, aliter dicere quam quod resolutio Scoti, et suorum, stet cum pietate fidei, et essentiæ divinæ unitate.* Adduxisti, Jansenii, hunc auctorem recte in caput tuum; præsumptuose asservisti voluisse eum Scoti laudibus detrahere, qui *nec scit nec præsumit aliter dicere*, quam quod conformiter ad fidei veritatem Scotus sit locutus. Ipse eum laudat, et extollit, et alios reprehendit: *Quot ibi*, inquit, *prioritates, instantia, signa, quot medietates, et rationes, aliqui ultra Scotum confingunt?*

« Ut autem scias, quanta fuerit scholæ Scotistarum æstimatio, et supra suos æmulos præeminentia, si Gersoni contra Scotum a te adducto, credas, audi quod subjungit: *Vereor ne curiositatem increpans, in eamdem me demergam cum studeo eos, quos Scotistas vocamus, ad concordiam cum aliis doctoribus adducere, quorum certe numerus longe major est, et multitudine, et auctoritate.* Vir tempore Gersonis ipsius judicio, Scotistas doctoribus adversariis, numero et auctoritate fuisse superiores; quinam sint, quique tunc fuerint doctores Scotistis adversarii, quos multitudine et auctoritate judicavit ipse iis inferiores, tibi et omnibus sat notum est.

« Cap. 8, ais Trithemium, Mayolum, Senensem, et Joannem Baleum asserere Doctorem subtilem Scotum esse natione, *quod Baleus*, inquis, *cum Anglus sit minime asseruisset, si pro certo non haberet.* Duo horum tibi favent : alios duos solita mala fide, et corruptela tecum rapis. Mayolus enim non esse Britannum, Baleus cent. 4, fol. 215, natum asserit in villa Emyldun in comitatu Northumbriæ in Anglia : et non erubescis, hos citare testes contra tuam conscientiam, ut lectori ignaro per fas vel nefas, imponas, et in tuam sententiam trahas? qui de hujusmodi imposturis non erubescit, *nonne frons mulieris meretricis facta est illi, quia noluit erubescere?* (*Jer.* III, 3.)

« Ibidem citat Myræum in quadam epistola ad ipsum data dicentem, Doctorem subtilem Scotum natione : magni faciendi est eruditissimi Myræi antiquitatis, indagatoris

toris solertissimi, censura; sed quis id eum scripsisse credet? an quia Bzovista toties de imposturis convictus id asserit? Facilius Myræi epistolæ imponere potuit (cujus autographum videre non possum) quam Baleo et Mayolo, quos tamen contra expressa eorum verba citare non erubuit, ut jam ostendi. Sed demus quod ipse ex eruditissimo Myræo adducit : is tantum ait *Doctorem subtilem Scotum esse*, *si Scotis eruditis credendum sit.* Et ego dico Hibernum eum fuisse si Hibernis eruditis credendum, et Anglum, si Anglis : et idem mecum Myræus attestabitur; nihil ergo contra nos adduxi ex ipso potest, licet ejus esse concedamus, quæ tu ejus nomine nobis produxisti.

« Cap. 10. *Conradus parochus Magdeburgensis respondens libris Ockam multa ad Carolum IV, auctorem scelerum et hæresiarcham eum vocat, ac depravatorem philosophiæ, et theologiæ.*

« Hoc habes magistri tui Bzovii, cui maximæ curæ fuit, si quid a quoquam acerbius in Minores dictum reperiret, suæ id historiæ inserere, nihilque in oppositum adducere : quod perinde est ac dictum approbare. Si hæresiarcha est Ockam, ubi ejus secta? quas hæreses docuit edissere nobis? in quo concilio, vel pontificio decreto damnatus est, palam tandem fiat? Quænam porro scelera illa, quorum auctor fuit? doce si potes. Quod pro ordinis sui statu Pontifici se opposuerit, ex zelo fecit, licet non secundum scientiam; in quo neque ego ipsum excusaverim, licet minus culpandum existimem, quod honorem tantum ordinis se tueri velle profiteretur. Quod autem minus humiliter, minusve modeste in suis scriptis in Pontificem locutus fuerit, tecum accuso; quamvis Pontificem injuste contra suorum prædecessorum decreta, ordinem Minorum vexasse non dubitem. Propter hæc, auctorem eum scelerum facere tua est calumnia. Philosophiæ vero et theologiæ depravator fuit? Nempe hoc non obscure indicat schola nominalium Ockami doctrinæ astruendæ erecta; et scriptorum ejusdem propugnator et illustrator celebris Gabriel Biel, qui hunc venerabilem inceptorem (sic enim appellatur) non parum de re litteraria meritum ostendit. Profecto si depravatorem eum deprehendisset, non suum ingenium ejus operibus explanandis depravasset. Ignotus ille pastor, ignotos sibi fuisse celebres philosophos et theologos ostendit, dum hunc philosophum, et theologum profundissimum ab eorum numero segregandum censuit; neque enim depravatorem philosophiæ philosophum dicimus. Perpende ex his Bzovista quam cæcum, et præceps Conradi tui de Ockamo judicium adduxisti.

« Incipit alias Scoti opiniones gravi nota indigitare Bzovista, neque erubescit principem theologorum taxare, grammaticus quidem ipse, qui vix theologiam gustavit, taxari se a Nazianzeno non advertens, qui e hæreticis asseruit orat. 33, quod cum sua minime stabilire possunt, *quemadmodum muscæ vulneribus, ita nostris calamitatibus, aut si mavis erratis, imminent.* Sed in Scoto errata non reperiet, et nos ipsius censuras erraticas ostendemus, et livore plenas. *Scotus ait*, inquit, *primum hominem non esse in gratia creatum, idque parum esse tutum Molina docet, et conciliis, et Patribus adductis a Bellarmino*, De grat. prim. hom., *c.* 3, *non quadrat, præcipue Tridentino.*

« Respondeo. Tua ignorantia hanc sententiam censurandam judicat. Si theologus esses, non ita judicasses. Eam tenent Hugo de Sancto Victore, 1, *De sac.*, p. 6, c. 17 : Alensis, part. II, quæst. 91, m. 1; D. Bonaventura, 2, dist. 29, art. 1, quæst. 2; Richardus, ibi art. 1, quæst. 1; Marsilianus, 2, quæst. 16, art. 16; Ægidius, ibid., part. I, quæst. 2; Paludius, 4, dist. 27, quæst. 4, art. 4, conc. 2; et Bannes tuus, part. I, quæst. 95, art. 1, probabilem asserit, neque ullus præter inscitam loquacitatem, eam censuravit; neque absque temeritate censurari potuit sine expressa Ecclesiæ definitione, quod tot præclari doctores sustinent. Patres apud Bellarminum oppositum non astruunt; tu Patres non intelligis, et minus Tridentinum, in quo, sess. 5, legitur primum hominem *perdidisse sibi, et posteris gratiam, in qua constitutus fuit.* Ex quo tantum elicitur ante lapsum habuisse gratiam, sive in primo instanti eam habuerit sive non : *Asserunt etiam plurimæ sanctorum auctoritates*, inquit D. Thomas, part. I, quæst. 95, art. 1, *primum hominem ante lapsum gratiam habuisse; et quod fuerit conditus in gratia ut alii dicunt*, *videtur requirere ipsa rectitudo.* Modeste sanctus Doctor tenendo alteram ut veriorem, sed quasi dubitative per ly, *ut videtur*, Vasquez, part. I, dist. 227, c. 7, solum ait illam partem esse probabiliorem, et idem docet hujus temporis theologorum maximus Franciscus Suarez, lib. V, c. 4, *De angelis*, et lib. VII, *De gratia*, c. 23, qui tenent angelos non esse in gratia creatos; a fortiori, teste Suarez, lib. III *De opere sex dierum*, c. 17, idem tenent de Adamo, quia plura sacræ Scripturæ loca de angelo partem affirmativam suadent, Hugo. sup. part. V, c. 29, et in *Summa sent.*, tract. 2, c. 2; Rupertus, *in Gen.*, c. 14; Magister, 2, dist. 4, art. 1, quæst. 2, ubi Richardus, Bassolius, Ægidius, Gabriel, 4, dist. 5, quæst. 1, art. 2; Alensis, part. II, quæst. 19, membr. 2, consentire videtur. Augustinus, I *De Gen. ad lit.*, c. 3 et 17; lib. II, c. 18, et alias sæpe, ubi per id, *creavit Deus cœlum et terram* (*Gen.* I, 1), intelligit angelos creatos informes, et per id *fiat lux* (*ibid.*, 3), eosdem gratia formatos, et de utroque idem insinuat lib. *De corrept. et gratia*, c. 10 : *Credimus Deum*, etc., *sic ordinasse angelorum et hominum vitam*, *ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium; deinde quid posset suæ gratiæ beneficium.* Consulo, Bzovista, ut theologiam prius exacte discas, quam theologicas opiniones, et maxime gravissimorum auctorum, censurare præsumas. Sed quare non citas locum ubi Scotus primum hominem in gratia creatum negat? frustra quæro quia nunquam eum legisti.

« Hæc dicta sunt, ac si Scotus illam sententiam tenuisset, quam non tenuit, sed tu more solito ei imponis. nec locum citas : citatur forte ab aliquo pro illa parte, 2, dist. 29, quæst. unic. Sed ibi nihil ad rem; ad quartum ait : *Non oportet quod justitia originalis sit principium merendi, sed se habet ad gratiam sicut excedens ad excessum.* Ex quo non habetur primum hominem non esse creatum in gratia : legatur a dist. 18, secundi usque ad dist. 34, ubi agit de statu innocentiæ, justitia, et peccato originali ; et nihil pro illa parte dixisse constabit. Sed neque negavit angelos in gratia creatos (idem de eis et primo homine judicium), imo oppositum insinuat 2, dist. 5, quæst. 1, ad. 2, et § 1, *sed ad inquirendum*, et quæst. 2, ad. 2, *dubium est*, inquit, *utrum boni, angeli, fuerint in primo instanti, in gratia.*

« *Molina*, inquis, *part.* I, *quæst.* 42, *art.* 3, *disp.* 1, *censurat hanc opinionem Scoti, non tutam.* Infamis impostura : neque dicit esse Scoti, neque censurat, neque loco a te citato de hac re agit, sed quæst. 62, art 3, ubi ait Scotum ancipitem esse an angeli creati fuerint in gratia, et idem judicium est de primo homine ex Suarez supra. Censurat quidem aliam sententiam non Scoti, sed tui Paludani : *Ex dictis*, inquit, *constat, non esse tutam post Tridentinam sententiam; Palud.* IV, *dist.* 24, *quæst.* 4, *art.* 4; *et Marsilianus*, II, *quæst.* 16, *art.* 6, *dicentium Adam ante lapsum, non habuisse gratiam.*

« Recollige te parumper, Bzovista, et agnosces in prima tua, inter additas, in Scotum, censura, tria tibi crassa excidisse errata : primum, quod sententiam probabilem tot classicorum doctorum, a nullo notatam, damnare præsumpseris; secundum, quod eam Scoto falso attribueris; tertium, quod a Molina, Scoto tributam et censuratam, mala fide scripseris. Appendix hujusmodi mendaciis referta, mirum est si impune annalibus ecclesiasticis annecti permittatur. Sed Bzovianis additur : dignum patella operculum.

« Ibidem ait Gersonem t. IV, sect. 1 : *Pœnitemini*, consid. prima, graviter reprehendere minores, quod omisso Bonaventura Scotum imitentur. *Nec mirari*, inquit, *sufficio qualiter Patres et fratres Minores, omisso tanto doctore (qualem nescio si unquam studium Parisiense habuit) converterint se, ad nescio quos novellos.* Ne ægre feras, judicio Gersonis, quo nos impetis, D. Bonaventuram D. Thomæ prælatum, hic et epistola a te citata in additione ad c. 3.

« Demus tibi Gersonem prætulisse Bonaventuram Scoto, ideone reprehendendus et rejiciendus Scotus? Prætulit eumdem D. Thomæ et omnibus doctoribus, locis citatis, neque ideo tu admittes quidquam honori D. Thomæ detractum, sed Gersonem deceptum errasse proclamabis. Ego non sic, sed probabiliter locutum faterer, si hujusmodi comparationem fecisset. Sed eam, non fecit, neque incidit ei Scoti mentio. Neque inter illos novellos eum comprehendisse potuit. Obiit D. Bonaventura an. 1274, et Scotus secundum tuum Bzovium, viginti post annis, et secundum veritatem, non multum ultra, mors ejus dilata est.; non potuit igitur comparatione D. Bonaventuræ novellus dici, qui 20 circiter annis eo junior fuit. De aliis ergo, Scoto recentioribus, forte Ockam, Aureolo, Mayronio et formalistis, loqui censendus est Gerson. Tu, mi Janseni, qui Scotum inter illos novellos doctores collocas, in examinandis auctorum dictis, nimis es novellus.

« Ibidem, *ex Bellarmino, lib.* III De Euchar., *c.* 22, *Scotus asseruit ante Lateranen. transsubstantiationem non esse dogma fidei, quod est contra Trident., sess.* 13, *c.* 4. Id habet fateor Bellarminus et addit, *ideo cum hoc dixisse, quia non vidit concil. Rom. sub Greg VII, neque consensum Patrum, quem*, inquit, *supra adduximus :* Tridentinum a te adducitur ut Scotum damnes.

« Respondeo. Scotum, 4, dist. 13, quæst. 3, quem Cameracensis ibidem et omnes Scotistæ sequuntur, tenet quod sacra Scriptura evidenter non convinceret transsubstantiationem, nisi adjuncta Ecclesiæ declaratione ; Ecclesiam tamen hoc declarasse Spiritus sancti instinctu. *Id*, inquit Bellarminus, *non est omnino improbabile, quia etsi Scriptura quam supra adduximus, nobis videatur ita clara, ut possit cogere non protervum; tamen an ita sit, merito dubitari potest, cum homines doctissimi et acutissimi, qualis imprimis Scotus fuit, contrarium sentiant.* Hoc tantum asseruit Scotus ; et explicat contra D. Thomam, quomodo illa propositio, *hoc est corpus meum*, esset vera etiamsi panis maneret, vel ex intentione proferentis, vel ratione principalis contenti sub speciebus; neque ad veritatem ejus requiritur nihil sub speciebus contineri præter Christi corpus. Non dixit Scotus transsubstantiationem non fuisse dogma fidei ante concilium Lateranense et Bellarminus salva pace tanti viri in eo deceptus est, quod hoc Scoto inadvertenter tribuerit, qui dixit § *Quantum ergo ad istum*, hoc esse definitum, cap. *Firmiter* De sum. trin. ex Lateran., at non negat antea fuisse definitum. Quod dicit Bellarminus eum de hoc non vidisse Patres, nec concilium Romanum, sub Gregorio VII etiam inadvertenter dictum est, quia adducit Scotus duas auctoritates satis expressas Ambrosii, remittitque se ad alias multas quæ habentur de consecratione, dist. 2, et apud Magistrum dist. 10 et 11, quas vidit, et legit; illa autem auctoritas concilii Romani habetur *De consecratione* dist. 2, cap. *Ego Berengarius*, ubi tamen non agitur ex professo de transsubstantiatione, seu de panis et vini desitione, sed de vera et reali Christi sub speciebus panis et vini præsentia, quam Berengarius negabat. Si Scotum adiisses hæc videre potuisses, et scholium ejus, quem impugnas, hoc te errore liberasset, si illud inspicere dignatus fuisses. Concilium Tridentinum a te adductum, nihil contra præmissa habet; tu melius intelligis Ovidium, quam concilium, et tamen censorem gravissimorum theologorum agis, a teipsomet ipso hac dignitate donatus. Dixerit

quidem concilium : *Quia Christus dixit quod offerebat, esse suum corpus, Ecclesiam persuasam fuisse non mansisse panem;* id est, licet illa verba possent habere alium verum sensum, Ecclesia a Spiritu sancto edocta, hunc elicuit, quem alii assistentiam Spiritus sancti non habentes, possent non elicere. Sic Ecclesia per eamdem Spiritus sancti assistentiam in Trid., s. 13, c. 7, intellexit illud : *Probet autem seipsum homo*, etc. (*I Cor.* xi, 28), de probatione per confessionem post mortale; quam tamen non requiri, quia illam assistentiam non habuit, asseruit tuus Cajetanus part. iii, quæst. 80, art. 4, et in *Summ.*, verb. *Communio;* de quo Suarez, t. III, part. iii, quæst. 54, 66, sect. 3, cujus sententiam erroneam asserunt tui patres; Canus, *Relec. de pœnit.*, p. 5; Catharin. lib. v *Contra Cajet.*, et Sixt. Senensis, lib. vi *Biblioth.*, annot. 261. Suadeo tibi, amice, ne in theologicis magistrum te facias, vel censorem, donec quæ sunt discipuli prius, exacte præstiteris.

« Ibidem : *Scotus docet Christum absolute potuisse peccare : contra quam sententiam ait Capreolus ex Valentino (tom.* IV, *dist.* 1, *quæst.* 15, *part.* ii, *non argumentis, sed flammis agendum.*

« Respondeo. Scotus, 3, dist. 12, quæst. unica, art. 2, docet Christum impeccabilem esse, et idem ait dist. 2, quæst. 1, n. 12, quia Deus de potentia ordinaria non potest non dare summam charitatem, gratiam, et fruitionem naturæ assumptæ, quibus excluditur omne peccatum. Vides oppositum tui asserti ex diametro, a Scoto doceri, sed docet hanc impeccabilitatem non competere Christo præcise ratione unionis hypostaticæ; neque Patres vel concilia loquuntur cum ista præcisione: sequuntur Scotum Bassol. *ibid.*, quæst 1; Durand., quæst. 2; Rubion., quæst. 1 et 2; Gabriel, dist. 1, quæst., 2, art. 2; *Marsil.*, iii, quæst. 9, art. 2; Ovando, *ibid.* p. 339; *Rhada*, part. iii, centr. 4, art. 3; *Faber.*, iii, dist. 17, et omnes Scotistæ. Et consentit Henric., quodlib. 6, quæst. 6, si tuus Capreolus dicat contra hanc sententiam, flammis agendum esse; responsum dedit is quem impugnas, scholio ad locum citatum Scoti : *censuram caprinam nihil faciendam esse.* Valentia quem adducis ut citatorem flammæ Capreoli, non approbat ejus flammas : *Alia sententia*, inquit, *melior est.* Non ardet immodestæ et invidiæ flamma.

« Ibidem : *Scoti sententiam negantis lumen gloriæ pro visione beata, Cajetanus et alii dicunt esse damnatam in concilio Viennensi, et citat. Molina, part.* i, *quæst.* 12, *art.* 5, *dist.* 1, *et Vasquez, ibid., dist.* 42, *c.* 2.

« Respondeo falso imponi Scoto quod negaverit lumen gloriæ, vel aliquid illud supplens, ad visionem beatam eliciendam, qui habet in 1, dist. 17, quæst. 3 : *Nullus negat communiter habitum luminis gloriæ in intellectu : et* 3, dist. 14, quæst. 2, num. 4, ait *visionem Dei non posse inesse animæ Christi naturaliter vel ex causa naturali;* idem habet 4, dist. 49, quæst. 2, n. 9, et ad 3, et quæst. 1, Prolog., et 2, dist. 3, quæst. 9, n. 7; et quodlib. 14, quibus locis docet nullum intellectum creatum naturaliter posse videre divinam essentiam. Docet quidem si ponatur intellectum esse tantum passivum respectu visionis, non esse necessarium lumen, quia hoc ponitur ad efficiendum, non ad recipiendum ; sed hanc sententiam non examinat, quam tenet Ockam, 2, dist. 1, quæst. 2 et 4; quæst. 15, art. 5, dub. 6; Gabriel, 3, dist. 14, quæst. 1; Marsil., 3, quæst. 10, et alii nominales.

« In concilio Viennensi, et habet Clemens *Ad nost.*, De hæret., non definitur dari habitum luminis gloriæ, sed tantum contra Beguardos et Beguinas visionem non posse elici ex naturalibus, ut fatentur Molina et Vasquez a te citati, qui improbant Cajetani censuram.

« In duobus circa hanc censuram lapsus es : 1° Scoto falsum imposuisti ; 2° adduxisti Molinam et Vasquez ut testes censuræ Cajetani, et aliorum (supple tuorum) in Scotum; atque ut lectori imponeres, subticuisti quod ipsis ista censura displicuerit, quia contra tuos tenent non definiri habitum luminis gloriæ dari, sed tantum visionem ex naturalibus non elici : quod docet Scotus, ut jam ostendi.

« Ibid. *Scotus ait Christum esse Filium Dei adoptivum, contra concil. Francford. et Adrian. I.*

« Respondeo tibi ex scholio ejus, quem impugnas 3, dist. 10, quæst. unic. Scotus docet oppositum, scilicet *Christum ut hominem non esse Filium Dei adoptivum, quia simul cum suo complemento substantiali habuit debitum congruitatis ad hæreditatem, quod non habuerunt angelus, primus homo, vel B. Virgo; et solvit argumenta suadentia ipsum esse Filium Dei adoptivum. Quia tamen objectionem contra rationem excludentem a Christo extraneitatem, allatam, non solvit, neque replicam contra solut. ad.* 3, *quæ alteri parti favet; insinuare videtur Christum dici posse Filium Dei adoptivum : et ita tenet Bassol.*, 3, *dist.* 10, *quæst*, 1, *art.* 2; *Tartar.*, *ibid. Leuketus ait eum esse problematicum. Rhada, ibid., controv.* 5, *art.* 2, *ait id esse probabile. Pitigianis ait habere catholicum sensum. Durand.*, 3, *dist.* 4, *quæst.* 1, *absolute ait Christum qua hominem, esse Filium Dei adoptivum. Richard.*, *art.* 2, *quæst.* 1, *problematicus est, et Vasquez, part.* iii, *dist.* 89, *ait eum idem cum Durando tenere. Gabriel., Major, et Almani ibi dicunt humanitatem Christi adoptatam.*

« *Neque hoc est contra concil. Francford., quia damnavit errorem Felicis et Elipandi qui coincidebat cum Nestoriano, ut constat ex epist. Adriani I, et ex epist. ipsius concilii, et tenet expresse Anton., part.* ii *Hist., tit.* 14, *c.* 1, § 6; *Naucl., gen.* 27 ; *Fevarden. in addionibus ad Castr., Contra hæres.* 5; *Christus Sander, lib.* vii *Monarch., ann.* 772; *Suarez, citans hos, et alios part.* iii, *tom. I, dist.* 49, *sect.* 3. *Nestorius autem negabat Christum esse Deum, admittens tantum unionem secundum affectum inter naturam divinam et humanam.*

Hunc autem errorem citati theologi, ut omnes Christiani abhorrent confitentes Christum esse verum Dei Filium naturalem, atque simul Virginis Filium. Definitio concilii Francford. nihil facit contra eos, licet simul dicant eum, qua hominem, dici posse Filium Dei adoptivum. Præterea Irenæus lib. III, *c.* 21; *Marius Victor, lib.* I *contra Candidum Arrianum, tom. V Bibl. PP., et Hylar. citatus a D. Thoma part.* III, *quæst.* 23, *art.* 4, *tribuunt adoptionem Christo secundum humanitatem. Neque valet si dicatur quod improprie loquuntur, tum quia sic dici posset de citatis DD. ne opinio censuraretur; tum quia improprie non videntur locuti:* 1° *quia Christus qua homo non producitur a Deo naturaliter, sed libere;* 2° *non producitur actione potentiæ generativæ plus quam Spiritus sanctus;* 3° *non producitur ejusdem naturæ genericæ vel specificæ cum generante: at opposita horum trium conveniunt generationi naturali proprie dictæ; ergo* 4° *et patet ex dictis, definitio generationis naturalis, quam omnes admittunt, scilicet, quod sit productio viventis a vivente in similitudinem naturæ, non convenit generationi Christi qua homo respectu Dei. Omnia quæ adducuntur in contrarium probant non esse filium adoptivum tantum, seu eo modo quo nos sumus; quod de fide est, quia est Filius Dei naturalis.*

« Hæc ex scholio P. Cavelli; quibus visis noli de cætero censurare, vel reprehendere Scotum hic, cujus mentem non es assecutus. Valentiam citas contra hanc sententiam, part. III, dist. 1, quæst. 23, p. 1, sed ipse contra te est, et non advertisti; ideo ait Christum non esse Filium Dei adoptivum, quia connotaretur non esse Filium Dei naturalem. Qui ergo asserit et firmiter credit esse Filium Dei naturalem, minime hoc negat vel connotative, licet simul asserat eum qua hominem esse Filium Dei adoptivum.

« Optarem plures Scoti opiniones censurasses, ut occasionem haberem ostendendi quam male, ne dicam malitiose, quamque falso, a te et tui similibus traducatur; cum tamen ejus doctrinam sine ullo erroris periculo, inoffenso omnes pede decurrant, quantumvis invidia renitatur, et remurmuret. In prima tui libelli editione tres Scoti sententias censurasti, verum quam inscite, lector ex dictis intelliget : secunda hac editione, præmissa diligenti inquisitione, et lectione eorum, apud quos aliquid contra eum reperiri posse sperasti, alias quinque opiniones ejus condemnasti, sed inepte, indocte, et infideliter, ut ostendi clarissime. Gratum feceris, si plures Scoti opiniones, tertia tua editione notaveris, ut hac occasione Scoti doctrina illustrior et explicatior fiat. » — *Voy.* les art. QUODLIBETA, DIEU, PHYSIQUE, etc. — *Voy.* aussi les notes additionnelles à la fin du vol.

SUBSTANCE ET ACCIDENT (principalement *des accidents eucharistiques*). — Le terme d'*accident*, fort employé par les théologiens et les philosophes du moyen âge en logique, en physique et dans la question capitale de la sainte Eucharistie, est un de ceux qui ont servi de champ de bataille aux discussions des écoles pendant plus de six cents ans. A quoi bon toutes ces discussions? dira-t-on peut-être. Où pouvaient-elles mener? Ne conduisaient-elles pas fatalement les esprits à ces fausses subtilités dont le XVII° siècle s'est raillé avec tant d'esprit (333), et débarrassé avec tant de bonheur? Et le récit de ces controverses ou plutôt de ces arguties justement oubliées a-t-il un autre intérêt qu'un intérêt d'archéologie? Voilà ce que disent les préjugés qui n'ont pas encore disparu; on jugera de leur valeur par les faits.

En logique, le mot d'*accident* désignait, d'après le langage convenu des écoles, le cinquième des *universaux*. Les universaux étaient définis tout ce qui est connu comme capable de se rapporter à plusieurs réalités : *Universale est unum aptum inesse multis.* On remarquait que l'on pouvait ranger sous cette dénomination commune : 1° l'*espèce*, ou ce qui exprime l'essence totale de l'être : *Quidquid est in re aliqua vel exprimit totam essentiam;* 2° le *genre* ou ce qui dans l'essence d'un être est commun à des êtres d'espèces différentes; *Genus exprimit solum id quod talis essentia commune habet cum aliis;* 3° la *différence* ou l'élément en vertu duquel l'essence d'un être se distingue des autres essences appartenant au même genre:

(333) Voyez l'admirable scène du *Mariage forcé* où Sganarelle vient consulter le péripatéticien Pancrace. Pancrace s'imagine qu'il s'agit d'une difficulté philosophique à résoudre, et il demande au bonhomme étonné qui l'interroge : « Vous voulez peut-être savoir si la substance et l'accident sont termes synonymes ou équivoques à l'égard de l'être? » On remarquera que toutes les difficultés que Pancrace propose à Sganarelle ne sont nullement des fictions arbitraires de la part du poëte; ce sont celles qui s'agitaient dans les écoles, notamment entre les Franciscains et les Dominicains. C'est ainsi que Pancrace s'imagine que le bon Sganarelle veut lui demander : « *Si la logique est un* « *art ou une science? — Si l'essence du bien est mise* « *dans l'appétibilité ou dans la convenance? — Si la* « *fin nous peut émouvoir par son être réel ou son* « *être intentionnel?* » — Cette dernière question, entre autres, n'est rien de moins que la question, si justement fameuse, de la prédétermination physique. Molière était plus qu'on ne croit au courant des controverses qui, de son temps, partageaient les écoles et les cercles philosophiques. Il poursuit, au moyen des théâtres, la même idée que Descartes au moyen de ses livres qui ne sourient jamais. Il y aurait sous ce rapport toute une étude à faire de ses œuvres dramatiques. Le XVII° siècle, après tout, avait quelques droits d'être passionné et injuste dans ses préventions : il avait pour mission d'introduire définitivement dans la philosophie certaines idées que le moyen âge a préparées, mais qu'il n'a pas formulées. Nous comprenons donc parfaitement que les Descartes, les Bossuet, les Fénelon, les Malebranche, les Arnaud, aient dédaigné, abandonné ou raillé la scolastique. Mais nous serions inexorables, nous au XIX° siècle, si nous n'avions pas plus d'impartialité et plus de sympathie pour une des plus grandes époques de l'esprit humain, celle qui, croyons-nous, a préparé de loin tous les progrès qu'il a accomplis depuis, quoiqu'il ne les ait accomplis qu'à travers une grande révolution intellectuelle.

)ifferentia exprimit id in quo talis essentia iffert ab aliis rebus ; 4° le propre ou ce qui st dans l'être la suite naturelle de son es-ence (334): Aliquid consequens inseparabili-r essentiam; 5° enfin l'accident, ou ce qui ient, d'une manière contingente, s'ajouter à essence: Quod contingenter advenit essentiæ.

L'accident, considéré ainsi comme le cin-uième universel, recevait, dans les écoles, ois définitions, différentes par la forme, ais au fond complétement identiques, et ui se trouvaient déjà dans l'Introduction Porphyre, ce grand manuel de la logique i moyen âge. On disait donc : 1° que l'acci-int est ce qui peut être présent ou absent ns le sujet sans qu'il perde son essence ccidens est quod adest et abest sine cor-ptione subjecti); 2° que l'accident est ce que n conçoit comme susceptible d'apparte-r ou de ne pas appartenir à un être, quod ntingit eidem inesse et non inesse; 3° que l'ac-lent est cet universel qui n'est ni l'espèce, le genre, ni la différence, ni le propre. Nous trouvons enfin dans un commenta-ir de saint Thomas une autre définition qui ccorde encore pour le fond avec les trois écédentes, et qu'il sera plus facile de com-endre dans le latin énergiquement barbare is lequel elle se présente à nous que dans traduction nécessairement incomplète : Accidens definitur : unum aptum inesse ltis et prædicari de illis in quale (335) ntingenter, id est non solum per modum edicati pure adventitii, sed etiam separa-s ab essentia : sic morbus et sanitas sunt cidentia animalis, curvitas et rectitudo t accidentia rami, » etc.

ous venons de parler de l'accident tel l'étudie la logique. L'accident physique t défini : Ens in alio subsistens. Par exem-, la beauté, la blancheur, la maladie, des accidents physiques, parce qu'elles dent dans les êtres qu'elles qualifient. os lecteurs nous excuseront, sans doute, ous les avons conduits à travers le long rinthe des distinctions et des définitions astiques. Il était nécessaire de les ré-er pour que l'on comprît la haute signi-ion des débats séculaires que suscita la rie de l'accident. L'antiquité et le moyen étudiaient l'être, et par conséquent la osophie tout entière, non pas au point ue de l'être intérieur ou de l'âme, comme it la métaphysique moderne, qui réalise à son insu, peut-être, une des plus ondes idées de saint Augustin, mais au point de vue de la réalité, visible et exté-rieure, et par conséquent au point de vue de la logique et des nécessités du langage. (Voy. la Préface et l'Introduction.) Ces dis-tinctions, en apparence toutes verbales, qui scandalisaient le XVII° siècle, et qui nous étonnent encore, étaient donc non-seulement nécessaires, mais encore très-favorables au développement de l'esprit humain, car elles recélaient en elles-mêmes les plus vastes ou les plus profonds systèmes de métaphy-sique. Et si l'on veut savoir quelle route a suivie la pensée humaine au moyen âge, si elle a rétrogradé, ou si elle s'est servile-ment attachée au dogme d'Aristote, ou si, au contraire, le prenant pour point de départ, elle l'a puissamment modifié au conctact du dogme catholique, et en a fait sortir les prin-cipes généraux des sciences modernes, il faut avoir le courage de s'habituer à cette terminologie devenue bizarre et à ces contro-verses en apparence exclusivement et sté-rilement logiques. La philosophie, qu'on ne l'oublie pas, la philosophie, aidée par la ré-vélation, s'est ouvert sa voie à travers la dialectique dont l'antiquité lui léguait le génie et les sévères habitudes; et les ori-gines de nos idées, de nos principes, de nos sciences, de notre civilisation en un mot, nous resteront à jamais inconnues, si nous n'apprenons pas à les poursuivre dans ces définitions, et dans ces disputes presque grammaticales, qui ont plus d'intérêt qu'il ne semble au premier abord, car elles nous ont fait ce que nous sommes.

C'est une grave question que de savoir comment les accidents sensibles peuvent persister après la transsubstantiation. Au-jourd'hui que la pensée humaine se porte moins sur les idées que nous fournissent nos divers moyens de connaître que sur ces moyens de connaître pris en eux-mêmes ; aujourd'hui qu'on s'inquiète des principes fondamentaux de la science et de la philo-sophie plus que de leur organisation et de l'accord de leurs diverses données, cette question a été laissée dans l'ombre. Cepen-dant, au point de vue historique, il est im-possible de n'y pas revenir, car elle a exercé, comme il est facile de le concevoir et comme les faits le démontrent, une influence énorme sur les destinées de l'esprit humain et sur les origines de la raison moderne. Qui sait même, si à un autre point de vue elle ne re-viendra pas un jour prendre sa place dans nos discussions philosophiques?

(334) On donnait ordinairement comme exemple t universel la faculté de rire (risibilitas) que prétendait être le propre de l'homme. (Voy. Com. sur le liv. des Prédicaments, quæst. 5, dist. 12, quæst. 2. Voyez aussi Tataret, De lo.

(335) Cette expression in quale pourra embar-quelques lecteurs qui seront peu au courant langue scolastique; voici ce qu'elle signifie; empruntons l'explication à un logicien du- : rædicari in quid est prædicari per modum cati essentialis et substantivi ut cum dico : Petrus est homo, homo substantive et essentialiter prædicatur de Petro : prædicari in quale, est prædi-cari per modum adventitii et accidentalis, ideoque adjective expressi, ut, dum dico : Petrus est doctus, doctus est prædicatum adventitium et accidentale de Petro, et exprimitur per nomen adjectivum. Præ-dicari vero in quale quid ex utroque temperatur; est enim prædicari quidem per modum alicujus essentialis, tamen adjective expressi, ut, dum dico : Angelus est spiritualis, homo est rationalis, spiri-tualis et rationalis sunt quidem de essentia angeli et hominis, attamen enuntiantur per nomina adjec-tiva. »

Il importe donc de savoir ce que soutenaient les diverses écoles qui l'ont abordée pendant le moyen âge. Il importe de savoir comment les débats qui s'agitaient entre elles ont modifié la théorie logique et métaphysique de l'accident.

Nous avons déjà vu que le dogme de l'Eucharistie amenait nécessairement à sa suite une réforme nécessaire dans la théorie d'Aristote à cet égard ; cette réforme devait se continuer et aboutir à une théorie toute nouvelle sous l'impulsion des controverses scolastiques et de la métaphysique cachée dans la foi qu'elles eurent pour effet nécessaire de dégager.

Sur cette question particulière, comme sur une foule d'autres, c'est la lutte entre les théologiens de l'école Dominicaine et ceux de l'école Franciscaine, entre les thomistes et les scotistes, qui a opéré ce dégagement et fait jaillir l'étincelle.

Saint Thomas, comme on le sait, et comme nous le montrerons plus tard en détail, avait appliqué toutes les forces de son génie si admirablement organisateur à mettre d'accord la théorie péripatéticienne du sujet et de l'accident avec l'orthodoxie la plus sévère sur la transsubstantiation et la permanence des accidents. La partie purement théologique de sa doctrine est restée et restera un véritable miracle de clarté, de méthode, de vérité. Devant de pareilles œuvres le fidèle cesse de discuter, il s'incline. Quant à la partie purement philosophique, elle ne pouvait atteindre à un degré aussi éminent de perfection : elle fut modifiée par les thomistes eux-mêmes et notamment par Ægidio Colonna (336). Après Ægidio Colonna, Cajétan (*Comment. in Thom.*, 4, dist. 12, quæst. 1) essaya d'éclaircir la pensée de saint Thomas, par des commentaires qui sont, pour nous du moins, assez obscurs et dont il avait, d'après Hiquæus (*Comment. in Duns Scot.*, 4, dist. 12, quæst. 1), emprunté le principe au platonicien du moyen âge, Henri de Gand; d'un autre côté, Suarez et Vasquez présentèrent aux théologiens une explication un peu différente ou qui restreignait du moins dans certaines limites celle de Henri de Gand. Enfin, il paraît qu'au XVI[e] siècle, obscurci plutôt qu'éclairé par tant d'interprétations, le système de saint Thomas (bien entendu, nous ne parlons que de son système métaphysique) fut assez généralement abandonné; car non-seulement nous voyons que les scotistes l'attaquent sur un point, et les nominalistes sur un autre, mais encore Bellarmin, dans son traité *De l'Eucharistie*, lib. III, c. 24, qui est un des monuments les plus remarquables de la lutte intellectuelle des catholiques contre les protestants, se range du côté des Franciscains. Bien plus, on trouve dans leur camp, sur cette question, jusqu'à certains commentateurs de saint Thomas. (CONNEXUS, *in D. Thomam*, t. II, tract. 4, dist. unic. *De accidentibus separatis.*)

Quel était donc le point en litige entre les deux écoles ?

Saint Thomas était resté, autant qu'il l'avait pu sans compromettre l'orthodoxie, fidèle aux principes d'Aristote sur le sujet et l'accident, ou, pour parler d'une manière plus générale, sur la forme. La forme donnant à l'être toute son actualité d'après le système péripatéticien, l'accident n'avait d'être que par elle, c'est-à-dire pour le sujet dont elle est un élément nécessaire. Sans doute saint Thomas déclarait bien haut que l'accident n'en était pas moins séparable de la substance; autrement le dogme de l'Eucharistie, dogme fondamental, nous avons dit presque avec un philosophe chrétien de notre temps, dogme générateur dans la foi catholique, renferme une contradiction manifeste, une radicale impossibilité. Mais néanmoins fidèle à Aristote et à la notion première de son système, le Docteur angélique déclare expressément que l'accident ne peut exister indépendamment du sujet, même par la vertu surnaturelle de Dieu, sans qu'un *être* nouveau lui soit donné. Il est vrai que cet *être* ajouté à l'accident et par lequel l'accident subsiste n'est en aucune manière l'être ou la substance que la transsubstantiation a fait disparaître, autrement l'orthodoxie serait évidemment compromise. C'est une *réalité* qui n'a d'autre rôle que de soutenir les phénomènes visibles et tangibles qui restent après les paroles sacramentelles et sur la nature de laquelle saint Thomas ne s'est nulle part expliqué. Nous citons du reste ses propres expressions :

« Ad quartum dicendum quod accidentia hujusmodi (scilicet remanentia in sacramento) manente substantia panis et vini non habebant ipsa esse, sicut nec alia accidentia, sed subjecta eorum habebant hujusmodi esse per ea; sicut nix est alba per albedinem; sed post consecrationem ipsa accidentia quæ remanent *habent esse*, unde sunt composita ex esse et quod est (sicut in prima parte de angelis dictum est) et cum hoc habent compositionem partium quantitativarum (337). »

Il résulte évidemment de ce texte, alors même que l'on n'aurait pas pour lui donner plus de valeur encore un passage analogue et plus explicite, s'il se peut, d'un autre ouvrage (338), il résulte, dis-je, que, suivant saint Thomas, les accidents eucharistiques ne persistent pas seulement après les paroles de

(336) Il est vrai que Colonna la modifia, mais il faut ajouter que ce fut pour l'exagérer en la rendant encore plus péripatéticienne.

(337) *Sum.*, III[e] part., quæst. 77, art. 1. — Dans son *Commentaire sur les Sentences* (4, dist. 12, quæst. 1, art. 2), saint Thomas appelle cette réalité particulière non pas *substantia*, mais *subsistentia*; Vasquez explique cette expression de saint Thomas par cette remarque, que l'être ajouté aux accidents eucharistiques, après les paroles sacramentelles, n'est pas en soi et par soi (*non habet perseitatem*). — Cajétan, dans cette question comme dans presque toutes les autres, se range purement et simplement à l'avis de saint Thomas.

(338) C'est le texte du *Commentaire sur les Sentences*, dont il est question dans la précédente note.

la consécration par l'effet de la puissance divine dont la vertu suppléerait celle de la substance annihilée, mais que de plus, il est nécessaire, pour rendre compte de leur permanence, d'admettre qu'un certain *être*, lequel n'existait pas quand ils étaient attachés à cette substance, vient, créé et appliqué par Dieu, les remplacer en quelque manière et leur servir de *substratum* (339).

On comprend facilement que les théologiens thomistes se soient livrés à de nombreux commentaires pour déterminer la nature de cette entité mystérieuse qui devait prêter aux accidents du pain et du vin sa réalité invisible et sa force inconnue. On comprend facilement aussi que ce nouveau mystère philosophique, ajouté aux mystères sacrés que la foi nous révèle dans la sainte Eucharistie ait fait condamner le système qui l'impliquait soit par les théologiens de l'école franciscaine, soit par les théologiens qui n'avaient pas de parti pris, comme Cornexus et Bellarmin. Mais l'on serait singulièrement injuste envers le Docteur angélique si l'on s'imaginait qu'il n'avait pas été poussé à ce système, plus tard abandonné, par les plus fortes raisons et par les nécessités impérieuses de la métaphysique alors en vigueur. Nous avons déjà dit, et nous répéterons ailleurs avec plus de détail (*Voy.* les articles FORME, MATIÈRE, PHYSIQUE), que le système de la philosophie antique sur l'Être ou la substance, système fondamental et qui est la clef de toutes ses doctrines particulières, se ramène à ce principe que dans l'être il y a deux éléments : 1° la *matière* radicalement indéterminée et inerte, matrice commune de toutes les qualités, apte à les recevoir toutes, impuissante à en produire aucune ; 2° la forme qui est conçue dès lors comme la base de toute spécification et de toute actualité. Fidèle à ce principe (qui explique, on ne le répétera jamais assez, toutes les conceptions de la sagesse antique), l'école péripatéticienne déclarait que la forme donne à la matière elle-même son être réel, son *actuelle* existence. A plus forte raison, *l'accident* n'avait-il d'actualité que par le même élément de la substance. Dans un composé unique, il n'y avait et il ne pouvait y avoir qu'une actualité, ou un être unique, parce qu'il n'y a qu'une forme substantielle ou actualisante : *Unius compositi est unum esse.* Donc l'accident était conçu comme n'ayant de réalité que par le sujet et n'étant rien par lui-même. Dès lors si la substance qui formait son *substratum* ou son sujet s'évanouissait par un acte quelconque de la toute-puissance divine, il fallait qu'elle fût immédiatement remplacée par un autre *être* et en quelque façon par un *sujet* nouveau. De là la théorie qui était loin d'éclaircir le mystère eucharistique, mais qui était imposée par la logique de l'antologie péripatéticienne,

Toutefois si le Docteur angélique était conduit à son hypothèse par de graves considérations, ce n'est pas que cette hypothèse, prise en elle-même, n'introduisît dans la théologie des complications extrêmes et de graves difficultés.

D'abord, comme le fait remarquer Hiquæus, bien que la philosophie ne doive jamais avoir la prétention contradictoire et absurde de lever le voile des mystères, du moins elle ne doit pas ajouter des ombres factices à celles qui résultent de la profondeur de la sagesse divine et des limites de la sagesse humaine : *Non sunt obscuranda mysteria sine necessitate, neque addenda sunt superflua.* (HIQUÆUS, *Comment. in Dist. Scot.*, 4, dist. 13, quæst. 1.) Car n'est-il pas visible que la théorie de ce nouvel *être*, créé spécialement pour soutenir les accidents du pain et du vin après les paroles sacramentelles, ne fait qu'embarrasser d'une difficulté nouvelle le dogme proposé à notre foi : *Superaddit novam difficultatem mysterio credibili.* (*Ibid.*)

En second lieu, l'hypothèse thomiste ne tendrait-elle pas à faire croire qu'à l'égard de la puissance de ces accidents, il n'y a miracle que pendant un instant, à savoir pendant la durée indivisible où l'être nouveau est créé et qu'ensuite il suffit pour expliquer les phénomènes eucharistiques de l'influence toute naturelle de cet être ?

« Item licet aliqua virtus supernaturalis detur alicui, tamen postquam inest, naturale est habenti eam habere vel posse habere illud ad quod est illa virtus : sicut cœcus licet supernaturaliter illuminetur, tamen illuminatus naturaliter videt : ergo licet esset miraculum in primo instanti conservationis istorum accidentium sine subjecto, quia tunc confertur ista virtus, tamen postea per istam virtutem erit naturaliter sine subjecto. (SCOT. *Comment in Sent.*, 4, dist. 12, quæst. 1.)

En troisième lieu, quelle est la nature de l'acte divin qui produit cet *être* surajouté ? Nous avons employé jusqu'ici le mot de *création* pour donner une idée de cet acte. Cependant une création véritable, dans les circonstances où l'on est placé, serait difficile à admettre (340), et de plus l'Eglise n'en parle en aucune manière. Faudra-t-il

(339) D'après le marginiste de Scot, l'opinion de saint Thomas, à cet égard, était celle aussi de ses prédécesseurs, et notamment d'Alexandre de Hales et de Varron, ce célèbre et puissant docteur d'Oxford, dont les Œuvres malheureusement ne nous sont pas parvenues.

(340) On remarquera que, dans le passage que nous citons, il n'est pas même question de l'hypothèse qui expliquerait par un fait de création l'apparition de l'*être nouveau* dans les accidents eucharistiques. C'est que cette hypothèse paraissait à Duns Scot n'avoir pas besoin de réfutation. Les thomistes ne pensaient pas que l'être pur et indéterminé pût jamais avoir de l'actualité ; en effet, dans leur doctrine métaphysique, l'actualité, nous l'avons déjà dit, avait toujours et nécessairement sa source dans la *forme*, c'est-à-dire dans le principe de la détermination. Ainsi, pour être conséquents avec eux-mêmes, s'ils avaient voulu s'expliquer sur l'origine de l'entité mystérieuse qu'ils

voir dans cet acte mystérieux une transformation (*transmutationem*) dans le sens rigoureux que la logique péripatéticienne attachait à cette expression? D'autres embarras inextricables surgissent à l'instant : car une transformation de cette nature demanderait un sujet préexistant, et l'accident eucharistique ne peut évidemment remplir ce rôle.

« Item si accidens quando separatur, habet novum esse, oportet ibi ponere aliquam transmutationem a carentia illius *esse ad* istud *esse;* sed hoc est impossibile : 1° quia non potest poni quæ sit ista mutatio ; non enim est generatio, quia accidens non est subjectum generationis ; nec est augmentatio, nec alteratio, quia non acquiritur quantitas, nec qualitas per istam mutationem : quia tunc vel quantitas esset subjectum augmentationis vel alterationis cujus esse acquiritur, vel esset qualitas et quantitas, et sic de isto posset argui ad infinitum. » (SCOT., 4, dist. 1, quæst. 1.)

Enfin, prise en elle-même, comment concevoir cette réalité dont on réclame l'intervention pour soutenir les accidents? Est-ce une substance? mais comment une substance qui leur est étrangère et qui en est indépendante serait-elle capable de remplir ce rôle? Un accident? mais alors la difficulté que soulève le thomisme sur la prétendue impossibilité de l'accident à persister par lui-même n'est pas résolue, elle n'est que reculée.

« Item *esse* illud novum, quia non est *esse* divinum, aut est proprie substantia, vel accidens, vel neutrum : si in genere substantiæ, erit independens et per consequens non erit formaliter *esse* alicujus accidentis, quia nullum accidens potest esse formaliter independens, vel per se esse : si in genere accidentis, quomodocunque nec per reductionem erit æque dependens cum forma cujus est, et per consequens per illud *esse* formaliter, non erit illud cujus est ens independens (341). »

Tels étaient les arguments que l'école franciscaine (Duns Scot et ses disciples) développait contre l'hypothèse de *l'être* surajouté par Dieu aux accidents eucharistiques, et ces arguments étaient péremptoires pour ceux qui se préoccupaient avant tout des nécessités logiques du dogme religieux. Non sans doute que la doctrine de saint Thomas ne fût correcte et admissible au point de vue de l'orthodoxie la plus sévère ; mais si elle ne blessait pas l'orthodoxie en elle-même, elle la rendait infiniment plus difficile à défendre ; elle ajoutait aux mystères de la foi ses propres mystères plus impénétrables encore ; et l'on comprend dès lors qu'elle n'était pas en accord avec le génie de la philosophie catholique. Le protestantisme, en contraignant les défenseurs du dogme à se débarrasser de certaines entraves suscitées par l'esprit péripatéticien, le protestantisme hâta la chute de la théorie thomiste ; et, comme nous l'avons déjà dit, Bellarmin la condamne. Cette condamnation est un fait significatif.

Ainsi Duns Scot n'a rejeté cette théorie, comme devait faire plus tard l'adversaire puissant de la Réforme, que parce qu'elle était un embarras considérable pour le catholicisme, ou du moins pour un de ses dogmes essentiels. Les arguments qu'il lui oppose le prouvent assez.

Mais du moment que Scot regardait — et, nous le croyons, avec raison — le système thomiste sur la permanence des accidents eucharistiques comme amenant des complications malheureuses pour la foi, il était amené par là même à modifier d'une manière radicale la théorie péripatéticienne du sujet et de l'accident déjà ébranlée par saint Thomas.

Si l'on ne peut que bien difficilement admettre une réalité nouvelle venant s'ajouter à ces accidents, après les paroles de la consécration, il faut donc que les accidents soient capables, grâce à l'action surnaturelle de Dieu, de persister en dehors de la substance à laquelle ils étaient inhérents. Il suit de là des conséquences d'une haute importance pour toute la métaphysique.

En effet on ne peut reconnaître cette capacité dans les accidents sans reconnaître en même temps que la forme ne donne pas à la substance toute son actualité : c'est ce que nous avons déjà suffisamment établi en rapportant à son origine philosophique l'opinion de saint Thomas. Mais, comme on a pu le remarquer aussi, ce n'était pas sans de graves raisons que l'école péripatéticienne plaçait dans la forme la source de toute actualisation; elle était conduite à ce système par la définition générale de la substance et le rôle réciproque que cette définition at-

feraient intervenir après la transsubstantiation, ils l'auraient attribuée à une *transmutation* bien plus qu'à une création. Aussi Duns Scot ne combat-il que l'hypothèse de la *transmutation*.

(341) Nous avons cru devoir modifier un peu l'argument de D. Scot, comme on a pu le voir en comparant notre explication avec le texte de l'auteur. Pris dans sa forme extérieure et à la lettre, tel que le Docteur subtil l'énonce, cet argument est loin d'être irréfutable. Car l'*entité* que suppose saint Thomas n'est pas précisément l'*être formel* de l'accident, bien que l'accident la suppose, donc en s'ajoutant à l'accident, elle ne lui donnera pas *formellement* cette indépendance qui est incompatible avec sa nature. Donc tout ce raisonnement : *Si in genere substantiæ : erit independens et per consequens non erit formaliter esse alicujus accidentis*, ne nous paraît pas à l'abri de toute critique ; mais il faut considérer que la doctrine thomiste, sur la nécessité de cette mystérieuse réalité qu'elle imagine, repose sur ce que la *forme* constitue toute l'actualité de la substance et de ce qui est dans la substance. C'est ce qui amène Scot à dire que l'accident serait réellement indépendant, si l'être que saint Thomas lui surajoute pour lui servir de substraction était une réalité substantielle. Nous avons voulu, dans l'explication qui précède le texte que nous avons cité, traduire la pensée de D. Scot plutôt que ses expressions.

tribuait à la matière ou à la forme. Or, ce n'est pas ici le lieu de démontrer (*Voy.* les articles FORME, MATIÈRE, PHYSIQUE), mais nous pouvons affirmer, sauf à le prouver plus tard, que cette définition résume, pour ainsi parler, la philosophie et la science antiques dans toutes leurs parties, sans exception aucune. On voit donc que les nécessités logiques du dogme de l'Eucharistie ou plutôt de la permanence des accidents eucharistiques, après les paroles sacramentelles, aboutissaient, en dernière analyse, à rendre impossible le maintien de la philosophie et de la science anciennes, et nécessaire une transformation radicale dans les principes de la pensée humaine. C'est de cette transformation, qu'on ne l'oublie pas, qu'est sortie la civilisation moderne!

Une seconde conséquence des vives discussions qui renversèrent la même partie de la philosophie thomiste, ce fut d'amener l'école franciscaine à séparer avec un soin extrême l'idée de *cause* et l'idée d'*essence*. Expliquons notre pensée.

Duns Scot, de cela seul qu'il n'accepte pas l'explication de saint Thomas qui dissimulait, pour ainsi dire, l'opposition qui existe entre la philosophie antique et le dogme chrétien, est obligé de montrer nettement que *certains* accidents sont capables d'exister en eux-mêmes et par eux-mêmes, du moins, quand l'action divine intervient d'une manière surnaturelle pour remplacer l'action de la substance disparue.

Il distingue donc d'abord deux sens dans le mot d'accident, lequel signifie : 1° la réalité qui frappe nos sens, ou toute autre réalité analogue; 2° cette même réalité en tant qu'on la connaît comme se rattachant à une substance (342). Il est bien clair que les accidents de la seconde espèce ne sont jamais séparables de leur sujet : leur définition suffit à le prouver et, dès lors, il ne s'agit ici que de ceux de la première catégorie (343).

Ces derniers se subdivisent eux-mêmes en *accidents relatifs* et *accidents absolus*. Les accidents relatifs ou ceux qui impliquent une relation essentielle entre l'être qu'ils qualifient et la qualité elle-même ne sauraient dans aucun cas être conçus comme indépendants (344); mais il n'en est pas de même des accidents absolus.

En effet, observe D. Scot, le sujet auquel ils se rattachent ne rentre pas dans leur essence, et son idée n'est impliquée que d'une manière indirecte dans leur définition. Autrement il y aurait un lien non pas contingent et passager, mais nécessaire et immuable entre les qualités accidentelles et les substances qu'elles déterminent. L'accident absolu, en tant qu'absolu, ne demande donc aucun terme auquel il se rapporte, et dès lors rien dans sa nature ne s'oppose à ce qu'il existe seul.

« Accidens absolutum, unde absolutum, non requirit terminum, nec terminos; quia tunc non est absolutum. Si igitur requirit subjectum oportet quod hoc sit propter aliam dependentiam ad ipsum essentialem : sed nulla est dependentia simpliciter necessaria alicujus absoluti ad aliquid, quod non est de essentia ejus, sed tantum causa extrinseca : nisi ad causam extrinsecam simpliciter primam, scilicet ad Deum ; subjectum autem non est de essentia accidentis, quia tunc homo albus non esset ens per accidens. »

Cependant il faut bien remarquer que Scot, tout en posant l'indépendance *formelle* de l'accident et de la substance, ne nie en aucune façon le lien qui les unit, en tant que cause et effet. Au contraire, c'est son école qui a démontré contre les thomistes que la substance engendre l'accident, et qui l'a démontré avec une logique assez péremptoire pour que Suarez, ordinairement fidèle au Docteur angélique, abandonnât son maître sur cette question capitale. — *Voy.* les articles FORCE, MOUVEMENT, PHYSIQUE.

Il suit de là que Scot est amené par le dogme chrétien et par la logique à renverser toute l'économie de la métaphysique péripatéticienne. Car il est contraint de soutenir à la fois et que les accidents existent formellement en eux-mêmes et qu'ils sont produits néanmoins par la substance à laquelle ils se rapportent. D'où il suit que cette substance est leur cause et n'est pas leur forme, ou, en d'autres termes, qu'elle les *actualise* sans les *déterminer*. Or, ainsi que nous le remarquerons plus tard (*Voy.* FORCE, FORME, PHYSIQUE), c'est le propre de la philosophie antique d'assimiler le principe qui *actualise* et le principe qui *détermine* : la *forme* qui est tellement simple, que toute l'antiquité et tout le monde répétaient cet axiome : *Formæ sunt sicut numeri*, la *forme* remplissait, suivant Aristote, ce double rôle de *spécifier* et de réaliser; car, au fond, dans la pensée de ce philosophe et en général de tous les philosophes anciens, *actualiser* et *déterminer*, *réaliser* et *spécifier*, constituent des actions similaires, sinon identiques. C'est pourquoi la notion de *force* ne pouvait se dégager dans la pensée et dans la science,

(342) « Ad quæstionem respondeo quod hoc vocabulum *accidens* potest accipi pro per se significato ejus; vel pro eo quod denominatur ab isto per se significato (ista distinctio est universalis in omnibus concretis) ulterius accipiendo pro illo quod denominatur a significato istius nominis *accidens*, potest accipi vel pro absoluto, vel pro respectivo sive respectu accidentali. » (D. SCOT., 4, dist. 12, quæst. 1.)

(343) « Sit ergo prima conclusio, quod loquendo de per se significato accidentis contradictio est ipsum intelligere non esse in subjecto : et hoc intelligendo uniformiter in subjecto et prædicato, scilicet si in actu, actu; si aptitudine, aptitudine. » (SCOT., 4, dist. 12, quæst. 1.)

(344) « Secunda conclusio quod loquendo de eo quod denominatur a per se accidentis significato, et est per se respectus, contradictio est quod sit sine subjecto, et hoc actu, ita scilicet quod non actu inhæreat subjecto, extendendo subjectum ad fundamentum quod potest dici proximum subjectum respectus. »

réduites dès lors à des procédés et à des systèmes radicalement opposés à ceux qu'elle engendre par sa vertu propre et qui règnent depuis trois siècles. Elle existait sans doute, mais elle se confondait avec l'idée d'*essence* ou de forme; et cette confusion funeste est une des principales causes qui empêchèrent, malgré de longs siècles, l'avénement des méthodes et des théories de la science moderne.

On voit comment la question de la permanence des accidents eucharistiques eut pour résultat, en séparant les deux notions de cause et d'essence, de mettre en relief la première, qui avait, pour ainsi dire, disparu dans la seconde.

Sans doute D. Scot ne vit pas, dans son entier, l'œuvre qu'il accomplissait sous l'impulsion bienfaisante de la foi orthodoxe. Quel est l'homme qui eut jamais la claire conscience du mouvement social auquel il prend sa part et du vrai sens de ses efforts? Il s'imaginait ne corriger la métaphysique d'Aristote que dans un de ses détails; et encore pensait-il, en touchant à ce côté particulier d'une doctrine alors souveraine, le mettre en harmonie plus complète avec ses principes généraux.

« Ex ista ratione patet (nous citons ses propres termes) quare philosophi (345), dicerent quod accidens non potest esse sine subjecto, non quidem quia ponerent subjectum de essentia accidentis, imo ex eis constituitur ens per accidens (346); nec quia de essentia accidentis absoluti ponerent inhærentiam vel respectum quemcunque ad subjectum : quia contradictio est quod sic per se ratione absoluti includatur aliquis respectus, quia tunc esset absolutum et non absolutum : sed tantummodo, quia ponerent ordinem causarum simpliciter necessarium : ita quod prima causa non potest causare causatum secundæ causæ, sine causa secunda; subjectum autem habet aliquam causalitatem respectu accidentis, loquendo de ordine naturali causarum : et ideo sine ista causa in ordine suæ causalitatis posita, negarent accidens esse. »

Ce n'est donc pas parce que le sujet entre dans l'essence de l'accident, mais parce que la cause première ne peut agir sur la cause seconde que par l'intermédiaire du sujet qu'Aristote, suivant Duns Scot, proclame la dépendance absolue de l'accident vis-à-vis du sujet qui en est dès lors le soutien nécessaire. La seule erreur du philosophe consiste donc aux yeux du théologien à admettre une série invariable, nécessaire, de causes secondes, qui agissent hiérarchiquement et comme par étages les unes sur les autres, série dont la vertu même de la cause première ne saurait remplacer un anneau; à part cette erreur qui ne semble pas à Duns Scot engager le système tout entier des péripatéticiens (347), il croit que ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de l'adopter et de l'appliquer.

Ce que Scot n a pas vu, c'est que l'erreur qu'il condamne tient à toutes les racines de la théorie métaphysique qu'il croit admettre. En effet, pourquoi Aristote admet-il cet enchaînement des causes, suivant lui, essentiel et absolument nécessaire (*ordo causarum simpliciter necessarius*)? C'est précisément que l'être lui paraît opérer en tant qu'essence et que l'action d'une cause, parce qu'elle est essentielle, ne peut être remplacée par aucune autre, et dès lors est nécessaire. Les causes sont subordonnées comme les essences; et de même qu'un être ne pourrait, malgré sa puissance, remplacer la forme ou l'essence d'un autre être, il ne saurait remplacer sa causalité et son opération. De là cette hiérarchie des êtres agissant, les supérieurs sur les inférieurs, de telle manière que le mouvement et l'action se répandent, en quelque manière, de cascade en cascade, sans que jamais un intermédiaire puisse être ni absent ni suppléé. Nous montrerons ailleurs (*Voy.* les articles FORCE, GRACE, MOUVEMENT, PHYSIQUE, etc.) que l'antiquité s'est représenté, d'après cette conception, l'organisation générale de l'univers physique et de l'univers moral. Quant à maintenant, il nous suffit de constater que l'opinion d'Aristote sur le caractère essentiel et absolu de la chaîne des causes est le corollaire de son opinion sur la nature de la forme et son rôle dans l'économie de la substance.

Que conclure de ces observations? C'est que le dogme catholique sur la permanence des accidents, après la transsubstantiation, a conduit Scot à modifier d'une manière radicale, bien qu'il se doutât médiocrement de son œuvre et que la conscience d'une si grande réforme ne vînt qu'à ses disciples, la métaphysique péripatéticienne; c'est que ce même dogme, en faisant envisager d'un œil tout nouveau l'accident en lui-même, tendait à dégager dans l'esprit humain la notion de cause de la notion d'essence, et par là à constituer, dans sa pureté et par conséquent dans sa fécondité scientifique,

(345) D. Scot parle ici des philosophes en général, mais ailleurs il attribue cette opinion à Aristote. Du reste, le mot de philosophe désigne souvent, dans la langue de Scot et des scotistes, les péripatéticiens pris en opposition avec ceux qui étaient spécialement préoccupés des nécessités logiques de l'orthodoxie et qu'il appelle théologiens.

(346) « Ens per accidens. » Scot veut dire ici que suivant les philosophes le sujet et l'accident ne sont pas unis essentiellement, mais accidentellement, *non unum sunt per se, sed per accidens*. Ils ne [illegible] qu'un être accidentel.

(347) Un disciple de Scot, qui fut en même temps son commentateur, Hiquæus, semble avoir mieux compris que son maître la portée de sa réforme philosophique : « Dices : Philosophus non [illegible] deret accidens posse separare : ergo supponit exigere subjectum per se essentialiter. Respondeo [illegible] Philosophus negaret separationem accidentis a subjecto propter ordinem essentialem causarum, [illegible] ob dependentiam essentialem ad subjectum [illegible] *in principio erravit et corrigitur per fidem* [illegible] *mum hujus mysterii.* » (HIQUÆUS, *Comm. in Sent.* 4, dist. 12, quæst. 1.)

l'idée de *force* qui est une des bases nécessaires de nos connaissances actuelles.

Il y eut encore au moyen âge, au sujet des accidents une discussion qui se rattachait soit aux idées que nous venons d'exposer, soit au problème du principe d'individuation. — *Voy.* les articles HÆCCÉITÉ, INDIVIDUATION, MATIÈRE. — Les thomistes soutenaient que plusieurs accidents de même espèce ne peuvent se rapporter au même sujet (S. THOM., *Summ.*, part. III, quæst. 35); les scotistes (348) niaient cette impossibilité et les nominalistes, notamment Gabriel (3, dist. 8, quæst. unic.), défendaient à cet égard leur opinion.

Les thomistes appuyaient leur théorie sur ce principe que l'accident implique l'idée du sujet et dès lors, lui devenant pour ainsi dire adéquate, trouve en lui sa réalité formelle; et qu'ainsi il doit, comme lui, être marqué du caractère de l'unité; en d'autres termes ils appliquaient à la question particulière de la pluralité des accidents de même espèce les vues générales qui les avaient conduits à leur théorie des accidents eucharistiques. De plus ils invoquaient un autre axiome de leur métaphysique : La *matière* leur paraissait la source de l'individuation : or le sujet peut être considéré vis-à-vis de l'accident comme jouant le rôle de cause matérielle ; donc celui-ci trouve dans celui-là l'origine de son individualité. Donc, encore, l'accident s'individualisant par le sujet, comme la forme s'individualise par la matière, il ne peut y avoir dans un même sujet qu'un accident de même espèce. En effet deux réalités ne peuvent se distinguer que par le principe qui les spécifie ou par le principe qui les individualise; or, ici, les deux accidents ne pourraient se distinguer par leurs caractères spécifiques, puisqu'ils sont par hypothèse de même espèce; ils ne peuvent non plus se distinguer par leur individualité, puisque l'individualité est empruntée à la matière, c'est-à-dire au sujet, et que le sujet est un : donc il y a impossibilité logique à ce qu'une substance renferme deux accidents de même nature.

« Omnis distinctio aut est per naturam divisionis, aut per naturam oppositionis : per naturam oppositionis non potest esse distinctio in eadem specie, nec per naturam divisionis, ubi est idem subjectum, quia accidentia non habent distinctionem numeralem nisi a subjectis, sicut nec entitatem (349). »

Il est facile de voir que le système thomiste pouvait avoir à cet égard d'assez graves conséquences et influer sur la nature des méthodes scientifiques. S'il n'y a dans les êtres qu'un accident de même espèce, leur nature se révèle dans un fait unique; dès lors il n'est plus nécessaire d'observer patiemment et longuement, c'est-à-dire de rapprocher et de coordonner des phénomènes plus ou moins nombreux ; un phénomène seul commenté et tourmenté par la logique peut nous élever à une notion de la plus haute généralité. C'est ainsi que la science scolastique crut pouvoir procéder. — *Voy.* les articles INDUCTION, MÉTHODE, PHYSIQUE. — Ce n'est point le génie qui lui a fait défaut, ni les observateurs curieux toujours à l'affût des faits, mais l'art et le besoin de coordonner les expériences ; elle ne manqua pas de confiance dans le témoignage des sens; au contraire elle ne sut pas assez s'en défier. Elle s'imaginait, en raison des principes philosophiques qui régnaient et de sa foi généreusement naïve dans la puissance naturelle de l'homme, qu'elle pouvait aller sans crainte et d'un bond d'un phénomène à un axiome, c'est-à-dire à l'affirmation de quelque chose de spécifique et de général. Ce fut là, qu'on ne l'oublie pas, sa grande erreur. Le système qui n'admettait pas la possibilité de plusieurs accidents de même espèce était donc un obstacle puissant à la méthode scientifique qui devait, en corrigeant cette erreur, amener de magnifiques résultats; et c'est en cela surtout qu'il exerça une funeste influence. Ajoutons, du reste, qu'il était parfaitement conforme au génie de la philosophie ancienne.

Or, les scotistes (nous ne disons pas les franciscains, car saint Bonaventure resta thomiste sur ce point particulier) les scotistes et les philosophes qui n'avaient pas de parti pris absolu, Suarez, par exemple, repoussèrent ce système. On comprend dès lors combien leur opinion fut utile au développement des sciences et à une plus saine notion des méthodes. Quelles furent donc les idées qui déterminèrent ces théologiens à combattre une doctrine qui arrêtait l'essor de l'esprit humain et à préparer ainsi l'œuvre de la science, c'est-à-dire de la civilisation moderne?

Ces idées nous semblent se ramener à trois principales :

1° Les scotistes n'admettaient pas, ainsi que nous l'avons déjà vu dans cet article, que la réalité formelle des accidents fût dans le sujet; et ils ne l'admettaient pas, nous le savons encore, parce que cette opinion leur semblait, sinon compromettre du moins rendre plus obscur et moins admissible le dogme de la transsubstantiation. C'est ainsi que ce dogme qui, au premier abord, semble n'intéresser que la théologie positive exerça non-seulement sur la théologie sco-

(348) Scot, 3, dist. 8, quæst. unica. — *Voy.* aussi Antonio Andræa, lib. V *Metaph.*, quæst. 8. — Les scotistes les plus célèbres Lychetus Tataret, ont argumenté pour cette théorie particulière de leur maître. — On observera que saint Bonaventure, à cet égard, est pleinement thomiste; par contre Suarez est scotiste.

(349) C'est ainsi que D. Scot, 3, dist. 8, quæst. unica, résume l'argumentation de saint Thomas et d'Henri de Gand, que soutint plus tard Natalis Hervé. Un scotiste, du XVII° siècle, dit en termes analogues : — « Fundamentum adversariorum ruinosum est existimantium accidentia per sua subjecta individuari. » (Bonav. COLUMB., *Cursus philosophicus*, etc.; *Métaphys.*, lib. II, quæst. 6, art. 2.)

lastique mais encore sur la direction scientifique du genre humain et sur la régénération des méthodes l'influence la plus décisive aussi bien que la plus heureuse.

2° Les scotistes n'admettaient pas non plus que l'accident s'individualisât par le sujet auquel il se rapporte. A leurs yeux, en effet, la matière n'était pas le principe d'individuation : ce principe constituait un élément à part et *sui generis* dans la substance. Dès lors un des principaux arguments qu'invoquait le thomisme quand il proclamait l'impossibilité, dans un être, de plusieurs accidents de même espèce, n'avait plus de valeur. Or nous verrons que la théorie scotiste du principe d'individuation fut inspirée par le dogme et notamment par les idées de la grâce et de l'Incarnation. — *Voy.* les articles HÆCCÉITÉ, GRACE. — Ces idées ont donc contribué pour leur part, l'histoire philosophique du moyen âge en est une preuve vivante, à détruire la théorie péripatéticienne des accidents conçus comme complétement subordonnés à la forme et au sujet, théorie qui elle-même contenait en germe les déplorables conséquences scientifiques que nous avons indiquées.

3° Les scotistes s'appuyaient enfin pour la réfuter sur toute une série de phénomènes qui jouent un rôle immense dans le christianisme; je veux parler de ces phénomènes miraculeux ou un même corps se trouve à la fois présent en plusieurs lieux. — *Voy.* les articles LOCIS THEOLOGICIS (*De*). — Le lieu, pour les théologiens qui cherchaient à mettre en harmonie le dogme et la métaphysique, le lieu devait donc être considéré comme une relation extrinsèque qui survenait à l'objet (*respectus extrinsecus corpori adveniens*) et qui était capable de se multiplier. Or la relation extrinsèque dans la logique et dans l'ontologie du moyen âge est un accident. Donc la pluralité des accidents de même espèce dans un même sujet devait paraître possible, en dépit de la métaphysique péripatéticienne, au point de vue d'une orthodoxie rigoureuse et consciente d'elle-même. Aussi les scotistes ne manquaient-ils pas, lorsqu'il s'agissait pour eux d'établir leur fameuse thèse sur cette pluralité, de citer cette *ubiquité* miraculeuse de certains corps, et notamment du corps du Christ dans l'Eucharistie.

« Relativa (350) extrinsecus advenientia, » dit un disciple de Scot. (BONAV. COLUMB., *Cursus philosoph.*, *Metaph.*, lib. II, quæst. 6, art. 2) simultanea exsistentia in eodem subjecto gaudere valent, ut idem lignum pluribus calefactionibus potest calefieri, *idem corpus pluribus ubicationibus potest ubicari.* » — Nous n'insistons pas davantage sur cette question importante, que nous aurons plus tard l'occasion de retrouver sur nos pas. Il nous suffit d'avoir établi que la thèse scotiste sur la pluralité des accidents de même espèce, thèse qui a joué un rôle important dans la création des sciences modernes, a été inspirée par la croyance à certains faits miraculeux attestés par l'Eglise catholique. Nous laissons à nos lecteurs le soin d'apprécier les diverses conclusions que l'on peut tirer de ce fait historique que nous nous bornons à constater.

Ainsi, pour résumer tout ce qui précède, en premier lieu, l'idée d'accident et l'idée de transsubstantiation étant données, l'effet nécessaire du dogme religieux fut de faire admettre que l'accident est séparable du sujet (351), ce qui était ébranler singulièrement l'édifice de la métaphysique ancienne. Les premiers docteurs du XIII° siècle essayèrent vainement d'une théorie qui conservait les principes fondamentaux de cette métaphysique, en les combinant, dans un mélange ingénieux, avec l'orthodoxie; Duns Scot vit et fit voir que la vérité religieuse souffrait de ce système mixte, sinon en elle-même, du moins par les difficultés inextricables qu'il lui ajoutait. Il fut donc amené à soutenir que l'accident trouve en lui-même sa réalité formelle, bien qu'il ait sa cause dans le sujet auquel il se rapporte; en d'autres termes il fut amené, et amené par l'esprit vivant du catholicisme, à démêler les notions, confuses jusque-là, d'*essence* et de *force*, c'est-à-dire à substituer au principe radical de l'ontologie antique le principe radical de l'ontologie moderne. Or qu'on n'oublie pas que l'ontologie d'une époque c'est sa civilisation tout entière!

En second lieu, l'idée d'accident étant donnée, ainsi que l'idée de plusieurs phénomènes miraculeux qui impliquent l'ubiquité de certains corps, l'effet nécessaire du dogme fut d'amener les esprits à cette conviction que la pluralité des accidents de même espèce dans un sujet unique, est métaphysiquement possible. Ici encore, la doctrine péripatéticienne essaya d'abord de se maintenir grâce à un compromis avec l'orthodoxie rigoureuse; mais Duns Scot, sans comprendre toute la portée de son œuvre, sut montrer néanmoins ce que ce compromis avait d'illogique; il admit purement et simplement cette pluralité, et par là il ruina un des fondements métaphysiques de cette fameuse méthode scientifique du moyen âge, si opposée à nos procédés modernes, et qui consiste à tirer d'un fait unique une haute généralité.

Il va sans dire que d'autres discussions encore s'élevèrent dans le cours du moyen âge, au sujet des accidents; il nous suffira d'avoir montré, par deux exemples, que ces ardentes controverses ne furent pas perdues par le genre humain, et qu'elles furent comme le creuset où l'esprit catholique, transformant la pensée antique, en fit sortir la pensée et le monde modernes (352).

(350) Relativa. Le mot *accidentia* est ici sousentendu, ou plutôt il est remplacé par celui d'*advenientia*.

(351) Au moins séparable par la vertu surnaturelle de Dieu.

(352) On pourrait ici nous faire une objection

SUBSTANTIA, *substance*. — Le mot de substance s'entend, au moyen âge : 1° de l'essence de chaque chose, soit substance proprement dite, soit accident; c'est ce qui peut être défini et affirmé à un titre quelconque; 2° de ce qui est *a se*, *ad se* et *per se* (en ce sens la substance qui ressemble assez à celle des cartésiens, ne pourrait s'affirmer que de Dieu; 3° de ce qui est *ad se* et *per se*, et non *a se*; 4° de tout ce qui n'est pas accident. C'était cette dernière définition qu'adoptaient ordinairement les scotistes ou les formalistes.

T

THOMAS D'AQUIN (Saint).

Voici comment cet article est divisé :

PREMIÈRE PARTIE.

Le docteur classique de la philosophie du moyen âge mérite certes une longue mention, et nous ne devrions nous occuper que de lui. Toutefois, le lecteur me permettra-t-il ici une parenthèse personnelle? Suspect pour mes opinions politiques, je viens d'être arrêté. Pour quelle sédition? Je l'ignore; mais ce que je n'ignore pas, c'est que je suis en prison. J'ai beau regarder autour de moi, je ne vois ni ces solennelles rangées de livres séculaires qui frappent mes regards lorsque je fouille les bibliothèques de la Sorbonne ou de la rue Richelieu, ni ce crucifix qui regarde du haut des sublimités divines de son éternelle douleur l'érudit pensif et scrutateur chez les R. P. Dominicains, ni cette modeste bibliothèque et cette belle gravure de la sainte Famille, d'après Raphaël, qui semblent me dire chez moi : *Prie et travaille*... Non, quatre murailles nues; un petit vasistas en soupirail, dont le verre cannelé dérobe aux regards les bleues profondeurs du ciel, et qui ne s'entr'ouvre que d'un décimètre pour laisser passer la ration d'air indispensable à la vie; une petite table en bois blanc, un hamac que l'on suspend soi-même pour s'y coucher, quelques planchettes, un verre d'étain, une grande terrine verdâtre... Voilà, cher lecteur, mon salon actuel et son ameublement. Après tout, nous sommes en semaine sainte : bientôt l'anniversaire du jour où la Vérité divine fut jugée par la justice humaine. Si nous étions dignes du baptême reçu, nous serions heureux d'être configu-

que nous avons hâte de présenter et de résoudre. Scot a séparé autant qu'il l'a pu l'accident et le sujet. Qu'a fait au contraire Descartes? il les a réunis autant qu'il lui a été possible. Descartes est nominaliste : l'accident n'est pour lui qu'une manière de concevoir la substance, un mode de l'être; et cette théorie métaphysique joue même dans ses doctrines générales de philosophie et de physique un rôle capital. Ne semble-t-il pas dès lors que Scot écartait la métaphysique de la route où elle devait se perfectionner en se faisant cartésienne? En d'autres termes l'opinion de Scot et de Bellarmin sur les accidents au lieu de constituer un pas en avant, n'est-elle point un pas en arrière? — La réponse est facile : nous n'examinons pas ici la valeur absolue de la doctrine qui sépare l'accident du sujet; nous examinons sa valeur relative. Or, au temps où vivait Scot, ce qu'il y avait à faire en ontologie, c'était de séparer deux notions confondues, celle de force et celle d'essence. En admettant des accidents qui n'ont pas leur réalité formelle dans le sujet et qui néanmoins y ont leur cause productrice, Scot accomplissait l'œuvre métaphysique qu'il devait accomplir; il ouvrait la voie à des réformes aussi heureuses que radicales. De plus, il ne faut pas s'y méprendre et s'imaginer que Descartes a repris purement et simplement la théorie thomiste. Descartes ne dit nulle part que la réalité formelle de l'accident rentre dans le sujet. Il supprime, pour ainsi parler, l'accident; et c'est même ainsi qu'il parvient à concilier la théorie métaphysique de la nature corporelle avec l'enseignement catholique sur l'Eucharistie. Suivant lui, il n'y a que des *apparences sensibles* qui, après la transsubstantiation, demeurent encore et peuvent parfaitement demeurer, car les apparences sensibles ne sont pas dans le sujet extérieur, elles sont dans le sujet pensant. Ainsi les accidents qui, suivant saint Thomas, sont tellement attachés à la substance, que la substance est leur forme, commencent déjà à s'en détacher suivant D. Scot : ils ne possèdent plus en eux la réalité formelle et individuelle de cette substance; suivant Descartes, ils s'en détachent bien plus encore, ils ne se lient plus au sujet par aucun rapport; ils n'existent que comme idées de l'être qui les pense. A le bien prendre, la théorie de D. Scot est donc réellement un intermédiaire entre celle de saint Thomas et celle de Descartes. On remarquera que le germe de l'explication cartésienne de la permanence des accidents eucharistiques, après les paroles sacramentelles, se trouve dans les nominalistes postérieurs à Ockam; Descartes a moins inventé qu'on ne pense; sa mission fut d'organiser et non de créer.

rés de loin et extérieurement au sort du Rédempteur divin, puisque nous sommes si faibles et si mous à nous assimiler par l'âme à ses perfections inconcevables. Et saint Thomas lui-même n'a-t-il pas été prisonnier dans la tour d'Aquin? Et saint François d'Assise n'a-t-il pas été captif pendant un an à Pérouse? Et Roger Bacon n'a-t-il pas gémi dans les noirs souterrains, où le protégeait à peine la main puissante d'un Pape? Et saint Anselme de Cantorbéry n'a-t-il pas été la victime de la royauté normande d'Angleterre?.... Allons, mes vieux méditatifs du moyen âge, venez peupler cette cellule déserte. La gloire et le patriotisme l'ont habitée; je doute que la métaphysique et la métaphysique appliquée à l'histoire de la scolastique, y soit jamais venue. Il faut un commencement à tout. Je suis réduit à un seul livre, mais ce livre c'est la *Somme de Théologie*. Lorsque le jeune Thomas d'Aquin fut renfermé, il n'avait pour se distraire et se fortifier que Cassien et Aristote. Il est vrai qu'il les interprétait avec son génie et sa sainteté. Moi, je ne pourrai l'interpréter qu'avec le souvenir des nombreux commentaires que j'ai lus, la mémoire des autres ouvrages du grand théologien et le spectacle de la science moderne qui est sortie de la longue et pénible gestation du moyen âge; je ferai ce que je pourrai.

J'ai pensé qu'une analyse perpétuellement commentée de la *Somme* de saint Thomas serait une des parties les plus utiles du Dictionnaire que je donne au public. S'il s'agissait d'un livre écrit pour une vaine réputation, cette espèce de commentaire serait plus que déplacée, mais notre but est tout simplement d'aider ceux qui étudieront ou étudient, comme nous, la scolastique. Nous faisons une Préface à leurs livres et aux nôtres; nous lions tant bien que mal la gerbe des faits, en conviant les hommes intelligents à tirer de ces riches épis tout ce qu'ils peuvent contenir. Or tout le monde lit la *Somme* aujourd'hui; mais il est visible, par les traductions mêmes qu'on en publie, que très-peu de personnes la comprennent. La raison en est simple. En général, saint Thomas est incompréhensible à qui ne possède pas Aristote. Celui qui se jette d'emblée entre les bras du grand docteur, n'étant préparé que par les études théologiques ou philosophiques ordinaires, ne saisit donc que la plus fantastique des images; c'est sa propre philosophie, bonne ou mauvaise, qu'il contemple en la reportant de quelques siècles en arrière. C'est ce qui est arrivé souvent à un illustre théatin; c'est ce qui est arrivé souvent à l'esprit si vif et si pénétrant, et si admirablement doué du R. P. Lacordaire; c'est ce qui est arrivé aussi aux traducteurs dont nous parlions plus haut. Nous-même, nous avions pris soin de relever quelques-unes des erreurs matérielles, des contre-sens d'idées ou de mots où ils étaient tombés, et nous avions dessein de les publier ici pour faire voir à quelles méprises peut conduire une fausse méthode. Mais nous avons pensé que c'était une tâche ingrate que de relever les écarts d'autrui, et que cela n'est pas nécessaire. Je ne pense pas qu'on puisse se refuser à admettre que saint Thomas n'est visible qu'à travers Aristote.

Il suit de là une conséquence importante. C'est qu'il faudrait faire précéder l'étude de la *Somme*, non-seulement de celle du Stagirite, mais encore des commentaires de l'illustre docteur sur le vieux philosophe; car les bases métaphysiques de l'édifice thomiste sont sans doute péripatéticiennes, mais péripatéticiennes à la manière scolastique. Jordano Bruno, ou un autre auteur de la Renaissance, a dit qu'Aristote doit plus à la scolastique que la scolastique à Aristote. Cela est surtout vrai de l'école scotiste, et même, n'en déplaise à M. Hauréau, de l'école ockamiste, qui, dans leurs mélanges tortueux des vieilles idées, et des nouvelles, voulant garder les mots sans garder les choses, donnent de terribles entorses au maître du Lycée. Saint Thomas, lui aussi, quoique sans doute à un moindre degré, est, à l'occasion un commentateur inexact. Tout le monde a remarqué qu'il a singulièrement baptisé le philosophe par excellence du paganisme, et plusieurs ont déjà noté que ce désir de christianiser ce qui ne peut être christianisé, l'a conduit aussi à le platoniser. C'est surtout dans la théologie naturelle que l'élément platonicien et l'élément péripatéticien se mêlent d'une façon bizarre au sein des démonstrations de la *Somme*. Nous avons déjà eu occasion de le montrer, dans notre premier volume. Dieu est à la fois pour saint Thomas l'acte pur et l'idée du bien, essentiellement participable; et ces deux notions disparates sont unies dans la doctrine de saint Thomas au moyen d'une définition sublime, mais qui ne peut logiquement se concilier ni avec la formule de l'acte ni avec celle de l'*idée*. Nous pourrions sans peine multiplier ici les exemples. Saint Thomas se croit donc un péripatéticien, mais il ne l'est pas toujours, et voilà pourquoi, avant de lire la *Somme*, il est indispensable de saisir, dans la longue et belle série de ses *Commentaires* sur Aristote, la nature spéciale de son *péripatétisme*. Une histoire des différentes interprétations d'Aristote au sein des écoles du moyen âge, contiendrait, presque tout entière l'histoire de leurs doctrines.

On notera seulement ici que les Commentaires de saint Thomas ne se lisent pas avec la même facilité que ceux d'Albert le Grand. Albert avait en vue de donner à ses contemporains une notion générale du vieux Stagirite. Il l'explique, mais il l'explique surtout pour le défendre. Les fanatiques et les rétrogrades ne voyaient dans la *Physique* et la *Métaphysique* du péripatétisme que l'origine suspecte et la consécration dangereuse des erreurs albigeoises et d'un réalisme aveugle s'en allant à tous les excès du panthéisme. Albert, redressant cette er-

reur singulière, la représente au contraire comme le moyen philosophique de tenir un sage milieu entre Roscelin et David de Dinant. Son but est donc de constituer une vaste doctrine, ou plutôt une vaste série de théories qui soient en même temps très-orthodoxes et très-péripatéticiennes. De là son plan : il parle en son propre nom, il écrit ses traités spéciaux qui, dans leur ensemble, embrassent toute la physique, toute la métaphysique, toute la théodicée et leurs applications sociales ; et, en même temps, ces traités correspondent à ceux du Stagirite : ingénieuse économie qui lui permet d'être à la fois un maître de la science et un commentateur.

Seulement un commentateur de cette nature ne peut évidemment serrer le texte de fort près. Saint Thomas et les docteurs qui suivirent, prenant le travail d'Albert comme un point de départ qu'il était inutile de refaire, ont suivi une autre méthode. Leur explication se fait ligne par ligne, ou chapitre par chapitre. A cette espèce d'exégèse perpétuelle ils ajoutent des dissertations ou des *questions* plus longuement débattues sur tous les points obscurs.

C'est surtout à ces questions qu'il importe de recourir, et j'ajoute que pour bien les comprendre, il faut mettre en regard celles de saint Thomas et celles des autres scolastiques, notamment des scotistes et des ockamistes. Les Commentaires de Coïmbre, d'une lecture nette et facile, aideront à ce travail indispensable ceux qui voudront l'entreprendre.

Enfin, ce n'est pas tout ; il y a à considérer dans saint Thomas non-seulement le genre particulier de son péripatétisme, mais la manière dont il le lie à ses doctrines théologiques. Là est le point central de sa grande synthèse, la clef de voûte de l'édifice. Or, pour bien comprendre à cet égard l'idée propre du docteur, que faut-il ? Lire et méditer son long Commentaire sur Pierre Lombard.

Saisissons cette occasion de dire que les études que les scolastiques ont faites sur le *Livre des Sentences*, ou même à propos de ce livre, sont les plus intéressantes de toutes et celles qui livrent mieux le secret du moyen âge philosophique et théologique. C'est dans ces études, en effet, que se trouvent indiquées les diverses manières dont ils concevaient les rapports de la métaphysique et du dogme, et cette application est pour ainsi dire la caractéristique de cette époque. A mesure qu'on avance dans le XIIIe siècle, ces ouvrages deviennent plus nombreux, plus volumineux ; on y attache plus d'importance. Les commentaires sur Aristote représentent le côté conservateur de la scolastique, les commentaires sur le Lombard représentent son côté progressif et révolutionnaire.

Du reste je présenterai sur celui de saint Thomas la même observation que j'ai déjà présentée sur ses exégèses aristotéliques. Il importe de ne pas le lire isolément. Autrement on n'y verra guère la plupart du temps que des subtilités qui semblent aussi peu utiles à la raison qu'à la foi ; au contraire, rapprochez toutes ces dissertations l'une de l'autre, comparez celles de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Scot, d'Ockam, de leurs nombreux disciples : une lumière se fait, parce qu'un certain progrès se décèle, et que le progrès est la lumière de l'histoire. On peut alors condamner bien des distinctions incroyables et ne pas tenter de les introduire de nouveau dans la théologie moderne où elles feraient une singulière figure ; mais on comprend qu'elles aient rempli celle du moyen âge, et l'on s'aperçoit que c'est à travers ces épines que la pensée humaine s'est frayé son chemin, comme ces hardis pionniers d'Amérique, qui s'enfoncent à travers les broussailles et les hautes herbes des vierges végétations, pour aller planter la providence humaine et le travail civilisateur là où n'ont lutté jusqu'ici que les forces de la nature.

Appliquons donc à saint Thomas sa formule favorite : *Timeo hominem unius libri*. Ne le jugeons pas par la *Somme* toute seule : nous ne saurions la comprendre à ce prix. Il est vrai qu'à certains égards elle condense toute la pensée thomiste, mais elle la condense en la recélant. Des théories qui remplissent des chapitres entiers et de longs chapitres dans les commentaires sur Aristote ou sur le *Livre des Sentences* sont là indiquées d'un mot, quelquefois même sous-entendues. Il faut les saisir ou les restituer pour entendre, je ne dirai pas le sens intime et profond, mais le sens grammatical du vieux et illustre docteur.

Nous n'avons pas l'ambition de suppléer en quelques pages à ce travail, d'ailleurs nécessaire, mais nous nous proposons de le faciliter.

Il serait impossible de parcourir page par page dans un seul article, et de décrire avec commentaire les innombrables dentelures métaphysiques du gigantesque édifice de la *Somme*. Nous préférons insister sur quelques points essentiels et laisser les autres dans l'ombre. Toutefois, nous suivrons l'ordre même adopté par l'auteur, en nous rapprochant le plus possible de la simple exégèse.

Quant à l'appréciation générale et définitive du thomisme on pourra la lire à l'article Scot.

CHAPITRE Ier. — *De la Somme théologique en général.*

Tout le monde sait quelle est la division de la *Somme*. Nous ne retracerons donc pas ici cette division. Nous présenterons une observation qui nous semble avoir plus d'importance.

Saint Thomas après avoir parlé de la théologie en général et de ses rapports avec les autres sciences, aborde immédiatement l'étude de Dieu, puis il passe à celle de la création ; la psychologie ou pour mieux dire l'anthropologie n'est qu'un détail de cette très-vaste étude qui embrasse les anges, l'hu-

manité et la nature, ou en un seul mot l'œuvre des six jours (353). Après cet immense exorde complétement théorique arrive la doctrine de la *dernière fin de la vie humaine*, celle des *vertus et des vices* en général (1-2), puis la *morale* proprement dite (2-2). Enfin il explique l'*Incarnation*, les sacrements et la résurrection (354).

Il semble qu'il y ait là une suite d'idées parfaitement concertée; toutefois, c'est plutôt un plan d'exposition qu'une méthode de recherches. Il ne faudrait pas croire, en effet, que saint Thomas pose en principe, soit qu'on peut se passer de toute démonstration de l'existence de Dieu, soit que cette existence se puisse démontrer tout à fait *a priori*, et qu'ainsi tout l'édifice des connaissances humaines soit exclusivement attaché à l'idée de Dieu, dans l'ordre naturel de nos connaissances. Rien n'est plus opposé qu'un essai de méthode déductive en philosophie générale, et la manière constante de voir, d'enseigner de saint Thomas. Nous aurons bientôt l'occasion de nous en apercevoir. Ce n'est pas Dieu qui lui semble démontrer le monde et le mouvement, c'est le mouvement et le monde qui lui semblent démontrer Dieu. Mais n'écrivant pas un traité de *philosophie*, se proposant uniquement d'exposer la doctrine de l'Eglise, notre Docteur a pensé avec raison qu'il devait adopter l'ordre le plus lumineux d'exposition.

N'oublions pas, en effet, que la *Somme* dans la pensée de saint Thomas n'est pas l'encyclopédie universelle et suprême que quelques-uns ont voulu y voir; c'est un livre d'études et d'initiation écrit, nous citons sa propre parole, pour les *novices;* c'est une sorte de *manuel* à l'usage des étudiants. « Notre intention, » dit-il, « a été dans cet ouvrage de traiter ce qui touche la religion chrétienne, et de le traiter simplement de manière à instruire les commençants. Nous n'avons considéré que les novices en cette doctrine. » — *Quia catholicæ veritatis doctor, non solum provectos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire... propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad Christianam religionem pertinent eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios.* (*Summa*, part. I, Prolog.) C'est en ces termes explicites que débute saint Thomas, et l'on voit par là, pour le dire en passant, qu'à ses propres yeux son ouvrage important, au point de vue doctrinal, même en pure théologie, n'était point la *Somme*, mais le *Commentaire du livre des Sentences.*

Nous présenterons, à ce propos, une seconde observation qui est aujourd'hui plus que jamais essentielle. Si nous avions écrit ce Dictionnaire il y a quinze ans, notre premier soin eût été d'insister sur la haute valeur non-seulement théologique, mais encore philosophique de saint Thomas. Celui qui vers 1820, aurait déclaré saint Thomas grand métaphysicien aurait passé, sans protestation aucune, pour un amateur de paradoxes. Le clergé lui-même ou du moins une grande partie du clergé se contentait de vénérer le saint, et laissait de côté le Docteur. Comment ce long et aveugle préjugé s'est-il transformé? Ce serait peut-être une curieuse histoire à faire. Toutes les écoles, sans exception, qui ont paru depuis la renaissance du spiritualisme sur les ruines du premier établissement impérial, concoururent à relever le moyen âge et saint Thomas de la longue défaveur qui pesait sur eux dans la science officielle qu'avait constitué le gouvernement de 1804. M. Cousin, qui restaurait Platon contre les disciples de Condillac, fut amené bientôt à s'incliner devant Aristote, et Aristote ramena saint Thomas, comme le maître de saint Thomas avait fait jadis régner Aristote. Ce sont là de petits services qu'on se rend entre morts illustres. Platon et saint Augustin, Aristote et saint Thomas sont donc aujourd'hui reçus, fêtés, couronnés, au nom de l'Institut et de l'Université. Joseph de Maistre avait aussi, et même avant M. Cousin, adressé son hommage au vieux scolastique; c'est qu'il avait retrouvé Leibnitz à travers le théosophe Saint-Martin. Ce leibnitzien du mysticisme, et Leibnitz, on le sait, avait voulu ressusciter un peu saint Thomas et la scolastique contre les excès du cartésianisme et surtout contre Malebranche. Mais ce qui servit encore mieux la cause du thomisme dans l'esprit du XIXe siècle, c'est la grande notion du progrès, qui commence depuis trente ans à illuminer tous les sommets de l'histoire. Comment admettre, en effet, si le progrès n'est pas un vain mot, que les dix siècles du moyen âge n'ont été que barbarie révoltante et hideuse ignorance? Comment admettre surtout que la Renaissance et le cartésianisme sont sortis tout armés du néant intellectuel, et que les ténèbres absolues ont engendré la lumière? On a donc vaguement senti que saint Thomas, un des représentants de cette époque, devait avoir sa valeur; et ce sont ceux-là surtout que préoccupait la notion du progrès qui l'ont mis à la mode dans le livre et dans le monde, comme de Maistre (355) l'avait mis à la mode dans le clergé, comme M. Cousin l'avait mis à la mode dans l'Université et à l'Académie. Aujourd'hui, un éloge du Docteur angélique est un lieu commun. Nous voyons même arriver l'heure (n'est-elle pas déjà arrivée un peu?) où l'arc se courbera dans le sens opposé où il fut courbé il y a une génération. L'humanité marche ainsi d'excès en excès, et elle n'en fait pas moins son chemin, car Dieu est grand, et il

(353) Telle est la matière de la première partie de la *Somme.*

(354) Part. III. — On sait que cette troisième partie a été laissée inachevée par le saint docteur, que la mort interrompit dans son ouvrage.

(355) Il ne faut pas oublier que J. de Maistre lui-même a été surtout célébré par MM. Rodrigues et Enfantin.

sait se servir de nos folies pour sa sagesse, seulement ce n'est pas une raison d'en commettre de trop impardonnables. Prenons donc garde aujourd'hui de trop détrôner, et saint Athanase et saint Augustin, et saint Anselme et saint Bonaventure, et Scot et Suarez (qui ne fut pas purement thomiste), et Bossuet et Fénelon pour élever saint Thomas. Ce n'est pas un bon piédestal, pour un grand homme, que la ruine de toutes les gloires humaines, au nom d'une seule renommée. Croyons donc encore, s'il vous plaît, que l'auteur de la *Cité de Dieu* n'est pas une mince intelligence; ne rabaissons pas outre mesure les statues vénérables de Malebranche et du saint prélat de Cambrai, tout cartésiens qu'ils fussent. Saint Augustin avait, sans doute, une autre philosophie que saint Thomas, mais saint Thomas ne l'en respectait pas moins. Quelquefois sur des questions de métaphysique, de psychologie, de physique, il s'écartait du Père illustre, il ne prétendait point pour cela le détrôner. Ne soyons donc pas plus thomiste que saint Thomas. Nous avons même le droit de l'être moins, et de faire pour ses théories purement philosophiques ce qu'il avait fait lui-même vis-à-vis des théories purement philosophiques des Pères de l'Eglise. Il les laissait à l'école de Platon, et entrait à celle d'Aristote. Ne pensons pas que nous ferions un crime irrémissible de lèse-thomisme en laissant Aristote pour nous ressaisir à Platon, ou même en les laissant tous deux. J'estime même avec l'éminent doyen de la faculté de théologie que l'on peut très-orthodoxement se mettre, avec Bossuet, à l'école de Descartes, pourvu qu'on l'interprète avec cette sagesse, cette réserve, cette tempérance, cette soumission raisonnable dans les choses de la foi que nous devons avoir, comme fidèles, quelles que soient d'ailleurs nos inclinations philosophiques. Pourquoi ne christianiserait-on pas la philosophie du savant Chrétien quand on a christianisé sans reproche celle de deux païens? Ne cherchons pas l'unité où elle ne saurait être, c'est la compromettre sur son véritable terrain. On peut être Chrétien en aimant et en n'aimant pas Aristote, et il n'est pas nécessaire de hanter ou de fuir le Lycée pour arriver au ciel.

Quelques esprits se font peut-être de singulières exagérations à cet égard, et ils se les font par suite d'une grande illusion qu'il importe de dissiper.

Un fait nous servira d'entrée en matière. Tout le monde connaît l'édition de la *Somme* de 1662; c'est, je pense, la plus répandue. Si l'on veut bien se donner la peine de relire les titres de chacune de ses grandes subdivisions, on trouvera en tête des éloges plus ou moins lyriques, suivant la mode des temps; mais la *Secunda secundæ* en contient un d'une nature toute particulière : *Opus plane aureum* disent les éditeurs (356); nous ne trouvons en tête d'aucune autre partie une mention semblable. Pourquoi? c'est que les éditeurs et le public éclairé d'alors faisaient une distinction qu'on oublie trop aujourd'hui.

Dans saint Thomas, il y a deux hommes, très-unis sans doute, mais néanmoins différents : le théologien proprement dit et le philosophe.

Le théologien a une de ces autorités devant lesquelles on s'incline. C'est en le considérant sous cet aspect qu'on peut dire de saint Thomas, que tous ses articles sont de véritables miracles. Suivant moi, le mot ne doit pas être regardé comme une hyperbole, mais pris à la lettre. Chacun sait combien il est difficile d'être toujours correct, avec les précautions les plus grandes, quand on traite une question spéciale de théologie; quand on les embrasse toutes dans un cadre d'ensemble, la difficulté s'agrandit singulièrement. Que sera-ce donc si l'on tente d'introduire un certain nombre d'idées philosophiques, soit dans la coordination des dogmes, soit dans la démonstration de leur *convenance* rationnelle? L'expérience prouve que les meilleurs esprits se laissent glisser dans une œuvre aussi périlleuse, sur les pentes les plus semées d'écueils. Mais autre était la difficulté qu'aborda de front saint Thomas. Ce n'est pas par échappées qu'il introduit quelques vagues notions philosophiques; non, il introduit dans le domaine de la théologie une philosophie précise, arrêtée, disons mieux, une métaphysique, et il l'introduit à chaque instant et partout. Qu'il traite de l'existence de Dieu, de la distinction de l'essence et des personnes divines, de chacune des trois personnes, de la création, de l'âme, du corps, des anges mêmes, partout l'*acte*, la *matière aristotélique*, la *forme*, la *puissance*, l'*entéléchie*, le *mouvement naturel* et le *mouvement violent*, en un mot toutes les notions premières de la métaphysique grecque sont appliquées, et l'auteur les fait cadrer avec les définitions de l'Eglise. Il n'y a pas un article de la *Somme* où cet enchâssement extraordinaire ne se retrouve tantôt comme détail, plus souvent comme fond même de la démonstration. Albert le Grand n'avait pas osé une telle tâche. Il s'était montré pur péripatéticien dans le domaine de la physique et de la métaphysique; en théodicée, il avait suivi une méthode différente. Saint Thomas, au contraire, affronte tranquillement le péril, et ce qu'il y a de plus merveilleux, il n'y succombe pas; il donne pour support à la théologie, l'ontologie d'Aristote, et il fait cet arrangement avec tant de bonheur qu'on ne voit pas qu'aucune vérité de la foi tombe de cet étroit plateau et se brise. Les théologiens subséquents, ceux de Paris surtout, qui en général étaient peu thomistes, reprochèrent bien au Docteur angélique de grands tours de force d'équilibriste logique, ils prétendirent que certains détails ou du dogme ou de la tradition se trouvaient gênés et en quelque sorte

(356) Les théologiens de Louvain.

talés, à force d'être à l'étroit, sur la base qui lui avait été faite dans l'école dominicaine; mais en général ils n'allaient pas plus loin, sauf les esprits violents et injustes. Ce fut bien la vue des périls *indirects*, *lointains*, que telle explication *métaphysique* pouvait un jour faire courir au dogme, qui porta les franciscains à demander des réformes dans ces explications métaphysiques; mais quant au dogme lui-même, il est présenté par saint Thomas avec une netteté, une régularité, une lumière tranquille et sereine qui feront toujours l'admiration et la leçon des siècles. Encore une fois, pour arriver à un résultat pareil, il fallait un miracle et le miracle a été fait.

On pourra dire à la vérité que saint Thomas avait été précédé dans cette voie difficile par Alexandre de Halès. En effet, cet illustre docteur franciscain avait été plus hardi qu'Albert; il avait abordé de front la difficulté que celui-ci avait redoutée, et sa théodicée servit de modèle à saint Thomas.

C'est sous ce rapport qu'on a pu très-justement considérer le Docteur angélique comme un disciple du Docteur irréfragable. Mais celui-ci était aussi une grande et puissante intelligence; et que le miracle ait été accompli par deux esprits ou par un seul, il est, et cela suffit. Ajoutons qu'Alexandre de Halès n'a pas abordé avec autant d'ensemble et de détails le cercle de la théologie,et qu'il n'a pas non plus la même sûreté de définition que son illustre disciple.

Tous les témoignages que les saints, les Souverains Pontifes, les auteurs les plus graves et les Pères du concile de Trente ont rendus de l'autorité éminente de saint Thomas, en matière de foi, doivent donc être pesés rigoureusement, et nous devons nous incliner devant eux.

Mais ajoutons tout de suite que ces témoignages ne consacrent en saint Thomas que le théologien et non le métaphysicien.

Nous nous bornerons à en donner ici quelques preuves bien courtes, mais qui paraissent péremptoires.

Si les Souverains Pontifes qui décernèrent à saint Thomas de si grands éloges avaient entendu consacrer sa métaphysique, c'est-à-dire, celle d'Aristote, ils n'auraient pas souffert qu'elle fût tous les jours attaquée très-vertement, très-vigoureusement dans les écoles. Or, non-seulement ils souffrirent cette polémique sans la censurer, mais ils en protégèrent hautement les auteurs et les chefs. Scot et saint Bonaventure obtinrent leurs éloges comme saint Thomas lui-même, bien qu'ils n'eussent pas, le premier surtout, la même sûreté théologique. Mais l'autorité religieuse ne voulait pas paraître comme *autorité*, favoriser une école philosophique au détriment de l'autre. Elle les comblait l'une et l'autre d'approbations élogieuses, quand elles restaient dans les limites orthodoxes, sauf à condamner également dans toutes deux les téméraires qui les franchissaient. Ainsi la même bouche qui honorait l'alliance du génie philosophique et du génie théologique dans saint Thomas et dans son rival, censurait l'abus de cette alliance dans les thomistes les plus emportés et dans les franciscains les plus compromettants.

Ajoutez à cela que sur les trois grandes universités de monde à cette époque, deux au moins, celles de Paris et d'Oxford, se séparèrent par la majorité de leurs docteurs de la métaphysique et de la psychologie thomistes. Ni les Souverains Pontifes, ni les conciles ne leur infligèrent aucune espèce de blâme.

Les honneurs tout particuliers qui furent rendus à saint Thomas, au sein du concile de Trente, s'adressaient donc à saint Thomas lui-même, au théologien admirablement exact, et non au disciple d'Aristote, de Ptolémée et de Galien. Et une preuve, sans réplique, c'est que les franciscains présents au concile ne firent entendre aucune espèce de réclamation. On peut, du reste, consulter à cet égard le livre qui servit de manuel théologique supérieur et à la génération qui vit le concile de Trente et aux deux générations qui suivirent, j'entends le *De locis theologicis* de Melchior Canus. Cet écrivain, qui incline vers le thomisme et qui est dominicain, a de fort belles pages consacrées à l'autorité des docteurs scolastiques; nous les avons citées en leur lieu. Mais qu'y déclare-t-il? que dans les docteurs scolastiques, il y a une partie purement philosophique et humaine qui n'a pas de valeur théologique. Il cite en cet endroit saint Thomas lui-même, et établit la distinction qui tend à s'effacer aujourd'hui, et que M. l'abbé Maret a si heureusement revendiquée dans son beau livre: *Philosophie et religion*. Il ne faut pas oublier que l'auteur du *De locis theologicis* fut un des membres du concile de Trente, et qu'ainsi il parle, non-seulement comme philosophe, mais en quelque manière comme témoin.

Nous ne voyons pas que les contemporains se soient élevés contre l'opinion très-explicite du théologien que nous venons de citer. Bien plus, qu'on lise Suarez lui-même. Suarez se déclare thomiste, et on ne le suspectera pas de vouloir rien enlever à la gloire du Docteur angélique. Néanmoins il ne fait aucune difficulté de se séparer de lui sur les questions les plus graves. Nous avons déjà fait voir à l'article DIEU, que ce docteur tenta une sorte d'éclectisme entre la théodicée thomiste et la théodicée scotiste. Sur beaucoup d'autres questions il se sépare davantage encore du pur thomisme. Est-il nécessaire de parler ici de sa théorie de la grâce qui est si peu dominicaine? Est-il nécessaire de rappeler qu'il n'admet point la théorie de la *prémotion* physique qui sort du cœur et des entrailles mêmes de la métaphysique et de l'astronomie péripatéticiennes telles que saint Thomas les entend, appliquées à la notion de l'ordre surnaturel? Est-il nécessaire de montrer que sur la question si vaste et si ardemment débattue de l'actualité de la matière, il se range du

côté des scotistes? Suarez a-t-il été condamné ou désavoué?

Que concluons-nous de là? C'est qu'il faut avec toute la tradition, avec Melchior Canus, avec Suarez, avec le savant doyen de la Faculté de théologie, conserver la vieille distinction entre saint Thomas théologien et saint Thomas métaphysicien, astronome, naturaliste, psychologue, physicien.

C'est cette distinction qui déterminait les théologiens de Louvain à donner un titre tout spécial à la partie de la *Somme* qui se rapproche le plus de la pure théologie : *Opus plane aureum*. Les autres parties, où la métaphysique a une plus grande part, étaient traitées avec une considération moins soumise.

La lumière de la philosophie antique a pu se cristalliser dans un homme de génie, Aristote; la philosophie moderne ne se cristallisera jamais, parce que la raison a été *libérée* par le joug léger du Christ. Il n'y aura jamais dans le monde chrétien un système métaphysique, quel qu'il soit, dont on dira légitimement : *Habitons ici et plantons y notre tente.*

S'imaginer qu'une philosophie peut être l'expression absolue et définitive du catholicisme, c'est se méprendre à la fois sur la nature de la philosophie et sur celle du catholicisme.

Le catholicisme enseigne des dogmes, mais ces dogmes sont des mystères de foi, et ils conserveront ce caractère jusqu'à la grande palingénésie de la mort. Sans doute la raison humaine pourra démêler quelques lointaines *convenances* entre ces notions sublimes et mystérieuses et celles qu'elle est capable de découvrir; mais ces convenances ne seront jamais qu'une ombre imparfaite et grossière des rapports intimes qui existent entre les vérités des deux ordres et qui ne tombent que sous le regard de Dieu et des intelligences en relation béatifique avec Dieu. Essayez pour un instant de nier la proposition qui précède, et voyez à quelles conséquences périlleuses vous aboutissez! Vous aboutissez à cette conséquence que les relations des idées révélées avec les idées rationnelles sont perceptibles à la science humaine, ou en d'autres termes que les idées révélées peuvent être rationnellement démontrées, non pas comme *croyables*, ou s'appuyant sur une autorité préalablement vérifiée, mais comme certaines et évidentes en elles-mêmes. Vous recommencez cette folle tentative de changer la religion révélée en un vaste rationalisme; vous vous jetez en aveugles dans cette voie aux premiers pas de laquelle les gnostiques et Origène et Abélard se sont *brisés*; encore les gnostiques, Abélard et Origène s'adressèrent plutôt au sentiment qu'à la raison pour cette grande et impossible transformation du dogme en vision ou en théorème.

Le catholicisme n'engendre donc pas une expression philosophique de lui-même. Chaque âge passe devant ses dogmes, les méditant, se les assimilant, trouvant des *convenances* entre ses propres besoins, ses propres conquêtes, ses propres maximes, son état rationnel, en un mot, et les croyances religieuses que l'Eglise lui enseigne. Pour que ces convenances puissent être fixées à jamais, il faudrait deux choses impossibles : que le mystère pût cesser d'être un mystère dans les conditions actuelles de notre existence, et que l'état rationnel de l'humanité fût identique à lui-même dans les phases diverses qu'elle traverse successivement.

Mais ici nous touchons à la seconde considération que nous voulions présenter. Ce n'est pas seulement l'intégrité de la foi qu'on menacerait, sans le vouloir, en supposant des philosophies humaines qui incarnent, comme on dit, la révélation divine; mais la raison ne souffrirait pas moins des atteintes d'un pareil système. Et, en général, s'il est une vérité que m'aient clairement démontrée neuf ans de recherches d'histoire et quinze ans de méditations poursuivies invariablement à travers le journalisme, les prisons et les tombeaux, c'est que toute cause d'affaiblissement pour la raison affaiblit la foi, et réciproquement. Ce ne sont pas deux termes antinomiques qui croissent ou décroissent en raison inverse l'un de l'autre; ce sont deux puissances homoniquement liées dans un système d'unité splendide; cette unité, qui est dans le sein même de Dieu, nous échappe, et nous échappera jusqu'au jour des grandes visions; mais elle est, et parce qu'elle est, les croyances religieuses de l'humanité et les lumières rationnelles ont des rapports de solidarité que l'histoire constate à chaque époque. — Pour la question qui nous occupe, il est visible que la métaphysique et l'idéologie, comme la physique et la physiologie, sont des sciences élaborées par la raison. Je ne nie pas qu'elles touchent par certains endroits aux frontières des croyances religieuses; tout touche à tout; mais si, en partant de cet axiome, on ne veut plus rien distinguer, on commet le même genre d'erreur que celui qui nierait la destruction des espèces, à cause des gradations des variétés au sein de chacune d'elles. Or, si la raison élabore la physique, la physiologie, la métaphysique et l'idéologie, ces sciences ne peuvent être fixes et achevées ou définitives. Sans doute, des faits parfaitement certains peuvent être constatés, ces faits peuvent même être liés sous des lois partielles incontestables et permanentes; mais une science et la métaphysique principalement n'est pas la simple collection de quelques faits et de quelques lois, c'est un ensemble, un système, une synthèse. C'est cette synthèse qui reste toujours une simple hypothèse : hypothèse utile, car elle met, alors même qu'elle est inexacte, sur la voie de nombreuses expériences, mais hypothèse *indémontrée*, dont l'utilité considérable au premier moment de son apparition, diminue ensuite et finit par être nulle. Il faut donc que le système général des sciences humaines change de pé-

riode en période, et plus ces transformations sont fécondes et rapides, plus la science est dans une voie normale. Par exemple, la physique depuis la fin du XVe siècle a au moins subi trois grandes métamorphoses dans ses méthodes mêmes; c'est ce que nous croyons avoir démontré amplement dans la Préface de ce Dictionnaire; elle est certainement dans un état plus satisfaisant que cette vieille physique d'avant la Renaissance qui était restée au moins deux mille ans immobile. Nous en dirions autant de l'astronomie et des sciences biologiques. J'ajoute que s'il en est ainsi dans les sciences relatives à la matière, c'est qu'il en est ainsi également de la métaphysique; car nous croyons avoir établi que les révolutions scientifiques sont toujours provoquées par les révolutions métaphysiques. Du reste, tout ce que nous avons dit des premières et de leur nécessité s'applique évidemment aux secondes.

Je ne nie certes point les *contacts* entre la métaphysique la plus rationnelle et le domaine de la foi. Sous ce rapport, je n'approuve pas l'opinion des cartésiens qui inclinent à *séparer* ce qui doit être seulement *distingué*. Quoique le christianisme soit de l'ordre surnaturel, il se meut, il vit dans l'humanité : donc il a des effets naturels. Ce Dictionnaire a en partie pour but d'essayer de reconnaître et d'adorer de loin quelques-uns de ses effets. Mais voici tout ce qui ressort de nos explorations à travers les systèmes qui ont le plus ardemment cherché les relations des notions révélées et des notions métaphysiques : c'est que le grand effet des premières dans l'ordre naturel (car elles en ont d'autres plus sublimes et dont nous laissons l'étude à la théologie positive), est de donner à la raison un point de vue analytique pour démêler de plus en plus ses propres principes et l'arracher ainsi toujours davantage aux préjugés sensibles et aux autres causes qui l'empêchent de se saisir elle-même. Le *dogme* est donc un des *stimulus* — le premier peut-être — des mouvements de la raison. Dans une certaine région déterminée il la fixe, mais au delà il ne se borne pas à lui permettre de vivre de sa propre vie essentiellement progressive, — *in dubiis libertas*, — il lui fournit des notions qui, une fois acceptées, deviennent autant de moyens de voir en elle-même de nouveaux rapports et des aspects nouveaux. Voilà pourquoi il y a toujours eu, même dans les temps les plus immobiles en apparence du moyen âge, plus de combats intellectuels, de transformations philosophiques qu'au sein de l'antiquité.

Point d'exagérations! Ne croyons pas que la fécondité philosophique du christianisme se soit arrêtée à saint Thomas; ne croyons pas que les Bossuet, les Fénelon, les Malebranche, et avant eux, les Suarez, les Cusa, les Gerson, aient été inutiles. L'Homme-Dieu a parcouru bien de douloureuses stations, et ce n'est qu'au moment où son dernier soupir s'exhalait que fut prononcé le *Consummatum est*; l'homme, qui est configuré en tout à l'image du divin Maître, parcourt lui aussi, d'époque en époque, ses stations philosophiques; il a toujours la croix et la même croix, mais cette croix marche portée sur ses épaules ensanglantées, et ce n'est qu'à la dernière heure qu'il sera permis de dire : *Tout est fini! le repos commence!*

CHAPITRE II. — *Des rapports de la théologie et des autres sciences suivant saint Thomas.* (*Summ.*, I part. I, quæst. 1.)

Cette question, qui aujourd'hui tiendrait une place assez considérable dans un traité philosophique de théologie, est assez brièvement traitée par saint Thomas.

On remarquera que les scotistes et les ockamistes lui donnèrent beaucoup plus de développement. — Gerson insista aussi sur ses divers points de vue.

Nous n'avons pas besoin de faire ressortir sa haute importance, nous voudrions seulement montrer à travers saint Thomas comment les idées reçues sur les rapports de la théologie et des sciences humaines se modifièrent bien avant la Renaissance, et sous quelle influence elles se modifièrent.

La grande préoccupation de saint Thomas est de faire rentrer la théologie dans le cadre et les définitions de la science péripatétiquement entendue, sans écorner ni l'une ni l'autre. La difficulté était considérable.

Aristote définit la science ce qui procède de principes connus de soi ou évidents; il déclare de plus qu'il n'y a de science que du nécessaire et de l'universel.

Or les principes d'où part la théologie sont les articles de foi ou les mystères; de plus, outre que certains articles de foi semblent se rapporter à quelque chose d'individuel, l'Ecriture est remplie de récits qui portent ce même caractère et qui de plus sont contingents.

Il semblerait donc d'après cela que la théologie, au point de vue péripatéticien, ne puisse guère être une science, et qu'en tout cas si on lui accorde ce titre (*Summ.*, part. I, quæst. 1, art. 2), il faudra la reléguer au dernier rang des sciences (*ibid.*, art. 5 et 6), ne la regarder que comme une doctrine pratique (*ibid.*, art. 4), n'y pas chercher cette unité rigoureuse qui est l'empreinte de la géométrie ou de la métaphysique (*ibid.*, art. 3 et 7), et surtout se garder d'y introduire l'appareil argumentatif et rationnel qui semble le propre de la vraie science, et que ses métaphores perpétuelles, la multiplicité de sens divers de l'Ecriture semblent exclure. (*Ibid.*, art. 8, 9, 10.)

Tel est l'ensemble de difficultés que saint Thomas se propose de résoudre.

Il le fait au moyen d'une idée très-ingénieuse, très-séduisante, mais quelque peu hypothétique, et dont nous ne voyons pas l'origine dans les Pères, du moins dans ceux que nous avons lus. Cette idée ne fut pas non plus admise par saint Bonaventure, Scot et Ockam (que nous trouvons très-souvent d'accord, n'en déplaise au savant M. H...

réau, et, en général, elle eut peu de faveur en dehors de l'école thomiste. Elle n'en a pas moins un très-grand intérêt historique et un parfum admirable de poésie alexandrine.

Du reste, le lecteur de saint Thomas fera bien, pour la comprendre, de ne pas se borner à la *Somme*, et de consulter ici le commentaire du grand docteur sur le *Livre des Sentences*. Il fera bien aussi de passer d'un bond par-dessus les cinquante-quatre premières questions de la *Somme* elle-même et de voir la notion qu'elle donne de la hiérarchie intellectuelle des anges. (Quæst. 55, art. 3; quæst. 56, 57 et 59.)

Suivant saint Thomas, le rapport des intelligences angéliques avec les intelligences humaines est le même que celui des corps célestes avec les corps terrestres :

« Respondeo dicendum, quod, sicut sæpius dictum est, angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora cœlestia in substantiis corporeis; nam et cœlestes mentes a Dionysio dicuntur. » (Quæst. 56, art. 3.)

De là il conclut que l'intelligence angélique ne pouvant être en puissance vis-à-vis de ce qu'elle connaît, connaît nécessairement par des espèces qui émanent du Verbe. C'est la vision en Dieu transportée de l'âme de l'homme à celle de l'ange. Mais il y a cette différence que dans le système de Malebranche les anges et les hommes inégalement, mais pareillement unis au Verbe, forment pour ainsi dire une société unique avec des fonctions et des natures diverses, tandis que dans le système de saint Thomas cette société semble se dédoubler et former deux univers aussi distincts que peuvent l'être, dans l'astronomie de Ptolémée, les astres et notre planète. Le monde moral du théologien péripatéticien a deux étages formés et hiérarchisés sur le modèle des deux étages du monde physique, tels que son maître Aristote les comprenait.

Saint Bonaventure, Scot, Ockam, n'admirent pas cette sorte de symétrie, ou du moins ils ne l'admirent qu'avec des restrictions qui lui ôtaient son caractère absolu et scientifique. Au contraire, dans saint Thomas, elle est le point de départ de l'hypothèse que nous avons annoncée, — cette hypothèse originale, mais un peu risquée, par laquelle il fait rentrer la théologie dans la définition stricte de la science péripatéticienne.

Les anges ont des espèces qui les illuminent. Ces espèces sont plus ou moins nombreuses, suivant que l'ange est placé plus ou moins haut dans la hiérarchie. L'ange supérieur voit tout ce qu'il voit à travers un très-petit nombre d'espèces, car le Verbe, dont il se rapproche, voit tout à travers une espèce unique qui est lui-même. La lumière intellectuelle est donc une et identique dans cette région sereine où les anges conversent avec le Fils; seulement sortie d'une source infinie et simple, elle se multiplie et se divise en tombant de cascade en cascade des esprits les plus parfaits à ceux qui le sont moins; et chaque ange marque une de ces cascades de splendeurs intarissables, car chaque ange est une espèce tout entière, dans le système. Il ne faut pas oublier cette particularité qui a été condamnée par l'Université de Paris, mais qui est admise explicitement et très-logiquement du reste par saint Thomas. Il y a donc dans la région dont nous venons de parler, au sein des esprits bienheureux des *notions supérieures*, claires d'elles-mêmes, évidentes, et ces notions doivent être liées d'une certaine façon mystérieuse à celles qui sont parmi les hommes, car les hommes se rapportent aux intelligences pures comme la terre aux corps célestes.

Mais quel est ce lien? C'est cette question même qui va nous permettre de résoudre la difficulté relative au caractère scientifique de la théologie.

Les notions angéliques sont pour ainsi dire les principes qui servent ensuite à la théologie. Les anges les voient clairement, évidemment, comme l'arithméticien voit les principes arithmétiques; les hommes les voient obscurément, sans évidence, comme le musicien, par exemple, qui reçoit les principes de l'arithméticien, et les applique avec plus ou moins de rectitude, sans néanmoins les comprendre scientifiquement. La théologie humaine est donc une science autant que peut l'être quelque chose d'humain de cet ordre; seulement il faut pour que son caractère scientifique éclate la rapporter à la théologie céleste : elle est, pour ainsi dire (et c'est peut-être l'expression que saint Thomas lui-même emploie dans son commentaire sur Pierre Lombard), une science subordonnée : son évidence est dans la région angélique, mais, où qu'elle soit, elle est, et cela suffit. Il serait donc aussi insensé de refuser à la théologie le nom de science qu'il le serait de le refuser à la musique. Pour que celle-ci le mérite, il suffit que les principes posés par ceux qui l'étudient soient lumineux dans l'esprit du mathématicien. De même pour que les principes posés par le théologien puissent en se groupant et en se prêtant à diverses déductions constituer une science, il n'est pas nécessaire qu'ils soient vus clairement par le théologien, il suffit qu'ils le soient par les anges. Voici, du reste, les propres termes de saint Thomas :

« Sciendum est quod est duplex scientiarum genus. Quædam enim sunt quæ procedunt ex principiis notis naturali lumine intellectus, sicut arithmetica, geometria et hujusmodi : quædam vero sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis notis per arithmeticam. Et hoc modo sacra doctrina, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei et beatorum. » (*Summ.*, quæst. 1, art. 2.)

On remarquera qu'il ne s'agit pas seule-

ment ici des bienheureux et des anges, mais de Dieu. Le parallélisme absolu de l'univers physique et de l'univers moral disparaît un peu par cette addition; mais saint Thomas ne pouvait pas ne pas la faire, autrement, il aurait compromis la notion la plus incontestable de la révélation; car qui est l'auteur de la révélation? Dieu sans doute, et non les anges.

Cette simple restriction, parfaitement indispensable, écorne déjà singulièrement la doctrine péripatéticienne; et néanmoins elle n'a pas paru suffisante encore à beaucoup de théologiens, on pourrait dire à la plupart des théologiens du moyen âge. En effet, quand on parle des principes évidents, on sous-entend toujours évidents à la raison humaine; autrement, ce terme n'aurait pas de sens, et la distinction entre les idées évidentes et les idées obscures disparaîtrait, puisque certainement il n'y a pas d'idées obscures en Dieu. Il faut conclure de là que si la notion péripatéticienne de la science était exacte, si la science consistait à voir des *essences*, des *formes*, et si la *clarté logique*, l'évidence intuitive et spontanée, propre aux notions rationnelles était le critérium de leur point de départ, la théologie ne serait pas une science, ou serait une science très-subordonnée, très-inférieure, d'un caractère plus pratique que spéculatif. Plus tard, les théologiens franciscains, et surtout les ockamistes, s'appuyèrent en partie sur l'impuissance de la théologie à invoquer des principes formels et évidents de soi, pour nier que les autres sciences pussent avoir de pareils principes. On ne peut donc nier que l'habitude contractée par les méditatifs chrétiens de contempler avec respect des notions qui n'avaient rien de *formel*, de *logiquement évident*, d'analogue à ce que nous trouvons à ou ce que l'on croyait trouver dans l'espèce expresse des péripatéticiens, n'ait incliné les esprits à moins priser la recherche de l'essence des choses, et contribué ainsi à la révolution intellectuelle qui s'accomplit du XV° au XVII° siècle. Mais du temps de saint Thomas, cette révolution n'était pas prête encore. Il se donne un mal considérable à faire entrer toute la théologie chrétienne dans la formule de la science païenne; il en résulte quelques subtilités et des heurts parfois un peu violents; mais c'est cela même qui détermina les travaux ultérieurs. Saint Thomas a l'art de trouver pour ainsi dire l'emboîtement le plus complet, le plus judicieux du dogme et de l'ancienne métaphysique : c'était la préface nécessaire des théories transformatrices des Scot, des Ockam et des Cusa.

On doit comprendre maintenant de quelle façon le grand Docteur du XIII° siècle résout les autres problèmes qui lui sont imposés par sa méthode. Mais, s'objecte-t-il à lui-même, il n'y a de science que de l'universel et du nécessaire; or l'Ecriture relate souvent des faits individuels; donc la théologie n'est pas une science. L'Ecriture, répond-il, ne relate les faits particuliers que pour nous instruire moralement par des exemples ou nous donner des gages de crédibilité qui nous permettent de croire raisonnablement à l'Auteur de la révélation. (*Ibid.*, ad 2.) Les scotistes et les ockamistes n'adoptaient pas non plus ce raisonnement; il y a, disaient-ils, des dogmes qui portent sur des *faits* : exemple, l'incarnation, la déchéance. Les ockamistes en concluaient que la formule : *Il n'y a pas de science du contingent et de l'individuel*, demande une large révision.

Les scotistes toujours timides n'allaient pas si loin, mais ils inclinaient à cette opinion.

Nous noterons ici que les thomistes pouvaient parfaitement leur répondre au point de vue de leur grande hypothèse sur les rapports de l'intelligence céleste et de l'intelligence humaine. Il est vrai que l'*incarnation*, la *déchéance* sont pour nous de simples faits, mais ces *faits* sont des principes et des principes clairs dans le ciel.

Tout dans leur doctrine sur le caractère scientifique de la théologie se ramène à cette hypothèse première.

Il est une question qui se rattache encore à la détermination de ce caractère et qui pour nous autres modernes a une souveraine importance : Quelles sont les relations hiérarchiques de la théologie et des autres sciences? En quoi consiste la primauté de l'une, et les autres lui sont-elles et comment lui sont-elles subordonnées? Mais cette question est à peine indiquée dans la *Somme*. Elle apparaîtra avec d'immenses développements aux XIV° et XV° siècles. Du reste nous trouvons plus tard dans saint Thomas lui-même les éléments d'une solution.

Il n'en est pas moins remarquable qu'il n'ait pas cru devoir la traiter *ex professo* aux débuts de la théologie.

CHAPITRE III. — *La démonstration thomiste de l'existence de Dieu.* (*Summa*, part. I, quæst. 2.)

Nous avons dans un autre article (*Voy.* art. DIEU) insisté sur les caractères comparés des démonstrations thomistes et scotistes de l'existence de Dieu.

Il nous suffira ici de résumer ce que nous avons dit ailleurs et de présenter quelques observations additionnelles.

Saint Thomas estime qu'il n'y a de valable que les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu, et même il semble au premier abord l'entendre dans un sens très-strict, car il combat absolument le fameux argument de saint Anselme, pour lequel les scotistes se montrèrent plus indulgents, et il ne le combat pas en disant que le syllogisme de l'évêque de Cantorbéry ne conclut pas ce qu'il semble conclure, mais en soutenant qu'il part d'une prémisse qui n'est pas suffisamment claire. Voici les termes mêmes de la *Somme*.

« Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. » (Quæst. 2, art. 1, a l 2.)

Lors donc que saint Thomas dit : *Deum esse, quamvis non a priori, a posteriori tamen demonstrari potest* (*Ibid.*, art. 2), il prend cette formule dans son sens le plus rigoureux, dans un sens péripatéticien, et c'est ce qui est visible dans les termes mêmes dont il se sert pour l'établir et qui sont empruntés à Aristote lui-même. (*Ibid.*)

D'après cela nous ne serons pas étonnés s'il regarde comme la route la plus manifeste, comme la route scientifique pour arriver à Dieu, celle qui passe par la considération du mouvement.

Nous ne présenterons pas de nouveau ici cette preuve dont nous avons déjà entretenu le lecteur (art. DIEU), et qui n'est d'ailleurs que la preuve péripatéticienne résumée et dégagée de la considération du *moteur mobile*. Cette petite modification a peut-être son importance ; elle tenait à cette tendance chrétienne qui rapproche la créature du Créateur et souffre peu les intermédiaires si aimés des anciens ; mais saint Thomas semble n'avoir voulu qu'abréger cette belle, mais longue et pénible démonstration dont Aristote avait donné l'exemple dans sa *Physique*.

On s'attendrait que la preuve par le mouvement supprime toutes les autres, il n'en est rien, et saint Thomas, après avoir emprunté une démonstration à l'aristotélisme, en emprunte une autre à un singulier mélange de platonisme et de christianisme, qu'il croit, du reste, parfaitement conforme à la logique péripatéticienne. Nous avons déjà expliqué cette curieuse tentative et nous n'y reviendrons pas. — *Voy.* DIEU.

Cette preuve mixte se décompose en plusieurs autres (*Summ.*, quæst. 2, art. 3); et enfin saint Thomas termine par une considération qui doit jouer dans l'école franciscaine un rôle très-notable : il démontre l'existence de Dieu *ex gubernatione rerum*.

Que conclure de là ?

C'est que sur la question des preuves de l'existence de Dieu, saint Thomas veut être disciple d'Aristote, et qu'il l'est en effet à quelques égards, mais que les nécessités logiques du christianisme l'emportent bientôt à la dérive vers des principes qui sont en parfaite contradiction avec ceux de son maître. Aristote, en effet, ne croyait pas que Dieu pût connaître, gouverner efficacement et encore moins créer les choses contingentes ; il était donc fort loin de démontrer l'existence de Dieu par la considération de la cause efficiente. Il est au moins singulier que saint Thomas le cite à l'appui d'une preuve de cette nature. Mais le moyen âge avait la manche large pour Aristote.

Du reste, la réaction, comme nous l'avons remarqué ailleurs, commença immédiatement après que le thomisme eut cessé de captiver les intelligences. Scot et Ockam révoquent partiellement en doute ou même nient carrément la preuve par le *mouvement* et essayent d'en substituer d'autres.

Nous verrons bientôt à quelles hautes idées se rattache cette substitution.

CHAPITRE IV. — *Les attributs de Dieu suivant saint Thomas.* (*Summa*, part. I, quæst. 3-27.)

Ici encore nous nous bornerons à rappeler les conclusions de notre long chapitre sur DIEU.

Le caractère propre de la théorie thomiste sur les attributs de Dieu est de subordonner tous les attributs à celui de la simplicité. Dieu, en effet, est donné, dans la doctrine péripatéticienne du mouvement, comme l'acte pur ou sans puissance aucune : en d'autres termes, comme l'antithèse du composé. Nous ne le connaissons en aucune façon en lui-même ; nous ne le connaissons même pas par des effets qui soient une trace de son infinité dans notre être. Ses attributs doivent donc se révéler à nous d'une manière négative : en d'autres termes, nous les déterminons en cherchant ce qu'il n'est pas. A ce titre, nous pouvons affirmer que Dieu n'est pas un corps ; car un corps n'est pas un acte pur, un moteur immobile. (*Ibid.*, quæst. 3, art. 2, 3, 4.) Pour la même raison, il n'y a pas de matière en lui. (*Ibid.*) Donc il est le même être (*Ibid.*) que son essence et sa nature, et son essence n'est pas distincte de son être. (*Ibid.*, art. 5.) Donc encore il n'est ni directement ni indirectement dans un genre. (*Ibid.*, art. 6.) De plus, sa nature ne comporte pas d'accidents. Il suit de là que la nature divine étant identique à Dieu lui-même et à son existence, et excluant toute matière comme toute existence, est pour ainsi dire la forme pure et la simplicité absolue, par opposition à ce que nous trouvons dans le composé qui frappe d'abord notre perception. (*Ibid.*, art. 7, 8.)

Tel est l'attribut premier et fondamental que saint Thomas constate ; et c'est à lui ou à l'essence constitutive de Dieu, — l'essence d'acte pur, de premier moteur immobile, — qu'il essaye de ramener tous les autres attributs. Dieu est parfait, parce qu'être parfait c'est être en acte, et qu'il est l'acte en soi. (Quæst. 4.) Il est bon, car la bonté c'est l'être en tant qu'appétible, et l'être est appétible en raison même de sa perfection. (Quæst. 5 et 6.)

Ce n'est qu'après ces longues dissertations sur l'actualité pure de Dieu, sur sa simplicité, sur sa perfection, sur sa bonté, que saint Thomas aborde la question de l'infini. Et comment prouve-t-il l'infini divin ? Encore en considérant que Dieu est sans matière. En effet, dans son système la matière et la forme se limitent réciproquement. La matière est limitée par la forme ; car, avant de recevoir la forme, elle est en puissance de toute forme, et quand elle est jointe à l'une d'elles, celle-ci la détermine et l'empêche de se joindre à d'autres. Mais, de son côté, la matière est encore bien plus pour la forme un principe de limitation ; car, avant d'être descendue dans la matière, la forme est commune à une série indéterminée d'individus ; la matière s'incarne dans un seul d'entre eux, à l'exclusion de tout autre. Tout être qui est purement formel est donc infini. Saint Thomas poursuit si loin cette argu-

mentation, que, suivant lui, les anges, qui ont des formes immatérielles, ont une sorte d'infinitude relative. Relative, disons-nous : en effet, l'ange, quoique sans matière, n'est pas cependant tout à fait simple; puisqu'il n'est pas nécessaire, l'être et la nature, ou, si l'on veut, l'existence et l'essence, se distinguent en lui. Au contraire, Dieu est son propre être : donc il est absolument infini. Citons ici saint Thomas, parce que ce texte nous semble avoir une grande importance. Il commence par poser le principe suivant :

« Finitur quodammodo materia per formam et forma per materiam... Materia autem perficitur per formam per quam finitur, et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti : est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur. Unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam habet rationem perfecti. » (Quæst. 7, art. 1.)

La conclusion qui se déduit de cette prémisse est la suivante :

« *Solus Deus per essentiam et simpliciter infinitus est, alia omnia vero finita simpliciter sunt, infinita vero secundum quid.* » (*Ibid.*, art. 2.)

Cette formule a quelque chose qui étonne au premier abord; elle est pourtant en parfait accord avec tout le reste de la théodicée thomiste, et voici comment notre Docteur la démontre :

« Aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiæ, manifestum est quod omne exsistens in actu habet aliquam formam, et sic materia ejus est determinata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales, quod est finitum simpliciter potest esse infinitum secundum quid, utpote lignum est finitum secundum formam suam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formæ, sic manifestum est quod illa, quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur; erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum hujusmodi formæ non terminantur, neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ejus ipsum esse sit receptum, et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter. » (*Summ.*, quæst. 7, art. 2.)

On voit par ces divers passages quelle notion particulière saint Thomas se forme de l'infini. Il admet un infini relatif qui n'est pas incompatible avec le nombre. Ainsi, suivant lui, la forme considérée en soi a l'infinitude relative, de cela seul qu'elle est conçue comme pouvant s'affirmer d'un nombre d'êtres indéterminé. Il est difficile de ne pas rapprocher cette conception de celle de Malebranche et même de Leibnitz; mais elle se rattache, dans saint Thomas et dans les deux philosophes modernes, à des principes très-différents. Dans saint Thomas, elle se rattache à ce principe, que l'infini nous est donné comme une négation du fini, les attributs divins n'étant conçus que négativement; et c'est d'ailleurs ce qu'il observe lui-même : *Infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum.* (*Ibid.*, art. 1.) Au contraire, dans Malebranche et dans Leibnitz, l'infini est un attribut essentiellement positif : bien plus, c'est l'essence même de Dieu. Nous le connaissons d'abord comme infini; et si cette notion n'était en nous *primo modo*, nous ne pourrions affirmer son existence. Sous ce rapport, Malebranche et Leibnitz sont parfaitement cartésiens. Et ce n'est pas sans nécessité que nous insistons sur cette distinction.

Nous avons montré ailleurs que la place considérable et première donnée à l'idée d'infini est un des caractères de la pensée moderne. Chez les anciens, les mots mêmes qui correspondent le mieux ou le moins défectueusement à celui d'*infini*, le τὸ ἄπειρον, l'*infinitum*, n'expriment pas, à vraiment parler, ce que l'on serait tenté de croire au premier abord. Le τὸ ἄπειρον, c'est l'indéterminé, ce qui n'a pas de *forme*, ce que la définition n'embrasse pas : c'est, pour ainsi dire, l'abîme vague et sans fond de la matière première. Il en est de même de l'*infinitum* des Latins.

Il ne faudrait pas conclure de là que l'idée d'*infini* n'est point une idée positive et sortie des profondeurs mêmes de la raison : seulement, la raison, précisément parce qu'elle a des profondeurs, a des révolutions internes qui font émerger de grandes et sublimes notions longtemps condamnées à un travail souterrain. Du reste, nous ne faisons cette observation, qui sera développée ailleurs, que pour éviter tout malentendu. Quoi qu'il en soit, un des caractères de la science antique, c'est la subordination complète, ou même l'absence de la notion d'infini. Un des caractères de la science moderne, c'est l'importance, la souveraineté, l'irradiation universelle de cette idée.

Le XVe siècle commença à l'arracher aux secrètes profondeurs de l'âme, avec des élans pleins de mysticisme et de tendresse. Le XVIe siècle s'en enivra et la versa pour ainsi dire à pleines coupes sur ce qui la comporte le moins. Le XVIIe siècle la fixa sagement et sobrement dans le domaine de la théodicée. Elle fut moins étrangère qu'on ne pense aux travaux du XVIIIe. Et ce n'est point par une rencontre fortuite que l'idée d'infini se trouva successivement presque absente et si intimement présente dans l'antiquité et dans les temps modernes.

Nous avons expliqué ailleurs comment l'idée antique des formes substantielles l'exclut; car l'infini, c'est l'adéquation absolue



du possible et du réel : de telle sorte que Dieu, considéré purement et simplement comme l'absolu de la réalité pure prise en opposition avec toute puissance, ou, en d'autres termes, comme pur acte, ne peut plus être conçu comme infini. Au contraire, lorsque la puissance purement passive et exclusive de tout acte, que les anciens mettaient au dernier degré de l'échelle de l'être, se fut transformée au XVe siècle; lorsqu'elle fut devenue la puissance-acte ou la puissance active; en d'autres termes, lorsque l'idée de *force*, comprimée et avortée dans l'idée de *forme* et de *matière*, se fut dégagée dans la corolle de la raison, alors l'idée d'infini jaillit, pour ainsi dire, des intimités de cette floraison intellectuelle. Nous nous bornons à indiquer ce que nous avons déjà développé. Notre but n'est pas ici, on le sent bien, de faire la théorie générale des développements de l'esprit humain, mais de marquer dans leur série la place de saint Thomas.

Nous avons dit que l'idée d'*infini*, comme idée nette, dégagée, précise, est toute moderne, mais nous ne parlions que de l'idée d'infini dans la science; car dans l'ordre religieux elle apparaît avec le christianisme lui-même. Jamais un disciple de Platon ou d'Aristote n'eût appliqué le τὸ ἄπειρον au Θεῷ; mais les Pères de l'Eglise disent tous que Dieu est infini. Il me semble même, sauf erreur, que cette affirmation est inséparable de l'économie générale de la foi; et cela pour deux raisons. D'abord, le Dieu du christianisme n'est pas, comme l'acte pur d'Aristote, un *moteur immobile* : c'est un *Dieu vivant* et en relation directe avec tous les êtres; il y a même une de ses personnes, et la première, qui est la puissance, la puissance active et opérante, et cette puissance s'étend à tout le réel et à tout le possible : le dogme le déclare nettement. Or une puissance qui s'étend à tout le possible est nécessairement infinie. Qu'on le remarque bien, dans les théogonies des religions et des philosophies antiques, non-seulement l'action divine a en dehors d'elle un *aliquid increatum*, mais elle n'*organise* (quand elle organise, et tous les systèmes ne lui accordent pas cette faveur) qu'un seul être ou un très-petit nombre d'êtres. Ceux-ci, à leur tour, en forment d'autres, jusqu'à ce qu'on arrive, de cascade en cascade, aux êtres les plus imparfaits, comme ceux qui nous entourent, qui sont produits et ne produisent pas. C'est contre cette conception que l'Eglise proteste dès les premiers mots de son *Credo : Cæli et terræ, visibilium et invisibilium.* La notion antique de l'action divine, qui est toute interne, ou, dans tous les cas, ne s'étend qu'à une série très-déterminée d'êtres, n'implique donc pas l'infinitude; mais la notion chrétienne l'implique, et comme cette notion de la création immédiate de toutes choses par Dieu se rattache à la négation des intermédiaires métaphysiques entre Dieu et le monde, c'est-à-dire à la pensée fondamentale du christianisme, à ce qui le pose en face du polythéisme et de l'organisation intellectuelle, morale et politique qui en résultait, nous concluons que l'apparition religieuse de l'idée d'infini au sein des premiers symboles et des premiers livres de l'univers chrétien est la conséquence de la nature générale du christianisme lui-même. Autre raison : Le Dieu du christianisme, par l'effet même du dogme trinitaire, a toute une histoire interne : histoire pleine de clartés et de ténèbres, de rayons et de pénombres! Bien loin de nous apparaître comme la détermination absolue et la simplicité rigoureuse, ainsi que le Dieu de la philosophie antique, il nous apparaît, à cause même de sa perfection, comme l'être indéterminable : de telle sorte que le τὸ ἄπειρον, au lieu d'être le signe du moindre degré d'être, est le signe de son degré suréminent. Les néo-platoniciens estimaient bien aussi que l'unité absolue, leur véritable Dieu (car, à proprement parler, dans leur système, la *pensée* et l'*âme*, la seconde et la troisième hypostase, ne sont pas Dieu), est supérieure à toute détermination; mais elle y échappe par sa simplicité même, qui n'est accessible qu'à l'extase : de telle sorte qu'elle n'est pas et ne peut être conçue comme *infinie*. Donc, l'idée d'*infini* a existé, pour ainsi dire, religieusement avant d'exister philosophiquement. Ce n'est pas, redisons-le encore, qu'elle ne soit dans les intimités de la raison; elle n'y est ou plutôt elle n'y était que trop : voilà pourquoi l'humanité ne la trouvait pas. Aujourd'hui cette grande notion est venue à la surface de l'âme; elle peut être, elle doit être étudiée par le philosophe. Nous cherchons seulement ici comment elle en est venue là, après avoir été si longtemps dans ces muettes profondeurs où les idées commencent d'abord par sommeiller ou par agir sourdement, ne vivant que d'une vie intra-utérine. Nous voudrions inoculer aux historiens philosophes le besoin de créer l'embryogénie de l'idée d'*infini* et de beaucoup d'autres *idées* qui sont éternelles, et qui cependant ont une date de leur merveilleuse naissance à travers les siècles!

Comment l'idée d'*infini*, de purement *religieuse* qu'elle était au Ier ou même au IVe siècle de notre ère, est-elle devenue *philosophique* sous la Renaissance?

Dans saint Thomas, nous la trouvons déjà comme un *postulatum* de la philosophie. Il ne peut la nier, et en même temps il essaye de la tirer de la philosophie; mais de quelle philosophie? De celle qui l'exclut davantage, de celle d'Aristote. Il est donc obligé d'en faire un simple attribut de Dieu, et un attribut négatif, un attribut subordonné. Cependant, cet attribut, il l'affirme, et il l'affirme non dans un acte de foi, mais dans un raisonnement. Saint Anselme avait déjà dit un premier mot à cet égard, et même il allait plus loin que saint Thomas, car il affirmait que l'idée la plus complète, l'idée première qu'on pouvait avoir de Dieu, était celle de l'Etre qui est plus grand que tout

être qui se conçoive. Mais, outre que cette notion n'est pas aussi complétement identique à celle de l'infini que l'ont cru certains historiens, le grand métaphysicien du XIe siècle la compromettait par un syllogisme des plus hypothétiques.

Saint Thomas, au contraire, ne se contente pas de la poser philosophiquement, mais il essaye de l'extraire d'une philosophie déterminée et circonscrite. Il se sert pour cela de deux équations successives : il ramène la notion d'infini à celle de perfection, et celle de perfection à celle d'acte pur. Ces deux équations sont certainement contestables. Il est difficile, pour les raisons que nous avons déjà indiquées, d'aller de l'idée d'*acte pur* à l'idée d'*infini*. Saint Thomas, en déclarant que la forme sans matière est nécessairement sans limites, parce que c'est la matière qui limite la forme, s'est exposé à de vives objections de la part de toute l'école franciscaine; nous indiquerons plus loin ces objections. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il pose la question métaphysique dans ses vrais termes. Il ne change pas la métaphysique ancienne, mais il met sous elle le feu sacré qui doit la dissoudre dans une alchimie mystérieuse, et de la gangue grossière extraire l'or pur qui se travaille aujourd'hui.

La question une fois posée par saint Thomas, ne pouvait pas ne pas être résolue. Son essai de conciliation entre le péripatétisme et la foi chrétienne avait consisté à dire que, la matière et la forme se limitant réciproquement, la forme absolue est sans limites. Les scotistes nièrent la valeur de ce raisonnement; suivant eux, la matière et la forme sont limitées par elles-mêmes ou plutôt par l'acte même de Dieu qui les crée *ceci* et non *cela;* il n'y a point d'infini relatif: tout infini est absolu, tout absolu infini; la théorie des anges qui ont *infinitatem secundum quid*, leur paraît un ressouvenir des entités antiques aussi inadmissible que l'infinité relative des deux éléments de la substance pris abstractivement l'un de l'autre. Les scotistes concluent de là que l'infini ne peut être conclu de la propriété de Dieu d'être un pur acte, et par conséquent ils en font un attribut premier ou plutôt un attribut à part, hors ligne, qui ne sort pas des autres, mais dont les autres sortent. Ce n'est pas encore l'essence de Dieu, comme le diront plus tard les cartésiens, Bossuet, Fénelon, Leibnitz, mais c'est une sorte de moyenne proportionnelle entre l'essence et les attributs proprement dits.

Ce qui conduit les scotistes à cette conception très-différente de celle des thomistes, c'est que, suivant eux, la notion de Dieu ne se trouve pas dans la notion de mouvement, ou en d'autres termes, qu'il ne faut pas en chercher le germe dans l'école péripatéticienne. Mais ce n'était encore là qu'une vue toute négative. Ils admettaient de plus que l'idée de puissance et l'idée d'acte ne sont pas aussi incompatibles que le voulaient les purs péripatéticiens; enfin, quelques principes de pure théologie positive, que nous avons exposés ailleurs, les conduisaient encore au même résultat. — *Voy.* l'art. DIEU. Les nominalistes, en la rendant inadmissible par certaines exagérations, le dégagèrent pourtant des entraves que leur laissaient les scotistes, toujours embarrassés entre les anciennes idées philosophiques qu'ils voulaient conserver en les interprétant mieux, et quelques vues nouvelles et profondes qui s'agitaient vaguement dans leur esprit.

Les nominalistes mystiques furent à la fois moins exagérés sous certains rapports et plus hardis sous d'autres que les purs nominalistes. Tandis que ceux-ci niaient la théorie de la puissance et de l'acte, regardés comme antinomiques, mais ne lui substituaient rien, les mystiques, Cusa surtout, réunissaient en une seule notion supérieure ces deux termes déclarés exclusifs l'un de l'autre, et par là ils faisaient jaillir la notion d'infini d'une source vraiment métaphysique, et en même temps ils ouvraient la renaissance.

Que résulte-t-il de là? C'est que saint Thomas pose le problème avec un art admirable et propose une hypothèse. Cette hypothèse, combattue par les théologiens franciscains, les amène à placer à la tête des attributs divins et hors ligne l'infinitude.

Enfin, les nominalistes mystiques rattachent cet attribut supérieur à la métaphysique naissante de la *force* ou de la *puissance* active.

La part de saint Thomas est donc de mettre en lumière, avec une admirable exactitude, les données du problème. La tentation devait être grande, avec les vues péripatéticiennes, de donner aux anges une infinitude véritable et d'en faire des intermédiaires métaphysiques entre le pur infini et le fini pur. Mais il sut résister à cette tentation; peut-être la saine logique de son système s'en ressent-elle un peu; mais c'est à cette condition que pouvait être suscité à l'avance le travail des siècles suivants.

CHAPITRE V. — *La Trinité dans la doctrine thomiste.* (*Summa*, part. I, quæst. 27-43.)

Ce qui frappe tout d'abord quand on lit le traité de saint Thomas sur la sainte Trinité, c'est l'audace prudente avec laquelle il fait entrer dans ce redoutable mystère toutes les considérations de la pure raison et toutes les distinctions de la métaphysique péripatéticienne.

Ce n'est pas que le docteur prétende démontrer ce dogme. Nous ne voyons nulle part, ni dans la *Somme*, ni dans ses autres OEuvres, cette prétention formulée, et certainement elle lui était étrangère.

Néanmoins il commence par parler de la *procession* en Dieu; il soutient de plus qu'il y en a nécessairement deux: cela posé, il essaye d'établir que ces deux processions amènent à leur suite quatre relations; puis qu'une fois ces quatre relations admises, il

est contraint logiquement d'admettre trois personnes au sein de la substance divine.

Voilà le cadre où se meut la première partie de la doctrine trinitaire de saint Thomas; encore une fois, cette doctrine ne contient pas une démonstration rationnelle, un syllogisme, mais du moins elle prétend faire ressortir la *convenance* du dogme avec une clarté logique qui s'approche de celle du syllogisme et de la démonstration.

Entrons maintenant dans le détail et l'économie même de la preuve. Elle débute par une considération qui n'est point particulière à saint Thomas, ni même à la scolastique en général. L'idée de la Trinité implique évidemment celle de la procession dans es personnes. Tous les Pères, tous les docteurs, tous les théologiens modernes se sont interrogés sur le sens précis de ce mot et our ainsi dire sur ce qu'il comporte de vie nterne au sein de Dieu. Ce genre d'études rarement été infécond. D'une part il porit l'attention des méditatifs sur les profoneurs mystérieuses de Dieu et sur son infiitude; d'autre part il tourna les âmes du lé de la considération et de l'examen d'el-s-mêmes. On n'ignore pas que c'est dans n magnifique traité *De la Trinité* que int Augustin a posé en raccourci le plan l'idée première du *Cogito, ergo sum*. Tous s Pères et tous les docteurs, s'interroant sur le mystérieux *Verbum* de l'être din, et guidés d'ailleurs par un mot de la *mèse*, voulaient en trouver l'image loinine dans un *verbum* humain. Et ces sortes enquêtes sur l'intellect de l'homme, sur s *idées* conçues comme distinctes de son telligence et cependant sortant de cette in-lligence, ne furent pas sans influence sur naissance de la psychologie. Il ne faut pas ' tromper en effet : ce que les anciens apllent parfois de ce nom ne ressemble que s-grossièrement à cette science qui dit n premier mot avec Descartes et Leibnitz, laquelle les Ecossais ont moins sacrifié 'on ne croit et qui se déroula en Allemae même à travers les excentricités d'une taphysique sans base historique. Pour istote, par exemple, l'âme est l'*acte* ou la *me* du corps, son principe spécifique : elle a nc en propre ce que nous ne trouvons pas is les autres êtres. Ainsi, pour la connaître, procède du dehors au dedans, on abstrait, quintessencie les opérations du composé main. La psychologie moderne, au conire, prend l'âme du dedans au dehors; l'étudie elle-même, dans sa vie interne, f à voir ensuite quels rapports elle sout avec l'organisme et avec le monde. Et it cette psychologie interne, assistant imliatement à la substance de l'âme, sans ir besoin d'abstraction et d'*espèces*, qui it singulièrement favorisée par la recher- du *verbe* humain, car le *verbe* humain it la conception qui sort toute vivante de tellect lui-même. J'ajoute que la même herche tendait à infirmer et même à déire la théorie des *espèces intelligibles* qui ie à celle de l'essence des choses donnée pour objet unique à la science et à la plupart des erreurs des anciens sur les vraies règles de la méthode. En effet, qu'est-ce que l'*espèce intelligible* et l'*espèce sensible*? Un intermédiaire entre l'objet connu et le sujet qui connaît. Mais pourquoi cet intermédiaire? Parce que, répondent Aristote et les scolastiques, l'intelligence n'est qu'en puissance vis-à-vis de ses idées : *intelligere est pati*.

La formule célèbre : *Intelligentia hominis est tabula rasa*, que les sensualistes du XVIII[e] siècle ont interprétée en leur faveur, n'avait pas d'autre sens. La fameuse doctrine des *espèces impresses et expresses, sensibles et intelligibles* ne vient donc pas de l'origine que lui a attribuée Thomas Reid, elle vient de la notion d'une intelligence toute potentielle qui est vis-à-vis de ses idées ce que la matière est vis-à-vis des *formes* qu'elle reçoit. Les *espèces* jouent le même rôle vis-à-vis de l'intelligence que le *premier ciel* vis-à-vis du monde physique. Elles sont un principe *moteur* et *déterminant*. *Moteur* et *déterminant*, disons-nous, ces deux choses ne se séparent guère au moyen âge non plus que dans l'antiquité. Ceci étant posé, on conçoit le trouble que devait jeter la théorie ou même la simple recherche du *verbe humain*: car, enfin, ou le *verbe humain*, c'est-à-dire la *conception*, est une chimère, ou il sort activement de l'intellect, et celui-ci n'est pas une simple puissance qui a besoin d'être *achevée* et *déterminée* par les choses extérieures. C'est ainsi que, dès ses premiers pas, la doctrine trinitaire, en forçant la raison à un acte de foi, lui faisait prendre dans cet acte même conscience de soi et de son activité immanente.

Mais voyons comment saint Thomas envisage la question. Nous avons dit que sa thèse trinitaire a un aspect rationnel qui frappe. Il faut pourtant remarquer que le point de départ semble au moins pris dans le dogme. Il se demande : *Utrum processio sit in divinis* (*Summ*, quæst. 27, art. 1), et il répond d'emblée : *Divina Scriptura in rebus divinis nominibus ad processionem pertinentibus utitur.* (*Ibid.*) C'est cette formule qu'il s'agit maintenant d'expliquer.

L'arianisme s'est trompé, suivant saint Thomas, en ce qu'il a voulu regarder la *procession* des personnes divines comme analogue à la *procession* de l'effet vis-à-vis de sa cause : l'effet est, dans les idées antiques et scolastiques, toujours *extérieur* à sa cause; d'où il suit que l'assimilation arienne conduirait à regarder le Fils comme la *nature* première émanée du Père.

Le sabellianisme a cru, par une erreur non moins périlleuse, que la *procession* consiste tout simplement dans le rapport nouveau d'une chose qui, après avoir été considérée en elle-même, est considérée dans son acte. La première de ces doctrines détruit l'unité de Dieu, la seconde détruit la réalité des personnes : toutes deux placent la *procession* dans le rapport qui résulte d'une action *ad extra*. Mais voyons ce qui résulterait d'une doctrine qui considérerait l'action *ad in-*

tra. Nous avons un exemple de cette action en nous-mêmes. Car, lorsque nous pensons, il y a quelque chose qui procède en nous de nous, à savoir, la conception de la chose pensée qui provient de notre force intellective. L'action *ad intra* implique donc une *procession* et une *procession* qui peut se trouver dans l'ordre divin, sans blesser ni l'unité de l'essence ni la trinité des personnes. Telle est l'argumentation de saint Thomas: nous l'avons reproduite presque textuellement. On a dû remarquer qu'elle confirme pleinement ce que nous avons observé tout à l'heure sur la tendance à l'observation intime et à l'observation du principe actif en nous que faisait naître le dogme trinitaire. Toutefois, les scotistes trouvèrent que ce principe actif n'était pas mis encore assez en lumière par l'école thomiste. La définition que donne celle-ci du *verbe* humain : *Conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens et ex ejus notitia procedens*, ne semblait pas suffisante à sa rivale. De là de longues discussions complexes, très-subtiles, dans le détail desquelles nous n'entrerons pas ici, mais qui eurent pour résultat de développer ce qui n'est qu'en germe encore dans le thomisme : l'éclosion et la contemplation de l'activité interne de l'intellect humain.

Plus tard, Cusa et ses contemporains se serviront de tous ces points de vue, de toutes ces recherches, de toutes ces discussions, de tous ces résultats. Il ne s'agira plus seulement pour eux de l'éternelle génération du Verbe divin et de l'enfantement du Verbe humain, mais de l'activité interne du *moi* tout entier, disons mieux de l'énergie vivante, de la force, ou, comme dit Cusa, du *Possest* de toutes les substances quelles qu'elles soient. Mais poursuivons.

Le mot de *procession* ne s'applique pas, du moins habituellement, aux rapports du Père et du Fils; le mot consacré est celui de *génération*; mais, suivant saint Thomas, la génération est une espèce de *procession*, c'est la procession propre du Verbe. La démonstration de ce point capital est le sujet du second article de la question 27, et voici en quels termes le docteur pose sa thèse : *Processio secundum quam Verbum in divinis procedit, est generatio non quidem communiter, sed proprie, quæ origo viventis a principio vivente conjuncto secundum similitudinem naturæ est.* (*Summ.*, quæst. 27, art. 2.)

Avant de suivre saint Thomas dans la démonstration de ce théorème, nous remarquerons qu'à partir du principe de la procession qu'il accepte comme une donnée de la foi, notre docteur raisonne syllogistiquement ou presque syllogistiquement. Ici nous touchons par la théologie à la fameuse théorie péripatéticienne de la *génération* et de la *conception*.

Cette théorie était une suite de celle des *formes substantielles*. L'être substantiel résultant de l'union de la matière et de la forme, toutes les fois que cette union se produit, elle fait passer quelque chose du non-être à l'être, et, en ce sens, la génération était définie : *mutatio de non esse ad esse*. Dans la pensée de la science ancienne, la cause principale de cette mutation est dans le premier ciel, lequel est le grand moteur et le grand transformateur; mais les êtres terrestres peuvent y concourir et y concourent en effet comme agents secondaires. Ainsi ce monde qui nous entoure n'était pas regardé comme un ensemble de germes qui ont eux-mêmes leur puissance active, ou si l'on veut, physiologique, et qui trouvent dans leur milieu les conditions de leur existence; on y voyait un assemblage d'éléments morts que les astres rapprochaient, et la vie résultait de ce rapprochement, en ce que certaines *formes* unies à la matière étaient *nutritives* ou *végétatives*. La physiologie n'existait donc pas par elle-même : c'était un chapitre de physique astronomique et psychologique...

Ainsi la fameuse formule : *Omne vivum ex ovo*, ou, pour généraliser, la notion moderne du *germe* et du *milieu* n'existait pas. Sans doute, le mot *germen* et une multitude d'autres en rapport avec lui se trouvaient dans la langue du moyen âge; mais ils n'avaient pas le même sens que dans la nôtre. De même que le *mouvement*, la *vie* était considérée comme allant du dehors au dedans; l'être la spécifiait par sa *forme* propre, mais il la recevait et n'en était pas un foyer par chacune de ses parties constitutives. Le changement qui s'est fait au sein de l'idée de génération, dans le passage fécond de la Renaissance, est, je crois, un des changements les plus considérables, au point de vue scientifique, qui se soient produits dans la science humaine. Il est curieux de constater que les analyses métaphysiques du dogme trinitaire par les thomistes et les scotistes n'y aient pas été étrangères. Pour bien comprendre cette affirmation, qui paraîtra au premier abord un peu paradoxale, mais qui me paraît, quant à moi, une donnée immédiate de la science que je voudrais voir enfin créée — l'histoire comparée des idées religieuses, métaphysiques et scientifiques — rappelons-nous d'abord qu'entre la génération d'une pierre ou même de la blancheur d'une pierre et la génération d'un animal il n'y a pas de différence radicale, suivant la doctrine péripatéticienne. Il est vrai que la forme de la pierre — la pétréité — étant différente de la forme de l'animal ou de l'animalité, le résultat de la génération ne sera pas semblable dans les deux cas; la différence de résultat sera plus grande encore si nous considérons la génération d'une simple qualité accidentelle dans un être; mais enfin, la génération en elle-même est toujours identique, c'est un rapprochement de matière et de *forme* qui donne l'être à ce qui ne l'avait pas : *Mutatio de non esse ad esse*.

C'est donc le propre, pour le répéter encore, de la philosophie ancienne, de s'assimiler à une sorte de physique, modifiée par des considérations psychologiques, et d'identifier la génération avec toute espèce de transformation quelle qu'elle soit. Le ...

me trinitaire faisait, au contraire, envisager la génération sous un point de vue différent. Du moment qu'on en appliquait la notion à l'analyse interne de l'Etre divin, elle cessait d'être un simple rapprochement de *matière* et de forme, une simple mutation du non-être à l'être; il fallait donc considérer la génération psychologique, ou si l'on veut la *filiation*, comme un fait *sui generis*, ne s'identifiant pas à la simple transformation qui résulte d'une forme nouvelle appliquée à la matière; et de plus il fallait l'interpréter, d'après ce que nous avons vu au précédent article, par le spectacle de ce qui se passe dans les profondeurs de notre activité psychologique. C'est ce que saint Thomas a parfaitement compris, et nous citerons son argumentation *in extenso*.

« Nomine generationis, » dit-il, « dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia ; et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo proprie in viventibus ; et sic generatio proprie significat originem alicujus virtutis a principio vivente conjuncto : et hæc proprie dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus aut capillus non habet rationem geniti vel filii, sed totum quod procedit secundum rationem similitudinis non cujuscunque ; nam vermes qui generantur in animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet similitudo sit secundum genus. Sed requiritur ad rationem talis generationis quod procedat secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei ; sicut homo procedit ab homine et equus ab equo. In viventibus igitur quæ procedunt de potentia in actum vitæ, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cujus vita non exeat de potentia in actum, processio (si qua in tali vivente invenitur) excludit omnino primam rationem generationis ; sed potest habere rationem generationis quæ est propria viventium. Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis ; procedit enim per modum intelligibilis actionis quæ est operatio vitæ, et a principio conjuncto, ut supra jam dictum est, et secundum rationem similitudinis. Quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ et in eadem natura exsistens ; quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est. Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio et ipsum Verbum procedens dicitur Filius. »

Ces quelques lignes contiennent en abrégé toute l'antique thèse de la *génération* avec le germe visible de quelques-uns des principes qui l'ont d'abord transformée, puis remplacée par une autre qui, à certains égards, est son antithèse absolue. D'une part nous y trouvons l'antique définition : *Mutatio de non esse ad esse*, qui implique la négation du germe vivant ou de toute force vitale, puis, comme conséquence, l'affirmation très-précise d'un rapport de similitude entre la transformation physique et la génération physiologique ; enfin la thèse de la génération spontanée qui est encore une simple déduction des deux thèses précédentes. Quand le soleil engendrait l'homme (*Sol et homo generant hominem*), un animal pourri pouvait engendrer des vers. D'autre part nous trouvons dans le même théorème l'affirmation explicite d'une génération dont le type est cherché non dans les transformations physiques, mais dans la vitalité interne de la pensée humaine ; une distinction rigoureuse, établie entre la véritable génération dans l'ordre de la vie et ce qui n'est pas elle ; enfin une négation radicale du droit logique de regarder certaines générations comme capables de rentrer dans la définition : *Mutatio de non esse ad esse.*

Ainsi le point de départ est tout péripatéticien, la conclusion toute antipéripapéticienne. Saint Thomas ne s'est pas aperçu du changement de route et de caractère de sa doctrine. On voit donc qu'ici encore le rôle de notre docteur est de poser parfaitement les diverses données du problème, de mettre le feu sous l'alambic où va se préparer la science moderne, au milieu des éléments de la science ancienne desagrégés, dissous par le dogme. Les écoles qui succédèrent à l'école thomiste éliminent successivement la thèse péripatéticienne qui se retira peu à peu devant les principes que le docteur illustre du XIIIe siècle avait dû reconnaître pour sauvegarder l'idée révélée de la génération éternelle du Fils. L'idée de la double procession du Saint-Esprit rendit à la science un service analogue. Voici comment saint Thomas parvenait à l'introduire dans les cadres de la métaphysique d'Aristote.

Au point de vue rigoureux de cette métaphysique, il est difficile d'admettre une procession quelconque au sein de Dieu, et en tout cas, on ne peut en admettre qu'une. En effet, l'opération dans les idées anciennes est la conséquence logique de la nature; là où la nature qui est le terme et le point de départ de l'opération est une, l'opération elle-même et par conséquent la *procession* ne peuvent être multiples. L'objection est très-forte et saint Thomas lui-même le reconnaît et se la pose dans les termes suivants:

« In omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturæ. Et hæc ideo est quia operationes secundum terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinæ naturæ. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est, relinquitur quod una sit tantum processio in divinis » Cette argumentation est des plus embarrassantes et elle n'est pas une simple subtilité. Si l'unité antique pouvait n'être pas une unité morte et mathématique, si elle pouvait produire quelque chose en son propre sein et pour ainsi dire dans le sein de sa puissance, à tout le moins serait-ce une entité unique ; et voilà pourquoi, dans la doctine néoplatonicienne, la première hypostase ne produit que la seconde,

laquelle produit la troisième, sans que celle-ci se rattache à la première par aucun rapport direct quel qu'il soit. La troisième a son tour où l'âme universelle produit les groupes d'entités qui s'engendrent réciproquement, de telle sorte que la génération des choses s'en va pour ainsi dire en cascades de plus en plus multiples, depuis l'insondable et absolue unité jusqu'à cette multiplicité obscure qui s'agite avec nous dans ce bas monde, sur les confins du néant, séparée de Dieu par la hiérarchie sans fin des intermédiaires providentiels, créateurs et par conséquent divins. Encore une fois, tout cela se lie dans le système antique : l'adoration des intermédiaires, l'idée de l'opération, suite logique de la nature des choses, et cette affirmation qu'une entité ne peut se communiquer complétement qu'à une seule, placée au-dessous d'elle, si toutefois elle peut vraiment se communiquer. Saint Thomas qui regarde *l'opération* comme la conséquence de la *forme*, de la *nature*, de *l'essence*, devait croire, en tant que péripatéticien, à l'unité de la *procession* au sein de Dieu. Mais il échappe à cette erreur religieuse en disant que le rapport de l'unité de nature et de l'unité dans l'opération destinée à la communiquer n'existe qu'au sein des substances finies, et nullement au sein de la substance infinie ; la raison qu'il donne de cette dérogation à la règle ontologique, c'est que tout ce qui est en *Dieu est Dieu*. J'avoue ne pas voir trop clairement comment cette réponse pourrait satisfaire un péripatéticien logique; mais saint Thomas avait moins souci de satisfaire le Lycée que l'Eglise, et il n'avait pas tort. Seulement s'il avait été plus rigoureux, au lieu d'admettre une simple exception, peu fondée en logique, il aurait révoqué en doute le principe même de l'argument que l'on invoquait contre lui.

Je ne puis m'empêcher de faire ici un simple rapprochement.

Quand l'astronomie moderne fut posée comme hypothèse, les disciples fanatiques de Ptolémée adressèrent à la théorie de la terre qui se meut la même objection qu'un pur péripatéticien aurait pu adresser au dogme de la *procession* du Saint Esprit et dont nous venons de voir l'exemple ; ils soutinrent que l'opération suivant la nature, tout corps ayant une nature, c'est-à-dire une forme unique, ne peut avoir qu'un mouvement naturel unique. Donc, ajoutaient-ils, un système qui donne à la terre deux et même plus de deux mouvements naturels comme celui des copernicìens, est absurde *a priori*. C'est à cet argument que Galilée répondait dans ses spirituels dialogues par l'exemple plaisant et péremptoire d'un chat qui tombe d'une tour en tournant sur lui-même et qui présente par conséquent le phénomène d'un double mouvement.

Ce rapprochement nous semble jeter quelque lumière sur l'effet qui résulta de la grande tentative scolastique de combiner en une seule synthèse le dogme catholique et la doctrine péripatéticienne. Mais revenons à saint Thomas.

Après avoir prouvé en déchirant plus ou moins la métaphysique d'Aristote, qu'il peut y avoir plus d'une *procession* au sein de Dieu, il ajoute qu'en nous-mêmes, outre la *procession* de notre verbe intellectuel, il y a celle de l'amour, en vertu de laquelle la chose aimée est dans notre volonté, comme la chose connue est dans notre connaissance. (Quæst. 27, art. 3.) Et cette procession n'est point une génération, car la génération suppose un rapport de similitude spécifique entre ce qui engendre et ce qui est engendré. Or l'amour dans la volonté n'est pas semblable à l'objet aimé, comme la conception est semblable à la chose conçue ; il est plutôt une sorte d'*inspiration*, de *souffle vivant* (*vitalis motio et impulsio*) qui la pousse, et voilà pourquoi ce qui procède par amour n'est pas désigné par le nom de *Fils*, mais sous le nom d'*Esprit-Saint*. (*Ibid.*, art. 4.)

Il y a donc en Dieu deux sortes de procession et il n'y en a que deux ; car dans toute nature intellectuelle il n'y a que deux opérations immanentes ou *ad intra*, vouloir et connaître, par conséquent une troisième procession serait impossible. Mais sentir, dira-t-on ? *sentir* suivant les péripatéticiens, n'est pas une opération de l'âme intellectuelle ; d'ailleurs elle suppose une relation entre l'être qui sent et des objets extérieurs : *Sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum*. (*Ibid.*, art. 5.)

Le principe des deux espèces de *processions* une fois posé, saint Thomas en conclut l'existence d'un certain nombre de relations qui deviennent dans sa théologie le fondement des personnes divines.

C'était un sujet de discussion dans les écoles que de savoir si les *personnalités* reposent sur quelque chose d'*absolu* ou sur quelque chose de *relatif*. Cependant la plupart adoptaient cette dernière thèse ; mais ceux mêmes qui l'adoptèrent étaient loin d'être d'accord, et c'était sur ce terrain mystérieux que se livra pendant trois siècles un des plus rudes combats que connût la discussion humaine. (*Ibid.*)

C'était déjà une chose très-considérable que le dogme trinitaire obtenait de la pensée humaine, que de porter sur des rapports l'attention de cette grande et exclusive chercheuse de *formes* et *d'essences*. Pour qui comprend le génie propre de la science moderne, cette nécessité théologique ne pouvait être perdue. Toutefois la pensée toujours lente, paresseuse et pour ainsi dire acoquinée à ses vieilles idoles. Saint Thomas distingue parfaitement les relations qui suivent en Dieu de la double procession par *génération* et par *spiration* (qu'on passe ce barbarisme nécessaire); non-seulement il les distingue, mais il déclare qu'elles ne sont pas de simples points de vue arbitraires de l'esprit, des jeux de l'abstraction ; autrement, dit-il, la réalité des personnes multiples s'évanouirait ; rien de plus net que son affirmation à cet égard : Rela-

es in divinis, cum sint secundum processio-
es in identitate naturæ, reales quasdam
divinis esse relationes necessarium est.
Quæst. 28, art. 1.)

Mais en même temps notre docteur déclare
e la relation, même en Dieu est absolu-
ent identique à la forme ou plutôt à l'es-
nce divine. Il admet bien qu'il y a une
stinction de raison entre ces deux termes,
ais cette distinction ne se rattache point
ivant lui à la réalité même des choses.
n opinion à cet égard est très-explicite :
latio realiter in Deo exsistens idem est
entiæ secundum rem : non differt autem,
isi secundum rationem, quod relatio impor-
respectum ad oppositum, essentia autem
n. (Quæst. 28, art. 2.)

La grande raison de saint Thomas pour
ser et défendre cette formule, c'est que
relation ne peut qu'être ou l'*essence* même
l'*accident*, suivant la doctrine péripatéti-
ne. Or admettre la seconde hypothèse,
it placer, pour ainsi dire, les Personnes
ines hors de Dieu, en faire ses appendices
érieurs; c'est tomber dans l'hérésie que
bert de la Porrée fut contraint de désa-
er devant les Pères du concile de Reims.
d.)

Circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus
sse, sed errorem suum postmodum in
cilio Rhemensi revocasse. Dixit enim
d relationes in divinis sunt assistentes,
t extrinsecus affixæ. — Ad cujus eviden-
considerandum est quod in quolibet
re accidenti s est duo considerandum;
rum unum est esse, quod competit uni-
ue ipsorum secundum quod est acci-
; et hoc communiter in omnibus est
e subjecto, accidentis enim esse est
se. Aliud, quod potest considerari in
uoque, est propria ratio uniuscujusque
um generum. Et in aliis quidem ge-
bus a relatione, utpote quantitate et
itate, etiam propria ratio generis accipi-
ecundum comparationem ad subjectum;
quantitas dicitur mensura substantiæ :
itas vero dispositio substantiæ. Sed ratio
ria relationis non accipitur secundum
parationem ad illud in quo est, sed
dum comparationem ad aliquid extra.
tur consideremus etiam in rebus crea-
lationes secundum id quod relationes
sic inveniuntur esse assistentes, non
secus affixæ, quasi significantes res-
m quodam modo contingentem rem
relatam, prout ab ea tendit in alterum,
ro consideretur relatio, secundum quod
cidens, sic est inhærens subjecto et
s esse accidentale in ipso. Sed Gilber-
orretanus consideravit relationem pri-
odo tantum. Quidquid autem in rebus
s habet esse accidentale, secundum
transfertur in Deum, habet esse sub-
ale; nihil enim est ea Deo ut accidens
jecto; sed quidquid est in Deo est ejus
ia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in
creatis habet esse accidentale in sub-
relatio realiter exsistens in Deo habet
essentiæ divinæ, idem omnino ei
exsistens. In hoc vero quod ad aliquid
dicitur, non significatur aliqua habitudo ad
essentiam, sed magis ad suum oppositum.
Et sic manifestum est quod relatio realiter
exsistens in Deo, est idem essentiæ secun-
dum rem et non differt nisi secundum
intelligentiæ rationem, prout in relatione
importatur respectus ad suum oppositum,
quod non importatur in nomine essentiæ.
Patet ergo quod in Deo non est aliud esse
relationis et esse essentiæ, sed unum et
idem. » (*Ibid.*)

Voilà, on en conviendra, une démonstra-
tion laborieuse; mais il faut considérer de
près la situation où était placé saint Tho-
mas. Essence ou accident, rien de plus : il
devait rapporter à l'un de ces deux termes
la relation qui fonde la personne. Ne pou-
vant l'identifier avec un simple accident, il
est bien obligé de l'identifier avec l'essence.
Sans doute, il ne montre pas très-clairement
comment il se peut que trois relations parfai-
tement identiques (je ne dis pas semblables,
mais identiques) à une même essence, ou
plutôt qui ne sont que cette essence sous
trois noms différents, ne soient pas iden-
tiques elles-mêmes. Il y a là une difficulté
considérable qui pèse sur sa théorie, et
qui tient non au dogme trinitaire, mais à
la nécessité que s'imposa le Docteur angé-
lique de l'expliquer par la métaphysique
péripatéticienne. Les scotistes se relâchèrent
de cette nécessité, pour mieux sauvegarder
la pure logique en sauvegardant le dogme,
et ils placèrent entre l'*essence pure* des pé-
ripatéticiens et leur *accident* un *aliquid*
que ceux-ci auraient sans doute repoussé,
la *formalité*. De cet *aliquid* ils tirèrent une
distinction d'un ordre particulier, qu'ils
appelèrent *distinction formelle*, et c'est cette
distinction qu'ils veulent établir entre les
personnes divines et l'essence divine. Cette
doctrine nouvelle qui recruta de nombreux
adhérents dans les écoles de Paris et d'Ox-
ford, et à laquelle les thomistes eux-mêmes,
et Suarez surtout, firent, comme nous le
verrons, les concessions les plus larges,
cette doctrine nouvelle avait de grands
avantages et de grands inconvénients. D'une
part, elle sortait du cadre étroit de la mé-
taphysique d'Aristote; elle intronisait quel-
que chose qui n'était ni *forme*, ni *matière*,
ni *accident;* elle était une révolution phi-
losophique, car elle était une création : mais,
d'autre part, laissant à côté d'elle les entités
péripatéticiennes, elle les embarrassait d'une
entité nouvelle, elle multipliait les relations,
les distinctions, les abstractions réalisées
par conséquent; elle contribuait à précipiter
la scolastique vers sa décadence : décadence
féconde, toutefois, car la mort de la scolas-
tique, c'est déjà la Renaissance. Ockam vien-
dra qui coupera dans la forêt scotiste bien
de vieilles branches péripatéticiennes; les
nominalistes mystiques lui succéderont pour
arroser largement les nouvelles pousses, et
elles deviendront l'arbre luxuriant des Co-
pernic, des Képler, des Galilée, des Jordano
Bruno, qu'émondera la sagesse de Descar-

tes. Saint Thomas tient trop à l'aristotélisme, et en même temps le comprend trop pour admettre quoi que ce soit entre l'accident et l'essence; cependant, malgré lui, il est contraint, par le dogme, de dégager quelque chose qui, au moins par un de ses côtés, n'est ni l'un ni l'autre de ces deux termes. La relation, suivant lui, même dans les choses créées, même lorsqu'elle est un accident, ne se rattache à l'essence qu'en tant qu'accident en elle-même, et, comme relation, elle se rapporte non au sujet auquel elle adhère, mais à celui en qui elle a son dernier terme. Ce qui la constitue dans son être relatif est donc, pour ainsi dire, indépendant de l'essence où elle se trouve, bien qu'étant d'ailleurs son accident elle s'y rattache de toute nécessité. Et c'est pourquoi en Dieu, où il n'y a pas d'accident, la relation devenant quelque chose de substantiel, se dénomme par ce à quoi elle se rapporte. Il semble donc que les relations divines puissent à la fois n'être que l'essence de Dieu sous un certain point de vue, et cependant être distinctes les unes des autres par leurs rapports mêmes. De quelque manière qu'on juge cet argument, il faut reconnaître qu'il admet dans les êtres un *aliquid* qui ne dépend pas de leur propre *essence*.

Or, admettre cela, c'était, bon gré mal gré, sortir de la donnée antique, de la donnée péripatéticienne. Saint Thomas en sort aussi peu que possible; il en sort à son insu, mais enfin il en sort sous l'impulsion du dogme.

La vieille chaîne de la raison humaine se brisait à un premier anneau!

Scot en brisa deux ou trois autres et les plus durs; puis, chaque génération continua cette œuvre de destruction régénératrice : à la fin, la raison se trouva libre, au moins sur un point important d'elle même et elle avait été délivrée par les théologiens, poussés sans trop le savoir à cette grande rédemption par les nécessités logiques du dogme révélé! — *Veritas liberabit vos!* (*Joan* VIII, 32.)

O liberté! celui qui écrit ces lignes a peut-être le droit de te donner quelques conseils, puisqu'il les date d'une prison où il souffre pour ta cause sainte. O liberté, puisses-tu comprendre que tu as jailli sur le monde des dernières profondeurs de la raison, de ces profondeurs qui ne se sont vues et analysées elles-mêmes que dans la lumière de la foi! Si tu en étais là, tu saurais ta propre genèse, et si tu savais ta propre genèse, qui pourrait te tromper? qui pourrait te vaincre?

Les relations reconnues par saint Thomas et par les autres théologiens sont au nombre de quatre, qu'on nous permettra de désigner par leurs noms latins et techniques : *paternitas, filiatio, spiratio, processio*. Saint Thomas démontre ce principe en s'appuyant sur l'aristotélisme. Toute *relation*, dit-il, est fondée, comme le soutient Aristote au livre V de la *Métaphysique*, ou sur la quantité ou sur l'action et la passion. Mais en Dieu point de quantité; en Dieu point de passion; d'autre part, les relations actives qu'il a vis-à-vis des créatures ne sont pas quelque chose de réel en lui : *Relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso*. (Quæst. 28, art. 4; cf. part. I, quæst. 13, art. 7.) Donc toutes les relations divines s'appuient sur les rapports qui résultent dans la substance absolue de son action interne et immanente qui est, nous l'avons vu, *penser* et *vouloir*. De là deux *processions*, qui constituent, à cause des deux termes que chacune embrasse, quatre relations : d'une part, la *paternité* et la *filiation*, de l'autre, la *spiration* et la *procession*. Le mot procession indique ici ce mode de relation, en vertu duquel l'Esprit-Saint sort du Père et du Fils; on l'appelle procession, suivant saint Thomas, uniquement pour lui laisser sa plus grande généralité, et en exclure l'idée de génération.

« Processio amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est (quæst. 27, art. 4). Unde neque relationes quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio hujus principii *Processionis spiratio* : relatio autem procedentis, *processio* quamvis hæc duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, non ad relationes. » (Quæst. 28, art. 4.)

La théorie des personnes divines est tout entière contenue dans les prémisses qu'on vient de lire.

Saint Thomas s'occupe d'abord de donner une définition de la personne qu'il appelle *rationalis naturæ substantia individua*. C'était là un grand point et un point tout nouveau de métaphysique, si l'on considère la philosophie ancienne. Les écrivains scotistes ou formalistes, qui se sont attachés plus encore que les thomistes à la théorie de la distinction personnelle, preuve sans réplique à leurs yeux de la distinction formelle, en ont fait la remarque. Les Pères avaient commencé le travail; mais plus préoccupés de la défense intérieure et extérieure du dogme que de ses rapports internes avec les lois ontologiques de l'être, ils restèrent pour ainsi dire à l'entrée des horizons ouverts par leur génie. La gloire du moyen âge fut de passer outre et de s'engager dans ces régions arides, dans ce grand désert de subtilités logiques, au delà duquel il y eut la terre promise, la science nouvelle.

Dans Aristote, et en général chez les anciens, l'individuel c'est l'accidentel. La substance est ce qu'elle est par sa forme, et en ce sens elle est individuelle; mais comme cette forme est apte à être affirmée de plusieurs elle constitue l'universel, universel purement conceptible et idéal, mais enfin universel incontestable pour l'esprit qui l'affirme. On pourrait dire que le génie interne de la doctrine péripatéticienne la poussait à chercher le principe d'individuation dans la matière; mais la vérité est qu'elle ne le cherche point. Il y a, à ses yeux des essences qui sont spécifiques et des accidents individuels : mais l'accident individuel n'est pas l'objet de la science et à peine celui de la pensée. L'essence seule l'est donc, c'est-

à-dire la *matière* et la *forme*, et c'est sur ces deux pôles que roulent toute la métaphysique, toute la physique, toute l'astronomie, toute la physiologie des anciens. Introduisez au milieu de cet ensemble la nécessité de chercher un principe d'individuation et surtout un principe personnel, vous le désagrégez de toutes parts : c'est le coin enfoncé dans le chêne dont les fibres volent en éclats sous une pression victorieuse. Scot sera conduit de proche en proche par cette recherche à admettre, non pas à la vérité au sein de Dieu, mais comme conséquence de ce qu'il a vu à la lumière de la distinction personnelle, comme conséquence de ses *formalités*, un principe ontologique tout nouveau et dont Aristote ne se doutait guère, principe à la fois *substantiel* et cependant non *essentiel*, et qui, suivant le Philosophe subtil, constitue l'individuation elle-même, l'*hæccéité*. L'*hæccéité*, nom barbare, sans doute ! Toute chose qui apparaît a un nom barbare, car elle est purement individuelle, et il lui faut le baptême religieux et social ; nom barbare, mais grand indice de cette décomposition interne de la vieille métaphysique qui, en se désagrégeant comme les feuilles d'un dur calice, devaient laisser voir la corolle naissante de la métaphysique et de la science modernes.

Mais nous n'en sommes pas encore là avec le Docteur angélique. Il tâche d'expliquer la définition qu'il emprunte à Boëce, en se tenant le plus possible dans les limites de la métaphysique reçue, de la métaphysique péripatéticienne.

On pouvait lui dire tout d'abord au nom de cette métaphysique, et il le sent bien : l'individuel ne tombe ni sous la science, ni sous la définition ; donc le personnel, qui n'est que tel ou tel singulier ne peut se définir : *Nullum singulare definitur, sed persona significat aliquod singulare; ergo persona inconvenienter diffinitur.* — (*Summ.*, p. 1, quæst. 29, art. 1.) De plus, toute substance est première ou seconde ; si la définition de Boëce nous parle de substance première, il est inutile d'ajouter individuelle, car toute substance est individuelle, s'il nous parle de substances secondes, ces substances sont les genres et les espèces. (*Ibid.*)

Nous faisons grâce aux lecteurs des autres objections qui se ramènent toutes à celle-ci : dans le péripatétisme, l'essence seule (matière ou forme) peut être pensée ; le singulier, l'individuel sont purement sensibles. Saint Thomas répond assez faiblement à la première objection : le singulier, dit-il, ne peut être défini, mais on peut définir ce qui est commun à tout singulier : *Quod pertinet ad communem rationem definiri singularitatis potest.* (*Ibid.*) Cette phrase indique une assez médiocre intelligence des intimités de la doctrine péripatéticienne. Si le singulier ne peut être défini suivant Aristote, c'est qu'il est accidentel et ne dépend pas du principe essentiel et spécifique, sinon par un lien d'inhérence : il n'a donc pas ce que saint Thomas appelle par un contre-sens péripatéticien : *ratio communis singularitatis.*

La réponse du Docteur à la seconde objection est plus plausible. Il est vrai, dit-il, que toute substance première est individuelle ou une hypostase ; mais qu'est-ce qu'une hypostase, ou, si l'on veut, qu'est-ce que la substance individuelle des péripatéticiens? Au fond, une pure et simple essence, considérée en elle-même, et abstraction faite de tout rapport avec les êtres divers qui l'entourent : « *Substantia* in definitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis, neque tamen superflue additur *individua* quia nomine hypostasis vel substantiæ primæ excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus, quod homo communis sit hypostasis, neque etiam manus, cum sit pars. Sed per hoc quod additur *individua*, excluditur a persona ratio assumptibilis. Humana enim natura in Christo non est persona, qua est assumpta a digniori. » (Quæst. 29, art. 1 ad 2.)

Ainsi, la substance première dans le système péripatéticien n'est pas un *universel*, elle n'est pas *commune à plusieurs*. Rien de plus. L'idée de *singularité* qu'on lui applique ne renferme pas d'autre notion. Remarquons encore ici, pour le dire en passant, que le dogme de l'*Incarnation* se joignait à celui de la *Trinité* pour porter le regard humain sur le principe personnel. La notion indécise que les anciens avaient de ce principe était obligée de se déterminer par cette considération que la nature humaine du Christ — substance première, dans le langage aristotélique — n'est cependant pas une *personne*. Les esprits nourris dans l'ontologie ancienne avaient sous ce rapport monté de toutes parts à l'assaut du dogme révélé. L'Eglise l'avait maintenu contre toutes les tentatives avec une fermeté où il est difficile, ce me semble, à la raison la plus incrédule de ne pas reconnaître manifestement le doigt de Dieu, car il n'y en avait pas une seule qui ne sortît des entrailles mêmes de la philosophie la plus intime, la plus universelle, la plus dominante du temps, mais enfin le dogme était là, précis, net, défini contre Sergius, contre Macaire, contre Nestorius : une seule personne, une seule hypostase, un seul *suppôt*, et cependant deux natures, deux volontés, deux opérations. L'idée de l'essence ou de la substance première hypostase, en tant que substance première, s'évanouissait ou du moins était fort difficile à soutenir, vis-à-vis des nécessités logiques de l'*Incarnation*, ainsi entendue. Saint Thomas espère soutenir la vertu métaphysique d'Aristote, en face de toutes les difficultés, mais, comme il entend admirablement le dogme, il les entend aussi avec une grande netteté d'intelligence, il les énumère, et il les fait comprendre avec sa clarté un peu lente mais limpide, comme un rayon de lumière qui s'attarderait à se condenser en prisme de cristal... C'était peut-être le grand point.

Boëce a donc bien fait, suivant saint Thomas, d'ajouter le mot d'*individua* à celui de *substantia* dans sa définition de la personne. Il nous semblerait difficile de le contester; mais peut-être faudrait-il ajouter que, par ce terme ajouté on posait plutôt le problème capital de l'*individuation* qu'on ne le résolvait; et c'est ce que saint Thomas ne semble pas voir, mais patience! La fécondité du dogme ne s'épuise pas davantage dans son système qu'elle ne s'était épuisée dans celui de Boëce : le XIVe et le XVe siècle viendront.... et nous serons près d'une grande rénovation qui elle-même ne sera pas la dernière, Dieu merci!

La notion de *personne* ne se dégage donc pas avec une précision complète dans l'élaboration métaphysique de saint Thomas: il le sent bien, et après l'article que nous venons d'analyser, il en consacre un second à l'examen de cette question : *Utrum persona sit idem, quod hypostasis, subsistentia et essentia*. Voici sa solution : «.. Secundum Philosophum (in v *Metaph.*, test. 15), substantia dicitur dupliciter, uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam Græci οὐσίαν vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum vel suppositum, quod subsistet in genere substantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quæ quidem sunt *res naturæ substantia* et *hypostasis*; secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod se exsistit, et non in alio, vocatur *substantia*: illa enim subsistere dicimus quæ non in alio, sed in se exsistunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur res naturæ; sicut hic homo est res naturæ humanæ; secundum vero quod supponitur accidentibus dicitur *hypostasis* vel *substantia*. Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere rationalium substantiarum.» (Quæst. 29, art. 2.)

Nous ne commenterons pas ce passage; car nous n'aurions qu'à répéter ce que nous avons déjà dit plus haut, nous observerons seulement que la métaphysique péripatéticienne était tellement un obstacle perpétuel à la coordination du dogme trinitaire, que nous retrouvons encore indiquée ici l'objection que nous avons souvent trouvée sous nos pas et qui semblait naître, comme d'elle-même, de cette métaphysique : « Præterea Boetius dicit in *Comment. prædicamentorum* quod οὐσία (quod est idem quod essentia) significat compositum ex materia et forma. Id autem quod est compositum ex materia et forma, est individuum substantiæ: quod et *hypostasis* et *persona* dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.»

En d'autres termes, il n'y a en métaphysique que deux entités, *matière* et *forme*, *acte* et *puissance*; tout s'explique avec elle; la chose est individuelle, quand elle est le composé de ces deux éléments, individuelle, c'est-à-dire substance première; quand elle n'est constituée que par la *forme*, à moins que ce ne soit la *forme* pure, elle est un universel ou une substance seconde qui n'existe qu'idéalement; que si l'on ne considère que la matière; ce n'est pas un être réel ou actuel qu'on a sous les yeux, c'est un *prope nihil*, un demi-néant qu'attend la *forme* pour jaillir dans l'existence actuelle. L'hypostase, à ce point de vue, c'est le composé lui-même ou le suppôt ou si l'on veut la substance première.

La plupart des objections contre les termes orthodoxes qui expriment, dans l'Église, le dogme trinitaire, sont faites à ce point de vue, et voilà pourquoi ces termes eux-mêmes ont eu tant de pouvoir pour discorder la théorie antique de l'être.

Si la *personne* a été bien définie par Boëce, peut-on introduire cette définition et ce terme dans la science de Dieu : *Utrum nomen personæ sit ponendum in divinis.* (Quæst. 29, art. 3.)

Saint Thomas répond simplement que le mot de *personne*, désignant ce qu'il y a de plus parfait dans l'univers, doit s'appliquer à Dieu. Un Père, saint Jérôme, si je ne m'abuse, avait dit, dans les premiers siècles de l'Eglise, que l'expression d'hypostase était un poison déguisé sous du miel. En effet, c'est par le double sens métaphysique présenté par elle qu'une multitude d'erreurs et d'hérésies essayèrent de s'introduire dans le dogme chrétien. L'hypostase, c'est ce qui existe sous les accidents : *quod supponitur accidentibus*, dit saint Thomas lui-même (quæst. [illegible] art. 2) d'après le livre V de la *Métaphysique* d'Aristote; mais ce qui existe sous les accidents c'est le suppôt ou le composé, c'est-à-dire la *substance première*, qui est quelque chose de *singulier*, en ce sens qu'elle ne s'affirme pas de plusieurs. Rien de plus simple que [illegible] on ne considère que la métaphysique [illegible] tique et les nécessités religieuses ou [illegible] litiques, nées d'ailleurs d'elle-même, [illegible] quelles elle correspondait. Lors même [illegible] le néo-platonisme alexandrin fut survenu, le mot d'hypostase, réservé plus particulièrement à l'unité et aux deux entités qui suivent dans la hiérarchie, ne changea pas de valeur métaphysique; il signifia toujours substance, seulement il s'agissait de la substance qui est presque au-dessus de la substance. Au contraire, quand le dogme trinitaire chrétien fut survenu, l'hypostase dut être quelque chose de plus que la [illegible] substance conçue comme étant sous les accidents; elle désigna donc quelque chose de distinct à un titre ou à un autre de la simple substance ou de l'essence, ce que nous appelons une *personne*. Ainsi cette expression eut deux acceptions diverses et [illegible] flottantes, l'une tournée vers l'ancienne métaphysique, l'autre en rapport plus [illegible] avec le dogme de la religion nouvelle. La

esprits, qui cherchaient volontairement ou involontairement à faire entrer les idées fondamentales de cette religion dans le cadre de l'ancienne doctrine, durent donc se livrer à un usage considérable du mot équivoque qui se prêtait à la vérité comme à l'erreur. De là le peu de faveur dont il jouissait auprès de saint Jérôme. Tous ces faits sont une preuve nouvelle à l'appui de la thèse que nous soutenons.

Nous laissons de côté ce que saint Thomas ajoute sur les détails même de la doctrine trinitaire. Ce qu'il enseigne sur le Père et le Fils rentre plutôt dans la théologie positive que dans la théologie scolastique, sauf pourtant quelques démonstrations particulières à notre Docteur, mais dont les principes sont empruntés aux considérations que nous venons d'analyser. Mais nous avons un point particulier à remarquer sur la doctrine du Saint-Esprit.

On connaît la grande hérésie sur la double procession du Saint-Esprit. Cette double procession est un des points marquants par lesquels l'ancienne pensée et la foi chrétienne se séparent de la manière la plus éclatante.

Nous avons déjà expliqué que dans la conception antique on place entre le Dieu suprême, l'*unité* et l'homme ou le monde qui l'entoure une hiérarchie ou plutôt une cascade d'existences dont la *supérieure* est *exclusivement* en rapport avec celle qui lui est *immédiatement inférieure*. Le polythéisme, comme l'ancienne métaphysique et la cosmogonie ancienne, se rattache à cette conception. Les alexandrins y avaient aussi attaché leur doctrine des trois hypostases : au fond une seule d'elles est vraiment le Dieu absolu (car elles sont inégales) ; elle engendre une seconde hypostase, sans toucher à la troisième, et la troisième sortant exclusivement de la seconde produit la première *pluralité*, laquelle engendre à son tour la seconde, jusqu'à ce qu'on arrive à ce bas monde.

Dans la conception chrétienne rien de pareil : trois personnes *égales* et liées par une série de relations qui ne permettent pas de dresser, comme le dit énergiquement saint Bernard, des séries de degrés ou des échelles au sein de l'Etre divin. Puis ces trois personnes immédiatement en rapport avec les êtres finis et tous ces êtres quels qu'ils soient. Ce n'est même pas la troisième qui s'incarne et vient *converser* avec les hommes, c'est la seconde : toute l'économie de la synthèse antique est renversée.

Les Grecs adoptent, pour ainsi dire, un système intermédiaire. Tandis que dans la conception antique la pluralité commence en dehors des hypothèses divines, ils l'introduisent au sein de Dieu et déclarent que du Père procèdent et le Fils et le Saint-Esprit, puis au-dessous de cette dualité s'échelonnent les créatures plus multiples encore. Le dogme de la procession unique est donc une manière indirecte de conserver la vieille synthèse religieuse, philosophique et scientifique, arrangée avec la terminologie de la foi chrétienne. Ce phénomène intellectuel qui se produisit dans la Grèce, se rattache peut-être à une foule d'autres, et il en a produit lui-même de très-nombreux et de très-importants. Nous ne les analyserons pas ici. Nous nous bornerons à remarquer que le dogme du Saint-Esprit est un de ceux qui ont le plus passé par les discussions et les analyses à partir de saint Augustin jusqu'à la veille de la réforme : et ces discussions et ces analyses n'ont pas été peines perdues pour l'humanité.

Quelle est la raison qu'allègue saint Thomas en faveur du *Filioque?* Elle est toute péripatéticienne et nous devons ajouter que sa valeur a été fort contestée par les théologiens subséquents.

Suivant saint Thomas, le Fils et le Saint-Esprit se confondraient en une seule personne, si le Saint-Esprit ne procédait du Fils. En effet, dit-il, les personnes divines ne peuvent se fonder que sur des *relations* (principe, pour le dire en passant, qui n'était pas accordé, dans le sens absolu où il se prend par tous les théologiens). Mais de quelles relations s'agit-il ici ? De relations d'origine. Donc une personne ne se distingue d'une autre, au sein de l'Etre divin, qu'autant que ces deux personnes ont deux relations d'origine *opposées*. Il ne suffit pas de deux relations *différentes :* autrement le Père, qui soutient vis-à-vis du Fils une relation de génération et vis-à-vis de l'Esprit-Saint une relation de procession serait une *double* personne : elle n'est simple que par les deux relations qu'elle a avec les deux autres personnes de la sainte Trinité qui ne s'opposent pas l'une à l'autre. Donc si le Fils et le Saint-Esprit ne s'opposaient pas tous les deux deux relations contraires de *procession* positive d'une part, active de l'autre, ils constitueraient une personne unique. (*Summ.*, part. I, quest. 36, art. 2.)

Voilà, certes, une argumentation subtile. Le moyen âge les aimait et la nature de ses discussions ne pouvait guère s'en passer. Scot et les Franciscains moins attachés à la théorie des *relations* et plus portés à laisser à la doctrine trinitaire un caractère *positif* et purement révélé, craignaient que la subtilité dominicaine ne fût ici excessive et même un peu périlleuse, et qu'en s'y abandonnant on arrivât à croire que le Saint-Esprit procède du Fils uniquement en ce sens que le Père le *procède* par le Fils. Saint Thomas dit en effet : *Cum Filius a Patre habeat quod ab eo Spiritus sanctus procedat, Pater per ipsum Filium spirasse Spiritum sanctum dicitur*, (Quest. 36, art. 3.) Je crois que cette formule est parfaitement correcte, et saint Hilaire avait déjà dit : ... *Spiritum sanctum qui est per Unigenitum tuum.* (*De Trinitate*, lib. V.) De plus le Père et le Fils, comme le déclare expressément saint Augustin, ne constituent pas deux principes, mais un seul principe de l'Esprit-Saint. Mais la manière dont saint Thomas établit scolastiquement la formule dont il s'agit a peut-

être donné prise à la critique des théologiens Franciscains. En effet il semble que le Père n'atteigne le Saint-Esprit qu'à travers le Verbe, de telle sorte que la procession du Saint-Esprit vis-à-vis du Père cesserait d'être immédiate, et d'autre part que la même procession vis-à-vis du Fils paraîtrait simplement instrumentale. Saint Thomas lui-même s'adresse l'objection suivante :

« Quod procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediate. Si igitur Spiritus sanctus procedit a Patre per Filium, non procedit a Patre immediate. Quod videtur inconveniens. » (*Loc. cit.*)

Et voici comment il résout la difficulté :

« .... In qualibet actione est duo considerare : scilicet suppositum agens, et virtutem qua agit, sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus qua spirant Spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium : quia hæc virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic cum Spiritus sanctus communiter procedat a Patre et Filio, invenitur Spiritus sanctus immediate a Patre procedere, in quantum est ab eo, et mediate in quantum est a Filio; et sic dicitur procedere a Patre per Filium : sicut etiam Abel processit immediate ab Adam, in quantum Adam fuit pater ejus; et mediate in quantum Eva fuit mater ejus, quæ processit ab Adam... »

De même saint Thomas ajoute un peu plus loin :

« Licet aliquando dicatur principaliter vel proprie procedere (Spiritum sanctum) de Patre, propter hoc quod Filius habet hanc virtutem (spirativam) a Patre. »

Tels sont les textes qui donnèrent lieu aux discussions des théologiens qui suivirent saint Thomas. Il faudrait avoir pour les juger une profondeur de science théologique et une lumière d'intelligence générale des choses que je ne puis en conscience, me flatter d'avoir jamais. Je me contente donc de poser la question et les faits. Peut-être même ces grandes thèses sur le Saint-Esprit ne sont-elles pas encore arrivées à ce point de maturité où les plus savants peuvent discourir avec fruit : contentons-nous des simples formules de la foi, sans vouloir trop, je ne dis pas expliquer, mais même exposer et coordonner ces grands mystères !

Nous nous contentons de remarquer que saint Thomas dans sa doctrine de l'Esprit-Saint comme dans toutes les autres parties de son traité sur la divine Trinité, tout en respectant le dogme, tente de le concilier avec la métaphysique ancienne, sans, Dieu merci, y réussir toujours. C'est ainsi que par cette sorte de procession du Saint-Esprit, devenue sous un certain rapport médiate vis-à-vis du Père, une sorte de série — mais toutefois de série qui n'introduit pas de degrés — semble apparaître au sein des personnes divines. Le Père d'abord, puis le Fils, puis le Saint-Esprit procédant du Père par le Fils. Il est vrai qu'à côté de cela, le docteur du XIIIe siècle établit une autre thèse, car il reconnaît avec toute l'Eglise que la *vertu spirative* est la même dans le Père et le Fils qui sont un seul principe vis-à-vis du Saint-Esprit. Cette vertu commune est donc admise par lui, parce qu'il est bon théologien, mais elle n'est pas dégagée avec une philosophie suffisante, parce qu'il est bon péripatéticien. Or, dans le péripatétisme, toute vertu vient d'un principe unique, car elle n'est que la manifestation logique d'une essence : l'*opération* est la suite de la *forme*. Lors donc que deux choses opèrent, l'une opère toujours par l'autre, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'une vertu, comme il n'y a qu'une essence, qui se communique d'une certaine façon au second agent lequel agit instrumentalement. C'est ce que saint Thomas désigne clairement par l'exemple qu'il emprunte à la naissance d'Abel. On remarquera qu'il en est tout autrement dans les conceptions modernes : le *mouvement* est quelque chose d'universel, l'*opération* n'est point la simple résultante logique d'une essence. Lorsqu'un mouvement se produit dans un corps, il n'y a donc pas nécessité qu'il soit la manifestation de l'essence de l'un à travers l'autre; la même vertu a son foyer dans tous les deux, voilà tout. Le cardinal de Cusa le savait bien, et voilà pourquoi il insistait si fortement sur le dogme du Saint-Esprit et sur le *nexus* du Père et du Fils. Sans aucun doute ce vaillant esprit était un théologien moins sage et moins autorisé que saint Thomas, mais à cet égard il seconda un des points de vue que la foi ouvre à la raison. L'universalité des lois du mouvement commença à lui apparaître et il voyait une preuve de cette nouvelle dans le *nexus divin* (357). C'est un fait intellec-

(357) Voici en quels termes Suarez rend compte des débats des thomistes et des scotistes sur la troisième personne de la sainte Trinité.

« CAPUT II. — *An ex reali distinctione inter Filium, et Spiritum sanctum recte concludatur processio unius ab alio.*

« Hæc est una ex potissimis rationibus, qua nostri theologi contra Græcos utuntur; nam licet sit veluti a posteriori, tamen procedit a principio non solum in se certo, secundum fidem, sed etiam a Græcis concesso, qui veram Trinitatem personarum confitentur, quæ sine distinctione reali non est. Ergo si recte ostendimus, non posse consistere distinctionem inter quascunque duas personas, sine processione unius ab alia, recte etiam concludemus, Filium producere Spiritum sanctum, cum per se notum sit, non produci ab illo. Propter hanc ergo causam graviores theologi solliciti fuerunt de illa quæstione hypothetica : *Si Spiritus sanctus non procederet a Filio, an distingueretur ab illo*, quia licet ex hypothesi impossibili procedat, tamen virtute continet categoricam quæstionem, an adæquata radix illius distinctionis sit processio, ita ut sine illa subsistere non potuerit. Utrumque igitur simul tractandum est.

« Prima ergo sententia absolute affirmat Spiritum sanctum et Filium fore distinctas personas etiam si una ab altera non procederet, et consequenter negat, ex distinctione personali sufficienter colligi processionem, ex vi rationis. Hæc fuit opinio Henrici quodlib. 5, quæst. 9, quam secutus est Scotus in 1, dist. 12, quæst. 2, ubi etiam citari solent Gregorius, et Gabriel, sed illi aliis modis

tuel que nous constatons, un simple fait et nous ne le donnons que comme tel, sans dire même en quoi le savant et aventureux cardinal avait tort ou raison. Mais nous prions

opinantur, ut infra dicam. Fundamentum hujus sententiæ est, quia filiatio, et processio ex propriis, et intrinsecis rationibus, tales relationes sunt, ut secum necessario afferant realem distinctionem; sed si Spiritus sanctus procederet a Patre, et non a Filio in Filio maneret vera filiatio, et in Spiritu sancto vera processio; hoc enim est, quod in hypothesi supponitur, alias vana est quæstio: ergo, etc. Major videtur in primis esse expressa sententia Anselmi lib. *De processione Spiritus sancti* cap. 1, et seq., ubi inter alia dicit: *Quia Filius exsistit de Deo nascendo, Spiritus sanctus procedendo, ipsa diversitate nativitatis et professionis, referuntur ad invicem, ut alii ab invicem.* Ubi non dicit distingui propter relationem originis, sed potius referri inter se relatione distinctionis, propter diversas origines, quas habent independenter ab hoc, quod unus ab alio procedat, necne.

« Unde probatur secundo ratione, ab Anselmo insinuata, quia processio Filii ex intrinseca ratione est generatio, processio Spiritus sancti non est generatio; ergo ex propriis et intrinsecis rationibus postulant terminos realiter distinctos, quia non potest unus et idem terminus generari, et non generari. Sed has rationes retinerent illæ processiones etiam si Spiritus sanctus non procederet a Filio, ergo etiam tunc termini essent realiter distincti.

« Tertio, quia nunc de facto Spiritus sanctus distinguitur a Filio per suam relationem processionis, nihil enim aliud habet, per quod distingui possit, et similiter Filius distinguitur ab Spiritu sancto per suam filiationem, ut supra lib. VII, ostensum est. Sed licet Spiritus sanctus non procederet a Filio, Filius haberet filiationem, et Spiritus sanctus processionem, ergo haberent easdem proprietates distinguentes, ergo æque ac nunc distinguerentur. Confirmatur, quia impossibile est, res, quæ distinguuntur realiter per se ipsas, in eamdem rem omnino simplicem coalescere, sed filiatio et processio se ipsis distinguuntur realiter, ergo quacunque hypothesi data, impossibile est, quod maneant, quin retineant distinctionem.

« Quarto argumentor ex Scoto, quia nihil repugnat, ab eodem simplici principio prodire terminos, et processiones realiter distinctas; ergo quamvis solus Pater esset simplex principium ad intra, possent ab illo procedere distinctæ personæ, quia haberent eumdem intellectum, et voluntatem, et in modis operandi, seu producendi, per has facultates esset idem fundamentum distinguendi productiones substantiales ad intra, quæ consequenter requirunt terminos distinctos, quia non potest idem terminus bis substantialiter produci, et maxime per productiones diversarum rationum.

« Contrariam sententiam docuit D. Thomas, quæst. 36, art. 2 (ubi Cajetanus et alii), idem IV, *Contra gentes*, c. 29 (ubi Ferrariensis); item, quæst. 10, *De potentia*, art. 4. Et hanc sententiam sequuntur frequenter scholastici in 1, dist. 11; Bonaventura, quæst. 2, art. 1; Durandus, quæst. 23; Ægidius, art. 3; Herværus, et Capreolus, quæst. 1; Marsilius, quæst. 15; Aureolus, quæst. 2, art. 1. Idem sentiunt Gabriel et Gregorius; sed procedunt alia ratione longe diversa, destruendo hypothesim. Nam Gabriel ait: *Si Spiritus sanctus non procederet a Filio non esse futurum Filium, quia auferretur ab ipso spiratio activa, quæ idem est cum filiatione, et ideo consequenter tolleretur filiatio.* Sed hoc licet in re ostendat, esse impossibile, Filium non esse spiratorem, tamen per locum intrinsecum non infert bene, data illa hypothesi non posse esse filiationem ut sic. Quia filiatio secundum se est prior spiratione activa, et modo nostro concipiendi formali ratione ab ea distincta; ergo formaliter non involvitur contradictio in hoc, quod filiatio maneat in tali persona sine spiratione. Gregorius vero e contrario dicit, in eo casu Spiritum sanctum non fuisse futurum a Patre, quia per se est a Filio, et ideo si ab illo non esset, a neutro esset. Quod quidem aliquo modo habet veritatem, ut statim explicabimus, tamen simpliciter non satisfacit quæstioni, nam ut infra dicam, amor, seu Spiritus sanctus, ut sic, id est, quatenus terminus processionis per voluntatem, non postulat necessario duas personas, a quibus procedat. Denique hi auctores non respondent quæstioni, quæ de facto necessaria est, an processio per se sit necessaria ad distinctionem, sed supponunt potius unam illarum personarum producere aliam, et inde inferunt, non posse ambas manere, sine tali processione.

« Ratio præcipua pro hac sententia sumi solet ex illo principio: *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, sed in prædicto casu non esset talis oppositio inter Spiritum sanctum, et Filium, ergo nec distinctivo, vel (aliter subsumendo) sed sine origine non stat oppositio, ergo nec distinctio. Major præcipue probari solet auctoritate Anselmi lib. *De processione Spiritus sancti*, c. 3; sed, ut objecimus, Anselmus potius videtur favere contrariæ sententiæ, et relationes disparatas, significat habere inter se oppositionem sufficientem ad distinctionem. Unde Scoti defensores fatentur, Filium et Spiritum sanctum relationibus distingui: non vero quatenus relative oppositæ sunt, sed quatenus sunt ita disparatæ, ut in unam coalescere non possint; sic enim verum est illud Boetii: *Sola relatio multiplicat Trinitatem.* Unde Damascenus lib. I, c. 10, et lib. III, c. 1, tres solas relationes, paternitatem, filiationem, et processionem numerat, ut sufficientes ad distinctionem personarum.

« Nihilominus principium illud intellectum etiam de relationibus aliquo modo relative oppositis, habet magnum fundamentum in sanctis Patribus. Nam Gregorius Nyssenus orat. *Tres Deos dicere non oportere*, circa finem, aperte dicit, personas non distingui, nisi quia una procedit ab alia. Quod est frequens apud Augustinum, lib. II *De Trinitate*, cap. 11, lib. V, fere per totum; idemque significatur sæpe in concilio Florentino, cujus verba et alia testimonia adduxi supra lib. IV, ubi principium illud tanquam omnino verum statui. Adhuc vero non videtur hinc sufficienter probari; quod intendimus. Tum quia responderi potest, ita quidem esse de facto, scilicet, distinctionem non esse, nisi ubi est processio, non tamen quia formaliter sint idem, nec quia una sit ratio alterius, sed solum, quia fides docet ita esse conjunctas. Tum maxime, quia illo modo non possumus ex distinctione colligere originem per viam rationis, prout intendimus contra Græcos, sed solum ex auctoritate, quam fortasse Græci non admitterent, cum in Scriptura expresse non habeatur.

« Propter quod multi Thomistæ addunt rationem hanc ac probandum illud principium, quia relatio non distinguit realiter, nisi a suo correlativo, cui opponitur, ergo filiatio ut sic, non distinguitur realiter a processione; ergo nunc de facto distinguitur ab illa per spirationem activam; ergo si Spiritus sanctus non procederet a Filio, non distingueretur, quia auferretur a Filio forma distinguens ipsum. Hæc vero ratio impugnata est a nobis ex professo supra lib. VII, ubi probavimus, relationem ut sic, posse distingui realiter ex vi sua ab alia disparata, etiam si non sint correlationes. Unde si in divinis specialiter hoc non potest inveniri, non

le lecteur de le méditer. En tout cas, on voit comment la théorie péripatéticienne tendait à exagérer la portée de la formule : *Pater spirat Spiritum per Filium*, et à lui donner

ex communi ratione relationis, sed aliunde probandum est. Et præterea supra ostendi, de facto personam Filii distingui per suam filiationem ab Spiritu sancto.

« Ut ergo verum sensum, et fundamentum hujus posterioris sententiæ, quam veram judico, declarem, præmittendum censeo, si Spiritus sanctus non procederet a Filio, per locum intrinsecum sequi, personam Spiritus sancti non fuisse futuram hanc numero, quæ nunc est, et consequenter nec Filium fuisse futurum eumdem numero, ac denique, quacunque hypothesi facta, impossibile esse, ut hæ duæ personæ intelligantur esse in rerum natura, eædem omnino, quæ nunc sunt, et non distingui realiter. Probo singulas partes. Primam quidem, quia hæc numero relatio processionis, quæ nunc est, per se respicit tanquam adæquatum terminum Patrem, et Filium, ut infra etiam ostendemus, ergo non potest hæc numero relatio esse, vel intelligi existens in rerum natura, quin respiciat utramque personam, tanquam adæquatum terminum suum; nam habitudo simplicissimæ relationis non potest tolli, vel minui, manente eadem numero relatione. Hoc etiam recte probat ratio a Gregorio insinuata, quia hæc numero processio per se est a Patre et Filio ita, ut utraque relatio sit necessaria conditio ex parte principii hujus personæ Spiritus sancti, ut a nobis etiam ostendetur, sed si Spiritus sanctus non procederet a Filio, jam filiatio non esset conditio necessaria ; ergo nec processio terminaretur ad camdem numero personam, ad quam nunc terminatur ; ergo nec esset eadem numero processio.

« Et hinc facile probatur secunda pars, quia hæc filiatio, quæ nunc constituit hanc numero secundam personam, est sufficiens ratio terminandi habitudinem processionis ad ipsam, ut supra etiam lib. VII, ostensum est; sed posita illa hypothesi, filiatio non esset talis, ergo non esset eadem numero. Simile argumentum est, quia filiatio hæc talis est, ut voluntas divina illi conjuncta ut sic, fecunda sit, et habeat rationem spirativæ virtutis, seu conditionem requisitam in principio *quod*, ad spirandum, sed posita illa hypothesi, non esset filiatio talis, ergo non esset eadem numero. Unde tandem concluditur tertia pars, nam illa hypothesis intrinsece ac formaliter tollit habitudinem inter processionem et filiationem, quæ inter relationem et terminum formalem intercedit. At hæc habitudo est de intrinseco et formali conceptu harum numero relationum, ut explicatum est : ergo illa hypothesis per locum intrinsecum necessario destruit has relationes, ita ut non possint esse eædem numero.

« Ex quibus intelligitur, propositam quæstionem hypotheticam : *Si Spiritus sanctus non procederet a Filio, an distingueretur ab illo*, non posse stricte et limitate intelligi de his personis numero, quæ nunc sunt, sic enim hypothesis manifestam involvit contradictionem, ex qua utrumque inferri potest. Essent enim tales personæ necessario distinctæ, quia supponuntur esse eædem numero, quæ nunc sunt, quas sine dubio repugnat in eamdem simplicem coalescere : et non essent distinctæ, quia supponuntur non habere originem inter se, quam nunc habent. Et hoc ipsum destruit identitatem earum, ut dixi. Quare censeo, nec D. Thomam neque alios auctores sec ndæ sententiæ in hoc sensu fuisse locutos. Quin potius (ut hoc obiter advertam) idem dicendum esset respectu Patris, si comparatione illius quæstio similis proponeretur in eodem sensu. Nam etiam involvit intrinsecam repugnantiam, quod hæc persona Spiritus sancti a Patre immediate non procedat, et ideo posita illa hypothesi non posset servari distinctio, quia non posset talis persona esse ; et nihilominus supponeretur distincta, si supponeretur esse. Proprius ergo sensus illius quæstionis esse debet, an loquendo præcise et abstracte nostro modo concipiendi de processione Verbi et Amoris, sive in his personis, sive in quacunque, quæ a nobis concipi aut fingi possit, tunc distingueretur Amor procedens a Verbo, si ab illo non procederet, sed a Patre tantum. Et hic sensus solus est utilis et accommodatus intentioni nostræ. Nam prior sensus supponit talem processionem unius personæ ab alia, et inde infert reliqua, quæ diximus ; nos autem volumus ex distinctione inferre processionem.

« In hoc ergo sensu veram intelligo sententiam D. Thomæ, ut dixi. Ratio est, quia tunc nulla esset repugnantia, vel oppositio inter Verbum et Amorem, quo minus ipsa re identificari possent : ergo non distinguerentur in re. Consequentia probatur, quia in Deo omnia habent summam unitatem et simplicitatem, quæ illorum rationibus et proprietatibus non repugnant ; pertinet enim hoc ad divinam perfectionem, ut in omnibus aliis attributis et perfectionibus Dei videre licet. Antecedens autem patet. Primo, quia intellectus et voluntas in Deo sunt idem realiter omnino, cujus identitatis ratio non potest esse alia, nisi quia licet nostro modo intelligendi videantur habere diversas rationes formales, tamen quia oppositionem non includunt, nec repugnantiam habent in reali identitate, ideo ad simplicitatem Dei pertinet ut illam habeant. Et eadem ratione actus intelligendi et amandi est omnino unus secundum rem. Ergo quantum est ex solis conditionibus intellectus, et voluntatis, terminus etiam productus per actum intelligendi et amandi, esset idem secundum rem, neque in hoc haberent repugnantiam, si non haberent oppositionem et originem. Sicut ergo tunc esset una tantum persona prius origine intelligens et amans, eadem omnino virtute, et eodem actu secundum rem, quia unite ac formaliter esset cognitio et dilectio, ita unum realem terminum adæquatum produceret, qui simul esset Verbum et Amor. Nec major ratio distinctionis cogitari tunc posset relationem producti Verbi et Amoris, quam inter relationem producentis per cognitionem et per amorem. Quia sicut relationes passivæ videntur habere rationes formales diversas, ita etiam activæ. Sicut ergo hæ nunc non distinguuntur, quia sola illa distinctio formalis non repugnat identitati reali, nisi interveniat oppositio originis, ita etiam tunc dicendum esset de illis.

« Secundo declaratur in hunc modum, quia vel Verbum procedit prius origine a Patre, quam Spiritus sanctus, vel solum prius ratione sine aliquo ordine naturæ. Si primum dicatur, hoc ipso necessario dicitur. Spiritum sanctum procedere a Filio quia prioritas originis nihil aliud est, nisi unum esse ab alio ; non potest ergo Verbum procedere prius origine, quin sit principium Spiritus sancti. Et deinde est optima ratio, quia opera Trinitatis necessario sunt indivisa, ubicunque ordo originis non repugnat ; at vero si Filius prius origine procedit a Patre, quam Spiritus sanctus, jam non repugnat ejus origini, quod ab illo simul cum Patre sit secunda processio ; ergo necessario ita est. Si autem altera pars eligatur, prout revera, data illa hypothesi asserenda esset ; tunc eadem ratione sequitur inter Verbum, et Amorem non fuisse tunc futuram nisi distinctionem rationis : quia non est major ratio de distinctione, quam de ordine, vel prioritate, ad quod applicari potest totus discursus jam factus.

« Atque hinc tandem intelligitur, quomodo ex distinctione reali inter Spiritum sanctum, et Filium

un sens absolu que saint Thomas n'ose trop ni accepter ni rejeter. On voit également comment la stricte orthodoxie sur cet article tendait à transformer les idées antiques sur

optime concludatur emanatio ab illo. Quia sola ratio Verbi, et Amoris producti non potest inferre hanc distinctionem, nisi inter illa duo interveniat origo : atque ita verum est illud principium : *In divinis omnia esse unum, ubi non obviat relationis, vel originis oppositio.* Quod non sola auctoritate, sed etiam ratione, et discursu facto mihi videtur sufficienter probari. Anselmus, lib. *De processione Spiritus sancti*, cap. 3 et seq., ubi ex unitate et simplicitate divinitatis probare conatur, non posse esse duas personas in Trinitate distinctas, quin aliqua earum ab altera procedat. Unde cum manifestum sit Filium non procedere a Spiritu sancto, inde concludit, necessarium esse, ut Spiritus sanctus procedat a Filio. Et idem videntur mihi intendere Patres Latini in concilio Florentino, sess. ult., cum dicunt : *Qui negant Spiritum sanctum procedere a Filio, necessario dividere substantiam Dei, et virtute asserere, non totam illam, sed portionem ejus communicari Filio a Patre.* Quia si tota communicaretur, etiam virtus spirandi communicaretur, cum hæc non repugnet origini Filii : si Filius vere supponatur distinctus a Spiritu sancto. Unde etiam obiter sumi potest ratio ad confirmandam dictam resolutionem, et sententiam D. Thomæ. Nam si Spiritus sanctus non procederet a Filio, ideo esset, quia repugnaret Filio virtus spirandi, non posset autem repugnare, nisi quia in se haberet simul cum filiatione processionem passivam spirationi activæ oppositam : ergo in eo casu necessario essent idem Verbum et Amor.

« Tandem ex his facile est argumenta prioris sententiæ dissolvere, si contra sensum a nobis definitum fiant. Recte enim probant, quod primo loco supposuimus, de his personis Filii et Spiritus sancti in particulari; contra nostram vero resolutionem nihil urgent. Anselmi enim sensus, si recte expendatur, revera est idem omnino cum his, quæ diximus. Prius enim supponit, ex concessione Græcorum personas Filii et Spiritus sancti, esse distinctas, et ita statuit, illas non posse esse, quin distinctæ sint. Deinde vero ex professo probat, non potuisse esse distinctas, nisi cum emanatione unius ab alia. Prima etiam ratio admitti potest, si Verbum, et Amor supponantur talia esse, qualia nunc sunt, præcise autem loquendo de relationibus formalibus termini cognitionis et amoris, ut sic, negamus, includere distinctionem realem, nisi aliunde adjungatur processio inter illa. Idem respondetur ad secundum, nam filiatio nunc distinguit, quia est formalis ratio terminandi habitudinem processionis, tunc autem non ita esset, quia non esset origo. Ad tertium dicimus, tunc non fuisse futuras duas productiones substantiales, sed unum secundum rem, et duplicem secundum rationem; nam licet extra Deum multiplicari possint processiones, sine ordine realis originis ipsarum inter se, non tamen intra Deum, propter divinam simplicitatem.

« CAPUT III. — *An Pater et Filius immediate et æque principaliter producant Spiritum sanctum in re ipsa.*

« In hoc capite incipimus explicare modum, quo Pater et Filius spirant, atque ita paulatim intelligetur ratio a priori quæ potest ex principiis fidei ostendi processio Spiritus sancti a Filio. Ut autem titulus quæstionis intelligatur, supponenda est illa vulgaris distinctio theologorum et philosophorum, quia dupliciter potest causa esse immediata, scilicet vel immediatione virtutis, vel immediatione suppositi. Hic enim solum inquirimus de immediatione suppositi, solumque oportet de Patre rem explicare, nam de Filio nulla potest esse difficultas, supposita veritate fidei in primo capite demonstrata.

« Nam si Filius producit Spiritum sanctum, necesse est, ut in se habeat virtutem producendi illum, nam sine virtute operari, seu producere non potest. Præsertim cum non producat, ut instrumentum, sed ut principalis spirator, ut mox dicemus. Et ita necesse est, ut producat immediate immediatione virtutis, cum in se habeat virtutem, quæ immediate attingit terminum productionis. Rursus, cum inter Filium et Spiritum sanctum non intercedat alia persona, sed proxime (ut sic dicam) inter se conjungantur, necesse est, ut Filius etiam producat immediate immediatione suppositi, quia non datur aliud suppositum, quo mediante producat. Pater enim non potest esse tale medium, tum quia est prior origine, quam Filius, tum etiam quia nihil a Filio recipit, ut ea ratione dici possit Filius per illum producere. Filius ergo immediate producit Spiritum sanctum, tam immediatione virtutis, quam suppositi.

« Rursus de Patre certum est etiam producere Spiritum sanctum immediate, saltem immediatione virtutis, quia contulit Filio virtutem spirandi, quæ immediate attingit productionem Spiritus sancti. Quanquam, si virtus illa spirandi præcise consideretur, prout est in Filio, et supponeretur, Spiritum sanctum immediate prodire a Filio, ut a principio *quod*, et non a Patre, nisi ut a dante Filio virtutem spirandi : Pater non posset dici immediate producere Spiritum sanctum, nisi per accidens, eo modo, quo avus est causa nepotis in humanis, hac solum existente differentia, quod ille ordo inter divinas personas esset magis intrinsecus, magisque necessarius. Hoc ergo solum nunc videndum superest, an Pater isto tantum modo producat Spiritum sanctum, vel etiam immediate immediatione suppositi, atque adeo omnino per se etiam immediatione virtutis.

« Ratio dubitandi imprimis sumitur ex illa locutione Patrum Græcorum : *Spiritus sanctus procedit a Patre per Filium*, quam habent multi ex citatis in primo capite et alios refert Bessarion in dicto libro, cap. 6; et specialiter videri potest Cyrillus lib. II, *in Joan.*, cap. 1; et Athanasius in *Redargutione hypocrisis Meletii*, circa finem. Sensus enim illius locutionis solum esse posse videtur, Patrem dare Filio virtutem producendi Spiritum sanctum, ipsum autem Filium immediate producere, atque ita Patrem producere mediate tantum per Filium. Et ob eam causam videtur dixisse Damascenus lib. I *De fide*, cap. 18 : *Spiritum sanctum per Filium conjungi Patri.* Difficilius Gregorius Nyssenus Orat. : *Quod tres Deos dicere non oporteat*, dicit, *Filium continenter, et sine medio ex prima persona esse, Spiritum sanctum vero per id, quod immediate, et ex continenti est.* Unde concludit, *tres personas distingui ut causam, ex causa, et ex eo, quod ex causa est.* Addi etiam hic potest, quod ad distinctionem realem Patris a Spiritu sancto, non est necessaria immediata emanatio, sed sufficit mediata per Filium. Item hæc sufficit ad verificandas omnes locutiones Scripturæ, sicut omnes homines dicuntur procedere ab Adamo, licet non omnes immediate procedant, nec est alia ratio, quæ cogat ad hanc immediatam productionem asserendam, ergo.

« Nihilominus dicendum est, Spiritum sanctum immediate procedere a Patre et a Filio. Quæ est veritas fidei : et quia posterior pars est per se nota ut dixi, his suppositis, quæ in primo capite dicta sunt, prior probatur sufficienter ex illis verbis Christi, *Joan.* XV, 26 : *Spiritus, qui a Patre procedit*, nam hæc absoluta locutio significat processionem per se, quæ est immediata, et non tantum per accidens, qualis esset, si tantum esset mediata, sicut est processio nepotis ab avo. Hoc etiam tanquam manifestum supponunt omnes Patres. Imo

les rapports de l'*opération* et de l'*essence*. A cet égard la thèse que l'Esprit procède et du Père et du Fils, et procède de tous les deux immédiatement par une même vertu spira-

æterno Patri peculiariter attribuunt, quod propria et principaliter producat. Ac denique concilium Lugdunense, et Florentinum hoc sensu definiunt, *Patrem et Filium esse unum principium*, quod una spiratione producit Spiritum sanctum. Et omnia, quæ de Filio adducta sunt, cap 1, hoc a fortiori probant, quia omnia, quæ eorum relationibus non repugnant, sunt illis communia.

« Ratione declaratur, quia Filius non potuit habere virtutem spirandi, nisi a Patre, quia nihil habet, quod a Patre non receperit. Pater autem non potuisset dare Filio spirandi virtutem, nisi illam in se prius origine haberet, tum quia nemo dat quod non habet, tum etiam, quia illa virtus non est, nisi essentia, et voluntas; conditio autem requisita non minus est in Patre, quam in Filio. Quia ad illam conditionem non est necessaria filiatio præcise, quia filiatio est, quæ enim ratio hujus necessitatis potest assignari? Sed ad summum erit, quatenus est relatio antevertens origine productionem Spiritus sancti, ut infra etiam ostendam, hanc vero conditionem non minus, imo quodammodo magis habet paternitas, quam filiatio: habuit ergo Pater virtutem spirandi prius origine, quam illam communicaret Filio. At Pater dando Filio virtutem producendi Spiritum sanctum, non se illa privavit, sed in se etiam retinuit, quia retinuit essentiam, voluntatem, et paternitatem; ergo quidquid Filius per illam virtutem producit, Pater etiam necessario et immediate producit. Sicut quia Spiritus sanctus ita habet virtutem creandi a Patre et Filio, ut in ipsis etiam maneat, quidquid Spiritus sanctus immediate creat, immediate etiam Pater et Filius creant.

« Atque hinc obiter colligitur ratio a priori, ob quam necesse est, Filium per se producere Spiritum sanctum, atque adeo utramque personam, immediate illum producere, et es e spiratorem. Quia Filius recipit a Patre totam essentiam, et voluntatem ejus, et recipit illam adhuc fecundam, quia recipit illam per productionem intellectus, quæ de se est prior productione per voluntatem: ergo Filius per voluntatem fecundam necessario spirat simul cum Patre. Patet consequentia, quia illa est productio mere naturalis. Unde impossibile est, quod sit a voluntate divina, quin sit ab omni persona, in qua talis voluntas adhuc fecunda invenitur, id est, prius quam per illam aliquid ad intra emanasse intelligatur. Adde, quod etiam in actibus liberis impossibile est, postquam illa voluntas intelligitur esse in tribus personis, aliquid velle unam, quod non velit alia, propter indivisibilem voluntatem et actum volendi; ergo multo magis id erit necessarium in naturali productione per illum actum, quoad eas personas, in quibus talis voluntas invenitur ante talem productionem. Denique sicut de filiatione supra dicebamus, non esse conditionem necessariam ad spirandum ex eo præcise, quod filiatio est, eodem modo dicere possumus de paternitate, non esse talem conditionem ex eo præcise, quia paternitas est, sed solum quia est relatio non producta per spirationem; nam hoc est satis, ut voluntas, seu essentia illi conjuncta sit principium spirandi actualiter: nam hoc sufficit, ut illa sit fecunda, et quod relatio sit omnino improducta, vel per aliam productionem habita, ad virtutem spirandi impertinens est. Hæc ergo ratio probat optime a priori, productionem debere esse necessario ab utraque persona. Probat autem necessitatem ex parte ipsarum personarum, an vero sit etiam id necessarium ex parte termini, vel productionis dicemus, in sequentibus.

« Tandem eodem discursu concluditur, Patrem et Filium æque per se, ac principaliter producere Spiritum sanctum. Probatur, quia uterque producit per virtutem, quam in se habet quæ in utroque est æqualis, imo eadem omnino. Uterque etiam producit proxime et immediate, nec in hoc potest esse inæqualitas. Ergo uterque æque per se, et immediate producit, sicut omnes tres personæ æque per se et immediate creant, quia licet virtus creandi sit in eis cum ordine originis, tamen creatio supponit jam illum ordinem, quasi terminatum (ut sic dicam), id est, virtutem creandi jam exsistentem in omnibus personis, et ideo creatio æque per se, ac principaliter, atque adeo æque primo (quantum ad ipsam pertinet) est ab omnibus, ita vero se habent duæ primæ personæ quoad virtutem spirandi, et spirationem ipsam, ut declaratum est. Et ideo dixi, *per se*, nam habet hoc speciale Pater, quod præbet Filio virtutem spirandi, sed hoc est quasi providens ad productionem sequentem, et ideo non tollit, quo minus Filius æque per se producat. Neque aliud voluerunt Patres Græci, ut jam dicam.

« Ad rationem ergo dubitandi respondetur, ex illa locutione Patrum Græcorum solum colligendum esse, Patrem veluti duobus modis producere Spiritum sanctum, scilicet, immediate, quatenus ipsemet habet virtutem, et voluntatem, per quam amat, cum prioritate originis, et amando producit Spiritum sanctum. Et quodammodo mediate, quatenus Filio communicat eamdem virtutem, et voluntatem, qua ipse etiam Filius amando producit simul cum Patre. Utuntur autem Græci illo modo loquendi, ut declarent, totam hanc virtutem et processionem reduci ad Patrem, ut ad primum principium, et fontem, juxta modum loquendi Dionysii, cap. 1, *De divinis nominibus*. Sic Chrysostomus, hom. 4 *in Joan.*, circa verba illa, *Joan.* I, 3: *Omnia per ipsum facta sunt*, dixit illam particulam solum significare Verbum non esse ingenitum, sed a Patre virtutem creandi accepisse, etiamsi in opere creatoris nihil minus habeat Verbum, quam Pater. Ita ergo in præsenti locuti sunt Patres Græci.

« Et ad hoc idem significandum dicit aliquando Augustinus *Spiritum sanctum principaliter procedere a Patre*, ut *De Trinitate*, lib. XV, cap. 17. Quam locutionem aliqui scholastici extendunt dicentes *Spiritum sanctum principalius a Patre quam a Filio*, ut Bonaventura, Scotus et Durandus, in 1, distinct. 11, omnes quæst. 2; Gabriel, quæst. 3; Marsilius in 1, quæst. 15, art. 2. Sed locutionem comparativam vitandam censeo, quia potest inæqualitatem indicare. Ac propterea D. Thomas, dicta quæst. 36, art. 2, non admittit illum modum loquendi, sed explicat illud *principaliter*, id est, *a se, Filius vero a Patre*. Atque eodem modo explicandum putavit Torres ibi, quod nomine Hieronymi in expositione symboli ad Cyrillum (quæ est epistola 18, in tom. IX) dicitur, *Spiritum sanctum proprie procedere a Patre*, tamen paulo inferius in eadem epistola dicitur, *Spiritum sanctum proprie et vere de Patre Filioque procedere*. Ad confirmationem respondetur, in primis parum referre, quod productio immediata non fuerit Patri necessaria ad distinctionem realem a Spiritu sancto, nam per se necessaria est ex vi naturæ, et modo subsistendi talis personæ. Deinde dicitur, neque fuisse possibilem aliam personam Spiritus sancti præter eam, quæ nunc est, neque hanc potuisse esse sine immediata emanatione ab omnibus prioribus personis, et præsertim a prima, et ex hac parte fuisse necessariam illam immediatam productionem Patris ad distinctionem a tertia persona, vel potius ad multiplicationem trium personarum. Alia vero, quæ in illa confirmatione tanguntur, satis ex dictis expedita sunt.

« Tandem hinc solvenda est quæstio, quam ali-



tive, cette thèse révolutionnait toute l'ontologie de la science reçue.

git Rusticus cardinalis, in disputatione contra Acephalos, tom. IV *Bibliothecæ*, in qua dicit non satis sibi esse perspectum, an Spiritus sanctus eodem modo procedat a Filio, quo a Patre. Refert autem, quosdam dixisse, non procedere eodem modo, et ibi in margine citatur D. Thomas, quæst. 10 *De potentia*, art. 4, ad. 5; sed ibi solum ait D. Thomas, Spiritum sanctum non procedere a Filio eo modo, quo Filius a Patre, quia non per generationem, quod longe diversum est. Unde mihi absolute videtur dicendum, eodem modo procedere Spiritum sanctum a Patre, et Filio, quia immediate, per se, ac per modum amoris. Quamvis virtus producendi non eodem modo sit in Filio, quo in Patre. Sicut omnes tres personæ eodem modo creant, licet virtus creandi non eodem modo sit in ipsis quantum ad modum originis.

« Caput IV. — *An etiam secundum rationem Pater et Filius immediate producant Spiritum sanctum.*

« Hanc quæstionem moveo propter quamdam opinionem Ockami, et Gabrielis in 1, dist. 12, quam aliqui moderni multis argumentis suadere conantur. Aiunt enim, dari quoddam constitutum, immediate subsistens, et constans ex essentia, et relatione spirationis activæ, quod est prius origine, quam persona Spiritus sancti, et immediatum principium ejus. Est autem realiter commune Patri, et Filio per identitatem cum illis, cum distinctione rationis, et ideo Pater et Filius producunt Spiritum sanctum, quatenus sunt hoc constitutum. Unde fit, ut secundum rationem mediate producant Spiritum sanctum. Sicut tres personæ creant, quia sunt hic Deus, qui immediate creat.

« Fundamentum hujus sententiæ est, quia Pater, et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, ergo sunt unus spirator, ergo datur unus spirator communis Patri et Filio, quia nisi detur unum quid singulare et individuum, pro quo hic spirator supponat, non apparet, quomodo Pater et Filius possint esse numero spirator. Ergo immediate ac per se primo hic spirator producit Spiritum sanctum, Pater autem et Filius solum quatenus sunt ille spirator communis. Secundo, quia spiratio activa est una communis Patri et Filio; ergo etiam hic spirator, est unum constitutum commune Patri, et Filio, ergo secundum rationem illud est immediatum principium Spiritus sancti, non Pater, et Filius, quatenus tales sunt. Antecedens supra probatum est. Consequentia vero multis modis probatur. Primo, quia abstractum et concretum in Deo sunt idem; secundo, quia spiratio illa subsistens est, tum quia includit essentiam, tum etiam, quia omnis proprietas in Deo existens, est subsistens; tertio a simili et a paritate rationis, quia omnes aliæ relationes divinæ habent sua concreta adæquata, quæ constituunt, et cum quibus convertuntur. Et alia similia argumenta multiplicantur, quæ destructo fundamento istorum facile per se ruunt.

« Hanc sententiam ego falsam existimo, et contra sanctum Thomam 1 part., quæst. 36, art. 3 et 4; clarius quæstione 40, art. 4, quibus in locis aliqui etiam ex modernis Thomistis illam impugnant; et Gregorius in 1, dist. 12, qui maxime objicit, quia si daretur constitutum illud ex spiratione activa, et essentia immediate, illud esset persona, et daretur quaternitas in Deo. Hoc tamen non est efficax argumentum, ut constat ex dictis a nobis supra de hoc Deo essentialiter subsistente; nam eadem proportione philosophantur Gabriel, et alii auctores in præsenti. Illud enim constitutum non ponitur incommunicabile, sed commune Patri et Filio, et ideo negatur esse persona, nec ponitur in re distinctum ab ipsis : et ideo non auget numerum rerum, nec subsistentium, nec quaternitatem in Deo efficit.

« Ratio ergo esse debet, quia spiratio activa, ut sic, seu ut dicitur esse quarta relatio, non unitur immediate essentiæ, ut essentia est, sed Patri et Filio, quos secundum ordinem rationis supponit spirantes, ergo non potest Spiritus sanctus immediate procedere ab aliquo constituto ex illa spiratione et essentia. Consequentia evidens est. Antecedens autem probatur primo, ex differentia quam D. Thomas dicta quæst. 40, art. 4, constituit inter paternitatem, et spirationem activam, quod paternitas, ut proprietas constituens personam generantem, supponitur generationi, spiratio autem sub nulla ratione supponitur ad productionem Spiritus sancti, quia non est necessaria ad personam constituendam, quæ est principium Spiritus sancti. Et ratio differentiæ clara est, quia ante paternitatem non supponitur aliquod constitutum, quod possit esse principium productionis ad intra, ad spirationem autem activam jam supponitur. Sed instant, quia persona illa, ut constituta paternitatis proprietate, supponitur ut principium sufficiens productionis per intellectum; non vero, ut principium productivum per voluntatem : ergo supponi etiam debet constitutum per spirationem activam.

« Sed contra hoc objicio (et est potissima ratio, quæ in hac materia me movet) quia idem est sufficiens, et immediatum principium productionis per voluntatem, quod est principium productionis per intellectum; ergo sicut Pater, ut constitutus sua proprietate personali immediate generat, ita etiam immediate spirat; et e converso, sicut non potest dari constitutum commune immediate producens per intellectum, ita nec per voluntatem. Consequentia clara est. Antecedens patet, quia amor procedit ex cognitione, unde idem est amans, qui est intelligens; ergo idem etiam immediate producit amando, qui producit intelligendo. Quæ ratio in Patre convincit. Potest autem instari in Filio, quia ille non producit intelligendo. Verumtamen etiam ad Filium est cum proportione applicanda. Quia licet ille non sit principium productionis per intellectum, quia per illum accipit esse, tamen supponitur persona intelligens ante productionem per voluntatem, ergo jam constitutus sua proprietate, sicut immediate amat cum Patre, ita etiam immediate producit, quidquid per illum amorem naturaliter produci potest. Patet consequentia, quia jam habet voluntatem, et amorem cum prioritate originis ad processionem voluntatis : ergo habet cum tota fecunditate, et cum omnibus requisitis ad illum productionem. Non igitur constitutum aliquod commune, sed Pater et Filius immediate spirant.

« De primo fundamento contrariæ sententiæ dicam in capitibus sequentibus, nunc negatur consequentia : nam ad unitatem spiratoris non est necessarium illud constitutum, quod etiam facile constare potest ex dictis supra de unitate trium personarum in ratione hujus Dei. Alia item ratio multa petit, quæ in superioribus tractata sunt; et ideo breviter adverto, hoc nomen, *spirator*, dupliciter sumi posse : primo, prout est concretum originis tantum, sicut genitor; secundo, ut est formale relativum, sicut Pater : hic ergo non accipitur posteriori modo, et ideo argumenta, quæ sumuntur a relatione spirationis activæ, non faciunt ad rem præsentem. Sumitur ergo priori modo, quatenus ab ipsa virtute, et actu spirandi, denominatur, sic autem spirator non habet aliam subsistentiam, notionalem præter personales subsistentias Patris et Filii; nam illæ sunt veluti conditio sufficiens ad talem productionem, cujus formale principium est

Restons en là de la doctrine trinitaire de saint Thomas. Il y avait encore bien des

questions du plus haut intérêt à parcourir et à poser, sinon à résoudre. Nous croyons du moins avoir donné au lecteur attentif la clef de cette étude. Nous croyons de plus avoir

voluntas. Hinc vero consequenter infertur, etiam relationem spirationis activæ non habere propriam, et peculiarem subsistentiam relativam, quia nostro modo intelligendi advenit personis subsistentibus incommunicabiliter, et illis quasi adhæret, solumque propter summam identitatem est substantialis relatio.

« Sed objicitur, quia sicut intelligere essentiale convenit prius ratione divinæ essentiæ, quam relativæ proprietates, ita etiam diligere essentiale est eodem modo prius, quam relationes, sed ad divinam naturam, ut habentem intelligere essentiale consequitur immediate relatio paternitatis, per quam completur principium *quod* generandi ad intra, et ipsa etiam divinitas completur quodammodo in ratione principii, *quo* ejusdem generationis : ergo etiam ad eamdem naturam divinam, ut essentialiter amantem consequitur immediate aliqua proprietas, vel quasi forma complens principium *quod* spirandi, et suo etiam modo voluntas divina completur in ratione principii, *quo* spirandi. Hæc autem forma non est, nisi relatio spirationis, neque alia intelligi potest : ergo sicut principium generandi completur immediate et divinitate, et relatione principii in illo genere processionis, ita principium spirandi immediate quasi constituitur ex eadem divinitate, et relatione principii in illa specie : ergo hoc constitutum est immediatum principium spirandi, et spirator, Pater autem et Filius in tantum spirant, in quantum sunt unus ille et communis spirator.

« Respondeo primo, totam hujus objectionis fabricam niti falso fundamento, quia supra ostendi ex divinitate nullam relationem peculiarem resultare, ratione actus intelligendi, ut est veluti quidam actus ultimus, qui a nobis concipitur per modum operationis immanentis, quia ex tali actu non resultat personalitas aliqua, sed natura sic intelligens essentialiter, supponitur subsistens etiam essentialiter. Quod autem talis natura ex se absolute subsistens habeat etiam aliquam subsistentiam incommunicabilem, ex illa immediate quasi resultantem, non est propter actum intelligendi, vel amandi, sed ex se id habet, quia est natura substantialis, infinita, et fecundissima, ac realiter communicabilis. Unde ad formam argumenti respondetur, negando minorem in sensu, in quo assumitur. Addo præterea, etiamsi in bono sensu concedatur totus prior discursus, vel syllogismus, falsam esse secundum minorem subsumptam, et ideo nihil inferri. Nego igitur illam relationem, quæ consequitur immediate ad divinitatem, ut essentialiter diligentem, esse spirationem activam; nam hæc solum consequitur ad ipsam actualem spirationem, sed esse eamdemmet paternitatem, quæ Patrem constituit, non solum in ratione principii *quod* generandi, sed etiam spirandi. Non dico constituere ipsum in ratione jam spirantis, quasi actualiter, neque habere rationem formæ referentis illum ad Spiritum sanctum, sed solum complere principium, quod spirare potest, et esse conditionem sufficientem, ut divinitas illi conjuncta sit principium *quo* non solum generandi, sed etiam spirandi. Cum ordine tamen connaturali, cum quo tale principium necessario exit in actum generandi, prius ratione, quam in actum spirandi.

« Ex quo ordine sequitur duplex differentia inter illam proprietatem, ut complet principium generandi vel spirandi. Una est, quia principium generandi ita constituit, ut non admittat consortem (ut sic dicam) in illa ratione principii, quia illa est prima origo; et illa prima persona non admittit aliam æque primam in origine, id est, quæ sit ante omnem originem. Ut vero complet principium spirandi admittit consortem, quia illa prima persona sic constituta, generando dat genito, et voluntatem suam, et aliam relationem, quæ potest etiam complere principium *quod* spirandi, et esse sufficiens conditio, ut divinitas sit principium *quo*. Et ita licet proprietas prima constituat principium *quod* spirandi, non tamen sola, quia etiam secunda proprietas hoc potest complere, quatenus cum prima convenit in hoc, quod est ante originem per voluntatem. Altera differentia est, quod illa prima proprietas non solum constituit personam primam in ratione subsistentis sufficientis ad generandum, sed etiam refert illam ad genitum, quia ille est primarius terminus ejus; quamvis autem constituat eamdem personam in ratione subsistentis sufficientis ad spirandum, non tamen refert illam personam ad terminum processionis secundæ, per se ipsam formaliter, ut paternitas est, sed per novum respectum ratione distinctum, qui intelligitur resultare in tali persona et productione Spiritus sancti. Sicut etiam filiatio constituendo secundam personam sufficienter ad subsistendum incommunicabiliter, et ad operandum, et ad spirandum refert quidem illam ad Patrem, non tamen ad Spiritum sanctum, sed refertur ad illud per relationem quasi resultantem ex processione, quæ eadem omnino est cum spiratione Patris, ut supra visum est. Nulla est ergo unica relatio, quæ constituat personam spirantem, vel spiratorem communem subsistentem relative, sed sola est relatio referens Patrem, et Filium, ad Spiritum sanctum, quos supponit immediate producentes eumdem.

« Caput V. — *Sitne in Patre, et Filio una, et eadem spirandi virtus.*

« Unum ex præcipuis argumentis, quod Græci adversus Latinos semper objecerunt, est; quia si Spiritussanctus a Filio et Patre procederet, duo haberet principia, quod et divinæ simplicitati et personarum consubstantialitati repugnare videtur, ut ergo Ecclesia Romana illis responderet ac satisfaceret, docuit tam in concilio Lugdunensi in capite unico *De summa Trinitate* in 6, quam in concilio Florentino, sess. 24, Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio, tanquam ab uno principio. Quod dogma in hoc capite a nobis explicandum est. Tria autem puncta postulat : primum, an in Patre et Filio sit una, et eadem virtus spirandi, et quomodo necessaria sit; secundum, quomodo dualitas personarum concurrat, vel necessaria sit ad Spiritus sancti productionem; tertium, an cum hoc stet vera unitas spiratoris, seu principii Spiritus sancti.

« Circa primum igitur ratio dubitandi est, quia vel est sermo, de unitate reali, seu numerica, vel solum unitate rationis : hoc posterius dici non potest, alioqui Pater et Filius non essent re ipsa unum principium, sed plura. Primum autem non videtur possibile, quia virtus spirandi est quid notionale; nihil autem notionale unum, et idem secundum rem est commune Patri et Filio, ergo. Major clara est, quia illa virtus non est communis omnibus personis. Minor autem videtur affirmari a Basilio, epist. 45, dicente : *Filius nullam prorsus notionum communicationem secundum proprietatem suam, tam cum Patre, quam cum Spiritu habet.* Ratione etiam ostenditur, quia licet relatio spirationis activæ communis sit Patri et Filio, tamen illa est consequens actum spirandi, et consequenter supponit virtutem spirativam : ergo hæc virtus non includit illam relationem, ergo ratione illius non est virtus spirandi communis secundum rem Patri et Filio, ergo solum potest esse communis secundum rationem quantum ad illud notionale, quod includit.

« Nihilominus dicendum est, in Patre et Filio unam tantum esse virtutem spirandi, eamdem numero, et utrique realiter communem. Est res certa,



établi que le dogme trinitaire a rendu la raison à elle-même, et cela par ses parties, par ses formules qui sont le plus en dehors de cette raison et le plus appropriées à ce

et in ea conveniunt omnes theologi referendi, cap. 6 et 7, quia necessario sequitur ex prædicto dogmate tradito in dictis conciliis. Nam si Pater et Filius cum distinctione personali haberent etiam virtutes spirandi realiter distinctas, nihil superesset, propter quod dici possent unum principium vere, ac in re ipsa, prout dicta concilia loquuntur. Item, aut virtutes illæ essent partiales, aut totales. Primum dici non potest, alias quælibet earum imperfecta esset, et neutra persona esset simpliciter principium Spiritus sancti, sed ex utraque quasi per collectionem quamdam coalesceret integrum principium Spiritus sancti. At hæc sunt plane absurda, quæ Græci inferebant, et concilia propter illa vitanda, definiunt utramque personam esse unum principium. Si vero dicatur secundum, scilicet illas virtutes esse totales, aperte sequitur duas personas esse duos spiratores substantive; quia ad multiplicationem substantivi nihil amplius requiritur, quam quod personæ, et formæ multiplicentur. Præterea ex unitate actus, seu originis, et termini adæquati recte etiam colligitur una virtus tali actui proportionata, et adæquata. Denique ratio a priori est, quia hæc virtus non est aliud, quam voluntas, seu amor Patris, et Filii, ut in lib. I et II dictum est; constat autem ex dictis in lib. IV, voluntatem et dilectionem esse eamdem numero in Patre, et Filio, ergo et virtus spirandi est una. Quæ rationes non solum probant, hanc virtutem in re esse unam, sed etiam ostendunt, talem unitatem hujus virtutis per se, et ex intrinseca ratione talis productionis esse necessariam, tum propter unitatem simplicissimam actus, et termini ejus, tum etiam quia intrinsece requirit infinitatem simpliciter, et ideo illa virtus multiplicabilis non est.

« Ad difficultatem autem in principio positam, quod attinet ad testimonium Basilii, jam dictum est, illum loqui de notionibus convenientibus personis secundum proprietates personales, ut constat ex illo Verbo *secundum proprietatem suam*. Quod vero pertinet ad rationem, aliqui convicti illo argumento dicunt spirationem activam, licet videatur consequi originem, quatenus exercet officium referendi, tamen secundum se, et prout est proprietas quædam, antecedere originem, et complere virtutem spirandi, quantum ad id notionale, quod includit. Quia alias virtus illa quantum ad id totum, quod includit, non esset realiter communis. Item, quia sine illa non potest intelligi notionalis amor, per quem Spiritus sanctus producitur.

« Hæc vero sententia est manifeste contra D. Thomam, quæst. 40, art. 4, et repugnat his, quæ diximus capite præcedenti. Unde et ex illis etiam impugnari potest, ob quæ illa relatio constituens principium producendi, necessaria sit ad virtutem spirandi, et præintelligi debeat ad actum spirandi. Quia vel est necessaria, ut formaliter complens virtutem spirandi, et hoc non, quia non complet formaliter virtutem amandi, et quia in lib. I, ostensum est amorem notionalem non includere formaliter relationem; quod etiam de virtute productiva ad intra ostendimus lib. VII : vel est necessaria solum ut conditio requisita, et hoc etiam dici non potest, quia nec necessaria est ad constituendam personam Patris vel Filii; supponuntur enim constitutæ suis proprietatibus, neque etiam, ut se mutuo amant; nam ad hoc sufficit infinita voluntas, in qua subsistunt, nec denique, ut se amando producant; nam ad hoc etiam satis est, ut in eadem voluntate personaliter subsistant absque origine per eamdem voluntatem, nam quidquid ultra requiritur, sine causa, vel ratione dicitur.

« Dico ergo, virtutem spirandi de formali dicere absolutum, scilicet voluntatem, vel amorem (quod absolutum est per se, ac formale principium *quo*, talis productionis); connotare autem relationem, personalem tanquam conditionem necessariam in principio *quod*, productivo Spiritus sancti. Hæc ergo conditio non est una, et eadem secundum rem in Patre et in Filio; quia in Patre est paternitas, et in Filio filiatio, utraque enim sufficit ad complendam virtutem spirandi, ut in superioribus fuse explicatum est, videlicet, quatenus inter se conveniunt in hoc, quod utraque est absque productione per voluntatem : hoc enim satis est, ut quælibet illarum personarum possit esse principium per voluntatem producens, imo unum ex altero necessario sequitur. Neque inde fit, ut virtus spirandi non sit una, et eadem realiter in utraque persona, quia virtus non dicit conditionem suppositi, sed formam, quæ est principium producendi, ut si unamet albedo esset in duobus subjectis, vel superficiebus, unicum esset formale principium, et una virtus disgregandi visum in utraque superficie, licet haberet duplicem extensionem, quæ est conditio necessaria ad disgregandum visum.

« Caput VI. — *An Pater, et Filius spirent, ut duæ personæ ad spirandum per se requisitæ.*

« Multi theologi sentiunt, Spiritum sanctum procedere a Patre, et Filio, ut unum sunt, et pluralitatem illam personarum, licet ex parte naturæ divinæ sit per se, tamen ad productionem Spiritus sancti esse quasi per accidens, sicut ad productionem creaturarum est quasi per accidens personarum Trinitas. Ita sentit Scotus in 1, distinct. 12, quæst. 1; et in re idem sentiunt Gabriel, quæst. 1, art. 1 et 2; et Durandus, dist. 11, quæst. 3, licet in modo explicandi aliquo modo differant. Fundamentum est, quia tota virtus spirandi perfectissima est in qualibet persona, neque in duabus simul perfectior est, quam in singulis, ergo ad spirandum accidentarium illi est, quod sit in duabus personis, quia virtus æque perfecta æque operari potest, sive sit in uno, sive in multis suppositis. Et confirmatur primo, nam ob hanc causam ad creandum non requiruntur per se plura supposita, quia virtus creandi æque perfecta, est in singulis. Unde confirmatur secundo, nam si per impossibile Pater non produceret per intellectum, et haberet voluntatem fecundam, sicut nunc habet, posset producere amorem, qui esset Spiritus sanctus, ergo quod nunc non solus, sed cum Filio producat Spiritum sanctum, non ideo est, quia per se requiritur concomitantia alterius personæ ad illam productionem, sed quia alias ex fecunditate intellectus divini necessario supponitur simul cum Patre alia persona. Tandem confirmat Scotus, quia si propter aliquid essent necessariæ duæ personæ, maxime, quia Spiritus sanctus procedit, ut nexus et mutuus amor Patris et Filii, juxta Augustinum, lib. VI *De Trinitate*, cap. 5, at hoc non refert, quia illa locutio solum ad dit denominationem rationis, quæ nullam perfectionem addit, nec potest esse necessaria conditio ad spirandum. Unde sine illa posset integre et perfecte produci Spiritus sanctus.

« Contrariam sententiam tenent communiter discipuli D. Thomæ, quam bene tractat Cajetanus, part. I, quæst. 33, art. 4; ubi etiam Torres, et alii; Ferrarius, lib. IV *Contra gentes*, cap. 25; Capreolus, in 1, dist. 12, quæst. 1, conclus. 4; et idem sentit Marsilius, in 1, quæst. 15, art. 3; Henricus, part. I *Summæ*, art.[s] 54, quæst. 6; favet D. Thomas, in 1, dist. 11, quæst. 1, art. 2, et art. 4, ad 2. Nam in hoc ponit aliquod discrimen inter emanationem Spiritus sancti a duabus personis, et creaturarum a tribus. Et part. I, quæst. 36, art. 4, ad 1, dicit :

qu'il y a d'intime et *sui generis* dans le catholicisme.

Beaucoup d'esprits éminents ont été frappés dans ces derniers temps du dogme tri-

Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio quatenus plures personæ sunt, indicans illam pluralitatem aliquo modo per se requiri ad talem productionem.

« Hæc sententia suaderi potest, quia productio amoris per se supponit productionem per intellectum, et amor ipse per se procedit, et ab intelligente, et a Verbo concepto, ergo cum Spiritus sanctus procedat ut amor, ejus processio per se supponit processionem Verbi, et ipse Spiritus sanctus per se procedit a Patre, et Verbo, ut distincti sunt. Hæc vero ratio non convincit. Recte enim respondet Scotus ad priorem partem, licet amor supponat per se intelligentiam, tamen quod amor fecundus, seu productivus supponat etiam intelligentiam fecundam, non est per se, seu consequens per locum intrinsecum, ut aiunt. Nam si per impossibile fingamus voluntatem esse magis fecundam, quam intellectum, ut posset dari productio per voluntatem, satis esset supponere intelligentiam, quamvis sterilem (ut ita loquar) et tunc productio amoris esset ab uno, et non a duobus. Unde quod dicebatur de productione amoris a Verbo, tunc non haberet locum : quia non esset proprium Verbum productum, sed conceptus essentialis; et ideo non est formaliter dictum : quia amor vel productio amoris per se non supponit dicere, sed intelligere, quod per se loquendo esse potest in eo, qui non producit Verbum. Et præterea, in nobis juxta veriorem sententiam, verbum non est principium activum et productivum amoris, et in Trinitate divinum Verbum non est principium Spiritus sancti, ex eo præcise quod est Verbum productum, sed ex eo quod est Verbum intelligens, et consequenter est simul cum Patre amans.

« Sed additur secunda ratio, quia hoc ipsum est de intrinseca ratione et notione Spiritus sancti, scilicet, quod procedat a duabus personis invicem se amantibus. Tum quia est amor, non utcunque sed ut nexus duorum, ut ex Augustino referebam, et tradit etiam D. Thomas, part. I, quæst. 37, art. 1, et dicemus inferius. Tum etiam, quia Spiritus sanctus est amor perfectus, pertinet autem ad perfectionem amoris, ut sit per modum amicitiæ et concordiæ inter plures, ut late prosequitur Richardus de Sancto Victore, lib. III *De Trinitate*, cap. 7 et sequentibus. Verumtamen hæc ratio convincit quidem de facto, Spiritum sanctum procedere a duabus personis, quia de facto est nexus duorum; non vero probat, hoc per se convenire Spiritui sancto ex vi suæ proprietatis personalis. Quando enim Augustinus dixit : *Spiritum sanctum esse nexum*, non dicit, denominationem hanc illi convenire sub illa formalitate, seu perseitate, sed solum de facto ita esse. Neque etiam hoc formaliter pertinet ad rationem, vel perfectionem amoris : amor enim Patris, quatenus diligit seipsum, non minus perfectus est, quam sit amor Patris et Filii, quatenus se mutuo diligunt; ergo si esse posset Pater prima persona se ipsam diligens absque Filio, non minus esset productiva per amorem, quantum est ex perfectione amoris.

« Ego breviter in hac re sentio, aliud esse loqui formaliter ac præcise de productione amoris vel Spiritus sancti ut sic, aliud vero de productione hujus tertiæ personæ in individuo, quatenus per hanc proprietatem personalem constituntur ex vi suæ processionis. Primo ergo assero ad productionem amoris vel Spiritus sancti per se non esse necessariam pluralitatem personarum. Hoc videntur mihi convincere tam rationes factæ pro opinione Scoti, quam ex his, quæ dicta sunt circa rationes secundæ opinionis. Hoc etiam videntur mihi supponere sanctus Thomas, Scotus, et omnes, qui interrogant, si Spiritus sanctus non procederet a Filio, an distingueretur ab illo, supponunt enim in tali hypothesi processionem a solo Patre mente conceptam, ac subinde quod sit ab una tantum persona. Denique ex creaturis possumus argumentum sumere : nam in eis est processio amoris et verbi, et utraque est ab una persona tantum, propterea quod verbum productum a creatura imperfectum est, neque est persona amans, nec intelligens, quod ergo in Deo processio amoris sit a duabus personis, non est formaliter, ac præcise est perfectione amoris, sed ex eo quod Verbum productum est perfectum, ac personaliter subsistens, et eadem voluntate cum Patre amans.

« Secundo nihilominus assero, ad productionem Spiritus sancti in hac numero personali proprietate, quam nunc habet, conditionem necessariam fuisse ut virtus spirandi prius ratione, seu origine in duabus personis Patris et Filii personaliter subsisteret. Probatur ex principiis positis, quia Spiritus sanctus, prout nunc procedit ex vi suæ proprietatis, dicit habitudinem relativam ad Patrem et ad Filium : ergo per se respicit, et requirit utramque personam ad suam productionem. Antecedens constat ex supra dictis, quia Spiritus sanctus non procedit immediate ab aliquo subsistente communi Patri et Filio, sed ab ipso Patre et Filio, ut constitutis propriis relationibus. Et ideo recte dicit Cajetanus loco proxime citato, Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio, quatenus Pater et Filius sunt, ita hoc intelligendo, ut illa particula, *quatenus*, reduplicet conditionem necessariam ad spirandum. Consequentia autem utraque probatur, quia terminus relationis passivæ originis est illud ipsum, quod est principium talis processionis, quatenus proxime constituitur aptum ad talem productionem. Item quia relatio per se recipit suum terminum adæquatum, neque secundum hanc habitudinem potest illi convenire aliquid per accidens, cum formalis ejus ratio, et veluti quidditativa in tali habitudine consistat : ergo idem terminus adæquatus talis relationis est per se principium ejus, sicut est per se terminus ejus. Unde sicut non potest esse talis relatio sine tali termino, ita etiam nec sine tali principio.

« Hoc tandem potest ex creaturis declarari, in quibus res absoluta, procedens ab aliqua causa, tanquam terminus actionis ejus intelligi potest, non procedere, ab illa, quin possit ab alia procedere, tamen ipsamet actio, quia formaliter constituitur per habitudinem ad talem causam, non potest eodem numero ab alia causa fluere. Sic ergo in Deo, quia persona procedens non constituitur proprietate absoluta, sed ipsamet relatione ad suum principium, ideo ab illis personis per se procedit, quas per se etiam relative respicit, ergo Spiritus sanctus, sicut sua proprietate immediate respicit Patrem, et Filium, quatenus tales sunt, ita ab illis per se procedit. Et in hoc est apertum discrimen inter processionem Spiritus sancti a duabus personis, et creaturarum a tribus; nam ad producendum Spiritum sanctum, non satis est hic Deus subsistens, sed necessaria conditio est, ut per proprietatem personalem incommunicabiliter subsistat, et ideo terminus processionis Spiritus sancti immediatus est persona ipsa, vel personæ, a quibus immediate procedit, et idem est principium per se ejus. Ad producendam autem creaturam, per se sufficit hic Deus subsistens essentialiter, qui per suam essentiam distinguitur a creaturis, unde ad illum, ut sic, per se terminatur relatio creaturæ, et ideo ad illam non ita per se requiritur personarum Trinitas.

« Una vero superest objectio, quam recte attigit

nitaire et de ses secrètes relations avec les *lois* de la vie et de la raison. Mais ils n'y ont guère vu qu'une sorte de consécration divine de certaines données de la psychologie

Cajetanus. Nam sequi videtur, nec Patrem, nec Filium sigillatim esse principium perfectum, et totale Spiritus sancti, prout est talis persona, sed solum Patrem, et Filium simul. Consequens videtur inconveniens, nam derogat perfectioni singularum personarum, et dicendum esset, unamquamque illarum per se tantum esse principium partiale, quod dici non potest. Respondeo, nonnullos theologos, et inter eos D. Thomam, ut statim referam, ita loqui, ut dicant principium Spiritus sancti esse Patrem et Filium simul, et non licere alterum eorum determinate designare per *principium Spiritus sancti*. Sed, quidquid sit de hoc modo loquendi (de quo statim) veritas in re ipsa est, totam virtutem spirandi esse in utraque persona simul, et in singulis, et hoc satis esse. ut quælibet earum per se sit spirator, et principium Spiritus sancti perfectum et integrum, quia hæc perfectio maxime sumitur ex virtute et formali principio producendi, et quia relatio Spiritus sancti tota respicit singulas personas, et utramque simul.

« Nihilominus tamen verum etiam est, quod Cajetanus dixit, conditionem requisitam ad hanc productionem Spiritus sancti, prout in re est, non esse in singulis personis, sed in utraque simul, quia, ut ostendimus, utraque persona necessaria est ad talem productionem. Et declaratur in hunc modum : nam Spiritus sanctus per suam indivisibilem relationem respicit Patrem et Filium, et quamvis ab utroque habeat relationem illam, tamen non posset per illam respicere Filium, nisi ab illo procederet, *etiamsi* procederet a Patre, neque e converso; ergo, ut illa relatio habeat integram et adæquatam suam habitudinem, necessaria conditio ex parte principii producentis est duplex relatio, quæ constituat adæquatum terminum illius relationis. Neque hoc est ullum inconveniens, quia hæc conditio non addit perfectionem simpliciter, quæ in ipsa essentia eminenter non contineatur, sicut non est inconveniens, quod hic Deus, ut sic, non possit generare, sed conditio necessaria sit prima proprietas personalis.

« Caput VII. — *An Pater et Filius sint unus spirator unumque Spiritus sancti principium.*

« In hoc puncto, quod in hac materia unum ex præcipuis est, temere profecto loquuntur nonnulli scholastici. Nam Durandus in 1, dist. 29, quæst. 2; et Gregorius dist. 12, quæst. 1, dicunt, in rigore Patrem et Filium non esse unum principium, sed potius duo, licet propter periculum aliter Patres loquantur ad declarandam unitatem virtutis, quæ est in utraque persona, et unitatem termini et productionis : *Et ideo*, inquit Durandus, *non absolute dicunt concilia esse unum principium*, *sed Spiritum sanctum procedere ab illis, tanquam ab uno principio.* Gabriel vero, Occamus, et alii dicunt posse vocari unum, et duo principia, diversis respectibus.

« Dicendum vero est, Patrem, et Filium proprie, ac simpliciter esse unum Spiritus sancti principium, et non plura. Ita D. Thomas dicta quæst. 36, art. 4; et Bonaventura, Richardus, et fere alii, distinct. 12, ubi etiam consentit Scotus. Nam licet dicat quæstionem esse de modo loquendi, non tamen excludit quin sit fundata in re ipsa, nec putat esse parvi momenti, cum ex verbis inordinate prolatis incurratur hæresis, et ideo ita loquendum sit de mysteriis fidei sicut concilia loquuntur. Hæc autem sine dubio est mens conciliorum Lugdunensis et Florentini, quæ citavi, et illa particula, *tanquam*, non diminuit, sed explicat veritatem rei, sicut est illa *Joan.* I, 14 : *Quasi unigeniti a Patre.* Alias concilia dicta nec satis explicassent idem nec Græcis satisfecissent. Et ob eamdem causam non tantum definiunt esse unum principium, sed etiam negant esse duo. Et eodem modo loquitur Augustinus. lib. v *De Trinitate*, cap. 13 et 14; Hilarius, lib. IV *De Trinitate;* Anselmus, lib. *De processione Spiritus sancti*, cap. 10. Ratio est supra late tractata, disputando de unitate personarum in Deitate, ubi ostendimus ad unitatem substantivi sufficere unitatem formæ etiam si supposita immediate multiplicentur, hic autem principium Spiritus sancti substantivum quid est, et ostendimus, formam seu virtutem ejus esse unam, ergo principium est unum, licet illa virtus sit in pluribus suppositis.

« Unde fit, idem dicendum esse de uno spiratore, licet D. Thomas, in 1, dist. 11, aliter de illo locutus fuerit, in quam partem etiam inclinat Durandus supra quæst. 3. Quia de nomine spiratoris tanquam de adjectivo indicant. Tamen D. Thomas sententiam retractavit in part. I, quæst. 36, art. 4 ad 7. Et merito, quia juxta communem usum nomen *spirator* substantivum est, unde cum de formali unam dicat formam, ab illa sumit unitatem. Nec refert, quod illa forma sit actus spirandi, nam etiam *Creator* dicit de formali actum creandi, et tamen tres personæ sunt unus Creator. Secus vero est de nomine *spirantis*, nam hæc significat adjective, et ideo Pater, et Filius recte dici possunt duo spirantes. Quomodo exponendus est Hilarius cum lib. *De Trinit.* dixit *Patrem, et Filium esse auctores Spiritus sancti* ut D. Thomas supra notavit.

« Una tamen superest interrogatio, seu objectio vulgaris, pro quo supponat, vel qui designari possit sub illo *uno principio*, vel *spiratore*, qui de Patre et Filio prædicatur, quia nihil videtur designari posse. Nam sive Patrem, sive Filium designes, falsa erit locutio, quia neutra persona potest de utraque simul prædicari. Propter hoc multi putant necessarium esse dari subsistentem communem in activa spiratione qui sit hic *spirator*, et *unum principium*, quod de Patre et Filio prædicetur. Ita sentiunt Gabriel et alii citati cap. 4. Sed ibi ostensum est, illam sententiam esse falsam. Quod autem non sit necessaria ad veritatem illius locutionis explicandam supra libro IV declaratum est, et patebit ex dicendis.

« Alii ergo respondent, prædicatum illud habere vim termini collectivi, et ideo supponere pro Patre et Filio simul. Quod videtur docere D. Thomas dicta quæst. 36, art. 4, ad argumenta. Et fere in idem recidit, quod Cajetanus ibi et Capreolus in dist. 7 et 12, quæst. 1, dicunt prædicatum illud, supponere confuse et immobiliter, ratione illius particulæ, et, positæ ex parte subjecti sicut dialectici dicunt de hac propositione : *Parisiis, et Romæ venditur piper.* Sed prior responsio difficilis est, quia sequitur, Patrem solum et Filium solum non posse dici spiratorem vel principium Spiritus sancti, quia terminus collectivus non potest de singulis personis prædicari. Consequens autem falsum est, ut constat. Posterior etiam responsio in termino singulari locum non habet, Pater autem et Filius sunt hic spirator, seu unum principium singulare, imo idem principium, ergo aliquid sub illo termino posito ex parte prædicati designare licebit. Item de Patre et Filio sigillatim prædicatur spirator, ergo tunc nulla est suppositio confusa vel immobilis, at idem spirator est, qui de Patre, et Filio simul, et de quolibet eorum sigillatim prædicatur, ergo idem sub illo termino designare licebit.

« Dico ergo spiratorem immediate ac determinate supponere pro subsistente in hac virtute spirandi, ita ut ex parte virtutis dicat singularitatem : ex parte vero subsistentiæ, communiter et confuse dicat subsistens in illa virtute cum conditione sufficienti ad spirandum. Et ideo potest de Patre et

humaine : la puissance, l'intelligence, l'amour, distingués au sein de Dieu et cependant compris dans son unité, leur ont paru un enseignement grave et fécond de ce qui était ou en nous-mêmes ou dans le monde. Le lecteur peut se rappeler à cet égard soit l'*Esquisse d'une philosophie* de M. de Lamennais, soit certaines expositions du livre de l'*Humanité*, soit enfin les très-curieuses et très-belles discussions qui viennent de s'agiter dans un recueil très-savant entre MM. Lambert-Bey, Charles Lemonnier et Brothier. Mais ces penseurs d'élite ont mal vu, néanmoins, la véritable efficacité, l'efficacité *impulsive* et *progressive* du dogme trinitaire, parce qu'ils l'ont, autant que possible, *rationalisé* et découronné de sa partie la plus mystérieuse et surnaturelle.

C'est une loi que nous avons fait remarquer dans la Préface de cet ouvrage — grande loi historique et d'une application incessamment féconde — que le christianisme agit et par ceux de ses dogmes qui appartiennent au domaine de la raison et par ceux qui appartiennent à l'ordre surnaturel. Mais tandis que les premiers (comme, du reste, les formes pures de la raison) agissent surtout d'une façon *conservatrice*, maintenant l'esprit humain dans ses limites naturelles et sensées, les autres, le poussant toujours en avant, l'empêchant de s'arrêter dans les théories qui accommodent d'abord le sens commun, agissent d'une façon *transformatrice* et *spirituellement révolutionnaire*.

Nous trouvons encore ici la vérification de ce principe qui déjà s'est si souvent vérifié sous nos yeux. A la vérité, même la simple considération de la puissance, de la

Filio tam simul, quam sigillatim prædicari, quamvis de Patre et Filio simul nulla persona determinate, ut talis est, possit prædicari. Quod non obstat, quia spirator, ut sic, vel *principium Spiritus sancti* neutram personam hoc modo significat, sed abstracte ex parte suppositi, id est, personam habentem talem virtutem seu spirationem. Nisi fortasse spirator sumatur pro illo principio, quod includit non solum totam virtutem, sed etiam omnem conditionem adæquate necessariam in principio Spiritus sancti, sic enim procederet, quod D. Thomas dixit, supponere tunc pro Patre et Filio simul, propter ea, quæ in capite præcedenti dicta sunt.

« Alia objectio fieri potest. Quia si Pater et Filius sunt unum principium propter unam virtutem. Pater erit duo principia, scilicet Filii et Spiritus sancti propter duplicem virtutem et processionem. Aliqui respondent non dici duo principia ne distinctio realis significari videatur, secundum rationem vero dici posse, sicut sunt duæ virtutes. D. Thomas autem part. I, quæst. 36, art. 4, negat simpliciter Patrem esse duo principia. Et idem absolute negant tam Latini quam Græci in concilio Florentino, sess. ult., et ita mihi sentiendum, et loquendum videtur. Unde neganda est illatio quia licet ad unitatem substantivi sufficiat unitas formæ, ad pluralitatem non sufficit pluralitas, nisi etiam multiplicentur supposita. Quia quoties numerantur concreta in plurali etiam supposita numerantur, ut ex communi modo loquendi constat. Et ratio est, quia unio talium formarum in uno supposito sufficit ad unitatem, in communi denominatione sumpta a talibus formis sicut est unus artifex, qui plures artes habet, de qua re latius supra, et in materia de incarnatione dictum est. Dices ergo saltem Pater, ut est principium Filii, et Filius, ut est principium Spiritus sancti, erunt duo principia, quia et sunt duo supposita, et per virtutes producendi formaliter diversas producunt, et ita ibi et suppositum, et forma multiplicantur, quod satis est ad pluralitatem substantivi. Consequens autem non admittit Anselmus, lib. *De processione Spiritus sancti*, cap. 10 : *Nec tamen*, ait, *duo confitemur principia, unum Patrem ad Filium, alterum Patrem, et Filium ad Spiritum sanctum. Sicut non credimus alium Deum, de quo est Filius, et alium Deum Patrem, et Filium, de quo est Spiritus sanctus, quamvis de eodem Deo, sive de eodem principio suo quisque modo sit.* Respondeo, illa non posse dici duo principia actu in re ipsa, tamen virtute esse duo et ita ratione etiam posse considerari, et distingui, ut duo. Probo simul hæc omnia ex illa regula, quod substantiva non multiplicantur, nisi multiplicatis suppositis, et formis, suppono que *principium* substantivum esse, ut per se clarum. In præsenti ergo, licet in re multiplicentur supposita Patris et Filii, tamen virtus generandi et spirandi, in re non sunt plures, quia in re non distinguuntur actualiter, nec Filius, ut spirator distinguitur in re a Patre, ut Pater est, quia est idem spirator cum illo, et spiratio non distinguitur in re a paternitate. Unde Pater ut Pater non distinguitur in re a Filio, ut spirator, quia non opponitur illi ut sic, et in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Ergo Pater et Filius in re non sunt duo principia, etiam respectu distinctorum terminorum. Ex his vero, eisdemque principiis constat esse duo virtute, et secundum rationem, nam ex parte suppositorum est major distinctio, quam necessaria sit ad hanc pluralitatem, et ex parte formæ, vel virtutis est saltem pluralitas virtualis et rationis.

« Instabis, hoc satis esse, ut absolute dicantur duo principia. Nam supposita distinctione suppositorum, in cæteris videtur esse eadem ratio de concretis, quæ est de abstractis, sed paternitas et spiratio dicuntur simpliciter duæ relationes, quamvis in re solum virtute, et per rationem distinguantur, ergo similiter concreta illarum relationum etiam substantive sumpta multiplicabuntur simpliciter, saltem respectu distinctarum personarum Patris et Filii. Respondeo, instantiam hanc solum esse de modo loquendi, de quo dicimus, receptum esse illum modum loquendi in abstractis relationum, non vero in concretis, et ideo non esse simpliciter usurpandum sine declaratione. Addo præterea, nomen principii (sicut nomen causæ) eo modo non dicere de formali relationem secundum esse, sed virtutem agendi, seu principium quo producendi : et hoc esse absolutum in divinis personis quoad formale, et ideo licet connotet relationem, sequi conditionem termini absoluti, qui non multiplicatur simpliciter, nisi multiplicata in re forma absoluta. Et hic videtur usus illius vocis principium cum Patre et Filio attribuitur. Et ita Anselmus ex unitate formæ absolutæ probat unitatem principii. Quod si principium sumatur, ut formaliter denominatur a relatione, fortasse in bono sensu possent dici duo principia, sicut duo relata. Tamen propter ambiguitatem et periculum cavenda est talis locutio sine illo addito, quod sunt duo secundum rationem quoad relationem.

« Atque hinc tandem intelligitur, supervacaneam esse quæstionem huc remissam an principium dicatur univoce, de Patre et Filio in divinis. Cum ubi non est pluralitas sub communi termino, neque analogia, neque univocatio proprie locum habet, sed unitas, eo tamen modo, quo sunt plura secundum rationem univoce sunt principium, ut ex dictis satis constat, et de persona, et relatione dictum est supra. »

sagesse et de l'amour réunis au sein de Dieu, dans son infinie simplicité, a grandement profité à la pensée humaine; et les assertions des écrivains que nous avons cités ne sont point dénuées de tout fondement, bien qu'elles se mêlent souvent dans leur système à des vues très-chimériques. Mais, en définitive, le dogme trinitaire a surtout travaillé et transformé les intimités de la pensée humaine par ce qui le constitue dans son entité de dogme enveloppé de mystère. Nous ne le disons pas *a priori*, mais en vertu des faits intellectuels, — faits complétement historiques, — que nous venons de constater.

Le dogme trinitaire a agi moins par le spectacle de la *multiplicité : puissance*, *intelligence* et *amour*, au sein de l'*unité* divine, que par l'opposition de la *multiplicité de personnes* dans l'*unité* de *substance* ou d'*essence*. Il agissait par là dans le même sens que le dogme de l'*Incarnation*, qui sépare aussi les deux idées de *nature* ou d'*essence* et de *personne*. L'ontologie antique, tout absorbée dans l'idée d'*essence*, a dû être dissoute et a été effectivement dissoute par ces deux dogmes solidaires.

Que si nous considérons maintenant l'économie générale des personnes divines, d'après le dogme orthodoxe, nous trouvons que son idée ruine celle de cette série d'existences échelonnées les unes au-dessous des autres, que l'antiquité plaçait soit dans le monde absolu, soit dans le monde relatif, et dans laquelle chaque être n'agit que sur l'être immédiatement inférieur. Par là tombent à la fois la théologie et la cosmogonie générale des anciens.

Enfin, étudions-nous chaque personne, nous trouvons, 1° que placer la Puissance ou le Père comme première personne de la Trinité (les alexandrins mettaient l'unité), c'était considérer l'Etre absolu, dans son absolu même, comme une énergie active et efficace, comme un *possest*, ainsi que dirait un disciple du cardinal de Cusa, et par là même introduire l'idée d'*infini* dans la pensée humaine et même dans la science; 2° qu'admettre la consubstantialité du Fils avec le Père, par l'éternelle génération du premier par le second, c'était introduire à côté de la thèse péripatéticienne de la génération une théorie toute nouvelle : nouvelle en ce qu'elle prenait pour type l'ordre psychologique, au lieu de prendre pour type l'ordre physique et mécanique; nouvelle aussi en ce qu'elle admettait des germes actifs se développant par intussusception, et non plus seulement des éléments se juxtaposant par l'application, au gré d'une force sidérique, d'une *forme substantielle* qui les organise suivant sa nature propre; 3° qu'admettre la double et immédiate procession de l'Esprit-Saint, c'était admettre que la vertu, l'opération, le mouvement, ne sont pas un simple résultat logique, un développement nécessaire de telle forme ou essence donnée, mais un principe ayant une certaine indépendance et une certaine universalité, bien que se rapportant à d'autres principes.

Ainsi le seul dogme trinitaire, envisagé en lui-même, dans son économie générale et dans le détail de chacune des trois théories qu'il embrasse, s'attaquait à tous les éléments de la métaphysique ancienne, et penchait l'esprit humain vers tous les horizons internes, où il devait trouver la métaphysique moderne encore à ses débuts.

Encore une fois, saint Thomas n'a pas vu et ne pouvait voir tout cela; mais il a décrit en détail toutes les conditions logiques et ontologiques du problème avec une précision merveilleuse. Que ce soit là sa gloire dans l'ordre scientifique!

CHAPITRE VI. — *La création, ou des rapports généraux de Dieu et du monde.* (*Summ.*, part. I, quæst. 44-50.)

Il semblerait au premier abord que le traité de la création, de la distribution et de la conservation ou du gouvernement du monde dût être placé avant celui de la Trinité. Mais encore une fois saint Thomas a plutôt cherché un ordre didactique d'enseignement qu'une véritable et rigoureuse méthode philosophique. Toute la *Somme* en est la preuve irrécusable.

Dieu créateur et créateur immédiat de toute chose! Jamais l'antiquité n'a admis cette proposition et surtout le second terme de cette proposition.

Ce n'est pas que la raison répugne à croire sinon à la création proprement dite, du moins à la production universelle des choses, par Dieu. Une fois Dieu admis, quel philosophe moderne se refuserait à poser cette production comme nécessaire? Mais il y a raison et raison. Celle des anciens était loin de procéder comme la nôtre. Ce ne sont pas seulement les résultats qui ont changé, c'est la logique elle-même et la plus secrète logique de l'esprit.

Il y avait surtout une bien grande difficulté à arranger le dogme de la création dans le cadre péripatéticien. Suivant Aristote les deux éléments dont se compose chaque être ne peuvent être qu'éternels: car qu'est ce que la matière? C'est la *possibilité d'être* réalisée. Or comment concevoir le *possible* sinon comme éternel en tant que possible? Et qu'est-ce que la forme? Le principe de la hiérarchie spécifique, c'est-à-dire, en soi, un rapport idéal dans les éléments des choses visibles. Or, encore ici, ce rapport idéal, représenté par une idée nécessaire, ne peut être pris que comme dominant la série des temps; quant au rapprochement de la *matière* et des *formes* diverses qui la déterminent, c'est-à-dire, quant à la *génération*, Aristote y voit l'effet du premier ciel, qui distribue celles-ci à celle-là dans son éternelle évolution. Ainsi au-dessous de Dieu, un ciel ou un premier moteur-mobile éternel, puisqu'il a un mouvement qui peut l'être, et que la nature du mouvement indique celle des choses; et au-dessous de ce ciel éternel et composé d'un élément où la matière et la forme coïncident complétement et constituent dès

lors des touts ingénérables et incorruptibles, le monde terrestre, plein de générations et de corruptions, mais dont les principes, *matière* et *forme*, rapprochés ou désunis tour à tour au gré des astres, sont eux-mêmes éternels. Voilà l'ensemble de la cosmogonie péripatéticienne, tout s'y tient, théologie, astronomie, physique, physiologie indissolublement liées par les chaînes de fer de la métaphysique.

A la vérité, les autres systèmes philosophiques de l'antiquité, moins décidés, moins organiques ou, si l'on veut, moins cristallisés que celui d'Aristote, sont par cela même plus ouverts à des vues qui ressemblent de loin aux nôtres; on a déjà nommé Platon. Quelques Pères qui étendaient leur inépuisable mansuétude aux morts comme aux vivants et qui étaient d'ailleurs ravis avec raison des magnifiques élans de ce grand homme, ont supposé que les *idées platoniciennes*, au lieu d'être un intermédiaire métaphysique entre l'absolu et le relatif, sont l'absolu lui-même, en tant qu'il pense. Nous ne pouvons être de cet avis, malgré l'autorité considérable de M. Cousin, et nous indiquerons sur ce sujet à nos lecteurs l'excellent commentaire de M. H. Martin (de Rennes), sur le *Timée*, qui me semble laisser peu de doutes historiques sur la question. Dans tous les cas la *matière* est donnée comme éternelle dans le système de Platon comme dans celui d'Aristote. Il y a plus, prenons le dialogue où l'idée de création semble le plus mise en dehors (et sous ce rapport c'est une œuvre unique dans l'antiquité); je ne dis pas le *Parménide* ou le *Sophiste* ou même la *République*, mais le *Timée*: outre que la matière est éternelle, le Dieu suprême qui organise, plutôt qu'il ne crée, n'organise point tous les êtres: il convoque les dieux à les organiser: cette tâche ne serait pas, pour ainsi dire, en rapport avec sa nature supérieure. Pourquoi? C'est que l'échelle de l'action, dans le système ancien, est la logique même d'une essence qui se développe peu à peu. De même que, dans la série des démonstrations géométriques, un axiome et une définition n'engendrent pas directement le dernier et plus particulier théorème, mais que celui-ci est immédiatement prouvé, c'est-à-dire produit par un théorème plus général qui l'avait été, lui aussi, par un autre plus général, jusqu'à ce qu'on arrive ainsi à l'axiome et à la définition qui ne donnent en se superposant qu'une seule conséquence, mère d'une seconde, laquelle fait sortir d'elle-même toute la série indéfinie des derniers corollaires; de même, l'être premier dans son développement tout *logique*, parce qu'il est exclusivement *formel*, engendre et engendre avec un ou même deux éléments préexistants l'être second, celui-ci l'être troisième, jusqu'à ce qu'on arrive à la multiplicité. Voilà pourquoi la thèse développée poétiquement dans le *Timée*, se retrouve dans toutes les écoles et sous toutes les formes chez les anciens: encore une fois elle tient à leur métaphysique, elle tient à leur notion de l'*être*, de la *matière*, de la forme, et de l'action considérée comme simple expression de l'essence. C'est en vertu du même principe qu'ils croient que le Dieu suprême ne crée pas, et même n'organise pas directement la multiplicité des êtres et qu'ils admettent qu'un seul corps ne peut avoir une multiplicité de mouvements naturels.

Voyons comment saint Thomas va se dégager au milieu de tous ces fils de la vieille métaphysique. Il se demande d'abord si tout être est nécessairement créé de Dieu. (*Summ.*, part. I, quæst. 44, art. 1.) Sa raison pour répondre affirmativement est que tout être qui n'est pas être par lui-même ou qui n'est pas son être est être par participation, ou en d'autres termes créé. (*Ibid.*) Nous avons ailleurs déjà examiné et analysé cet argument en détail, et montré par quelle secrète logique saint Thomas y avait été conduit. — (*Voy.* art. DIEU.) — Nous nous bornerons à rappeler ici: 1° que l'être qui n'est pas son être est dans le système péripatéticien un composé de *matière* et de *forme*, et qu'à ce titre il a un simple besoin d'être *engendré* et non d'être créé, à moins que l'on ne prouve au préalable que la *matière* elle-même et la *forme* doivent nécessairement être créées; 2° que saint Thomas semble dans son argument confondre deux idées fort différentes, celle de *participation* et celle de *création*. Si le *Sophiste* exprime la vraie pensée de Platon, le *bien*, les *idées*, les *choses*, ou si l'on veut l'*un*, le mélange de l'*un* et de l'*autre*, l'*autre* pur constituent une seule et même sphère à trois compartiments. Le *bien* ou l'*un* se mêle à un principe étranger et produit la seconde région, *les idées*; un nouveau mélange fait sortir les *choses* des idées elles-mêmes. Dans ce système essentiellement panthéiste, on peut regarder tout ce qui est comme participant le bien; mais il n'y a pas création pour cela, il n'y a pas même irradiation ou production immédiate par l'*un* ou par le *Bien*; il se communique, mais indirectement à tout ce qui est. Saint Thomas me semble donc ici avoir à tort interprété une idée chrétienne par une idée platonicienne, et donné celle-ci pour commentaire à une idée péripatéticienne qui l'exclut. Il oubliait que le seul mot de *participation* faisait bondir Aristote.

Par un renversement assez curieux des termes, ce n'est qu'après avoir dit: tout être est créé de Dieu, que notre Docteur examine si la matière a, elle aussi, été créée. Il affirme en vertu de l'article précédent, qu'elle est créée puisqu'elle est un être, sans rien ajouter de plus. (Quæst. 44, art. 2.) Mais ce qui est plus curieux et plus instructif, c'est qu'il essaye de se rendre compte de la négation d'Aristote et des anciens vis-à-vis d'une idée qui lui semble si claire. Il ne pouvait se dissimuler cette négation qui est visible, éclatante, écrite à toutes les pages du *Timée*, de la *Physique*

et de la *Métaphysique*. Comment l'explique-t-il ? En disant que les anciens ont procédé pied à pied dans la découverte de la vérité. D'abord, dit-il d'après Aristote lui même (358), les anciens philosophes ne considéraient que les choses sensibles, et encore dans leurs accidents, au rang desquels ils mettaient le mouvement lui-même et ils faisaient remonter tout cela à quelque chose de vague, qu'ils appelaient substance des corps et qui était incréée à leurs yeux. Plus tard ils distinguèrent dans ce tout indistinct la *forme substantielle* et la matière elle-même qu'ils regardèrent encore comme incréée. Mais pourquoi cette erreur? Suivant saint Thomas (*loc. cit.*) elle tient à ce que n'universalisant pas assez leurs idées, ils ne voyaient pas dans la matière, l'être lui-même, mais tel être, et que c'est en tant qu'*être* ou appartenant au domaine général de *l'être* que la matière est par participation à ce qui est sans participation, comme le feu est chaud sans participation et par lui-même. Cette explication historique est peu vraisemblable, car elle supposerait que les péripatéticiens et même les platoniciens n'eussent jamais considéré *l'être* dans les *êtres*. Mais alors que devient le *Sophiste ?* Et le *Parménide ?* et les plus belles parties de la *République ?* Que devient surtout la *Métaphysique* d'Aristote ? Mais le moyen âge savait trop peu coordonner les faits pour être bon historien. La critique de la marche humanitaire des événements et des idées est ce qui lui manque le plus. Aristote et Platon ne se demandent pas même si la *matière* est incréée, ils prennent cela pour une sorte d'axiome. Il y en a bien des raisons. D'abord, comme nous l'avons dit, la matière est la *possibilité* réalisée : comment ne serait-elle pas quelque chose d'éternel ? De plus un principe formel ou logique, une essence, ne se développe ou ne produit que par son union avec quelque chose de différent d'elle, comme un axiome n'aboutit à un théorème qu'à travers une définition ou un jugement quelconque. Cela est d'autant plus vrai que la forme ne peut agir que formellement, puisque l'action est sa manière de se manifester, et que par conséquent jamais la matière n'existerait si elle devait exister par la forme. De là, le sens très-précis du fameux axiome des anciens : Rien ne se fait de rien. Dieu forme, comme cause physique et organisatrice (Platon), ou comme cause idéale et finale (Aristote), mais il ne fait que former, et ne crée pas, parce qu'il est la forme suprême, l'acte pur.

L'idée de la matière incréée est donc inhérente à la théorie de la matière et de la forme, et saint Thomas ne s'en aperçoit point.

Disons dès à présent que les philosophes franciscains furent beaucoup plus historiens et compréhensifs à cet égard que les philosophes dominicains. Ils analysèrent avec un grand soin l'idée de création dans toutes ses conditions logiques, et c'est ce qui les conduisit à donner de la *matière* une définition toute nouvelle qui en transformait la nature, et était ainsi une contre-brèche faite à la métaphysique ancienne. Du reste saint Augustin, qui a tout deviné, avait déjà fait un pas dans cette direction. Mais nous démontrons cette vérité plus au long en parlant de Duns Scot.

Après la *matière*, les *idées*. Les *idées*, j'entends les idées platoniciennes, sont-elles distinctes de Dieu ? (Quæst. 44, art. 3.) Saint Thomas, en cela très-habile, avait compris, d'après Aristote, que les idées platoniciennes sont de véritables intermédiaires. Il n'en parle pas dans ce chapitre particulier de la *Somme*, mais ailleurs il exprime très-nettement cette conviction historique. Il réfute simplement la théorie des idées intermédiaires, en disant que Dieu n'a pu créer sans avoir un plan et des *idées*, et que ce sont ces *idées* qui constituent les *exemplaires* des choses. Ces exemplaires, variés et multiples en tant qu'ils se rapportent à des choses multiples, sont cependant en Dieu un seul exemplaire, à savoir Dieu lui-même en tant qu'il se voit comme imitable et participable par une série hiérarchisée d'êtres finis. (*Summ.*, part. I, quæst. 44, art. 3.) Ici encore, on le voit, saint Thomas démontre directement sa thèse en se plaçant au point de vue chrétien, mais il n'a pas conscience du point de vue opposé. L'*idée* de Platon, la *forme* d'Aristote, qui ne se distinguent qu'en ce que celle-ci est toujours incarnée dans la chose, tandis que celle-là est essentiellement séparée, sont l'objet même de la définition, c'est-à-dire le *possible déterminé*, et voilà pourquoi elles sont éternelles comme le pur possible indéterminé. C'est en ce sens qu'Aristote déclare que l'assemblage de la *matière* et de la *forme* est une *entéléchie*, c'est-à-dire une réalité qui se suffit à elle-même. La *forme* seule ne mérite pas cette qualification, car elle ne peut exister que dans la matière, comme la matière ne peut exister que par la forme, mais quoique plongée, avant la génération par le ciel, dans les abîmes de la matière, elle y est plongée éternellement. De même l'idée platonicienne existe éternellement dans la région intermédiaire entre l'*unité* absolue et le monde sensible, et elle ne peut qu'exister dans cette région intermédiaire, car cette *unité* ne peut avoir de rapport immédiat avec la *multiplicité indéfinie*, ainsi que nous l'avons déjà vu. Il y a là un enchaînement rigoureux d'idées que le Docteur angélique n'a pas saisi.

Cependant, quelques-unes des objections qu'on pouvait faire au point de vue de la métaphysique péripatéticienne, lui arrivent de temps à autre des bords de l'horizon. Et c'est surtout la grande formule chrétienne : *Creare est ex nihilo aliquid facere*, qui le met sur la voie, tant il est vrai que le christianisme est cette nuée mystérieuse

(358) Cf. Arist., *Métaphys.*, liv. I, les premiers chapitres, et *passim*.

qui guide la raison par son mystère même, sombre d'un côté et de l'autre rayonnant de lumière!

Vis-à-vis de cette formule, il était difficile de ne pas placer celle des anciens : *Ex nihilo nihil fieri*, que nous avons expliquée plus haut. Cette formule peut encore se traduire sous cette forme : toute naissance est une *mutation* ou un *mouvement*, et toute mutation, tout mouvement demandent un sujet. D'ailleurs, dans les idées antiques, la seule conception du mouvement circulaire dans un corps impliquait, comme nous l'avons déjà dit, l'idée de l'éternité de sa nature, car le mouvement est le signe de l'essence; et comme le mouvement circulaire est donné dans la réalité ou conceptible par l'esprit, ils en inféraient l'éternité du temps, où le mouvement se produit, et l'éternité du moteur mobile, c'est-à-dire du premier ciel. C'est ce qu'Aristote explique longuement dans sa *Physique* (lib. VIII), qui est la base vraie de toute sa philosophie, sorte de *métaphysique* première, dont le livre qui porte ce nom n'est que la dernière conséquence ou le résumé. Ainsi, éternité et circularité du mouvement, assimilation de tout changement quel qu'il soit et de la naissance ou de la production de tout être à un mouvement ordinaire, affirmation que *de rien rien ne se fait;* tout cela se lie inflexiblement dans le péripatétisme. Lors donc que saint Thomas se borne à dire (quæst. 45, art. 2) : *Antiqui philosophi non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione*, il est loin de comprendre la portée de l'idée ancienne et ses secrètes ramifications avec tout l'ensemble des principes métaphysiques d'Aristote, ou plutôt de l'antiquité elle-même.

De même, il comprend peu la profondeur (toujours au point de vue de ces principes) de l'objection qu'il pose en ces termes : « Infinitam distantiam non est pertransire; sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri. » (*Ibid.*, n. 4.) Il répond simplement : « Objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens, quod patet esse falsum. » (*Ibid.*, ad 4.) L'objection n'est pas là où se l'imagine notre Docteur. Les anciens, comme nous l'avons expliqué, ne pouvaient concevoir que Dieu agît autrement que par une manifestation logique de son essence. De là leur idée qu'il ne pouvait que produire un être identique à lui, ou qu'il restait stérile, à moins qu'il ne mêlât son action à celle d'un principe imparfait; et encore l'être nouveau, issu de ce mélange, devait-il être presque divin. Dieu ne pouvait, en quelque sorte, dans leur logique, atteindre jusqu'au néant, et rien ne pouvait non plus aller d'un saut du néant à l'être; tout marche, quelque bout de la terre qu'on examine, formellement, logiquement, par intermédiaire, comme une suite de théorèmes géométriques. Et c'est dans cet ordre de choses que les anciens admettaient dans sa dernière rigueur le fameux axiome que Leibnitz devait plus tard rétablir sur le pavois de la monadologie : *Non sunt saltus in natura.*

On voit que saint Thomas analyse moins complétement les nécessités métaphysiques de l'idée de *création* que celles de l'idée de *trinité*. On sent que la thèse antique du *mouvement*, de la *mutation*, de la *génération*, pèse ici quelque peu sur sa belle et grande intelligence. Ainsi se demande-t-il si la *création est quelque chose dans la créature elle-même;* il répond :

« Majus est fieri aliquid secundum totam substantiam quam secundum formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter, vel secundum quid, qua fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem est aliquid in generato. Ergo multo magis creatio... » (*Ibid.*, art. 3.) Un peu plus loin, notre Docteur cherche : *Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium* (*Ibid.*, art. 4), et sa solution, empruntée aux principes précédents, semble indiquer que la *matière*, en tant que ne constituant pas un *être subsistant*, n'est pas l'objet de la *création*, mais d'une simple *concréation*. Il s'agit ici, bien entendu, de la *matière première* des péripatéticiens et non de la matière corporelle. Nous avons déjà vu quels combats terribles les Franciscains et les Dominicains se livrèrent sur cette question, et comment cette ardente dispute, en faisant mieux comprendre les nécessités logiques et métaphysiques de la création, contribua à la Renaissance.

Nous arrivons enfin à un très-grand problème, que les Pères avaient déjà touché dans leur lutte contre les Alexandrins, et qui se rattache aux différences les plus fondamentales du polythéisme et du christianisme : *Utrum solius Dei sit creare.* (*Ibid.*, art. 5.)

Saint Thomas ramène encore ici son principe : que ce qui est est par participation de l'Etre qui est par soi, et que par conséquent l'Etre par soi fait seul qu'il y en ait d'autres par participation. On remarquera, pour le dire en passant, combien le Docteur angélique est habile à développer un *motif* philosophique : il le ramène, sous toutes les formes, à tous les endroits où il peut jeter quelque lumière, au milieu de tous les principes qui peuvent s'unir avec lui. On marche de théorème en théorème, mais c'est toujours la même idée présente partout, partout se découpant, se décomposant, se recomposant. Parle-t-il de Dieu? C'est l'idée du mouvement qui apparaît à chaque question, à chaque article, et déjà s'y mêle celle de l'être qui est son être opposé, à celle de l'être participé. Parle-t-il des attributs de Dieu? Encore l'idée du mouvement et celle de l'être par participation. De la Trinité? C'est le grand principe des relations. Des rapports de Dieu et du monde? Les deux idées de l'être participé et du mouvement reviennent. Saint Thomas fut un des plus merveilleux constructeurs

d'idées qu'ait jamais enfanté la philosophie; constructeur et analyseur à la fois... Seulement, il manquait un peu de puissance et d'originalité dans la découverte des principes.

Nous avons déjà montré en quoi son antinomie capitale de l'*être participé* et de l'*être imparticipé* ne renferme pas toutes les déductions qu'il lui plaît d'en tirer. Nous avons établi que le platonisme pouvait très-bien, à son point de vue, admettre la participation universelle des choses à l'Etre divin et croire à leur éternité ou du moins à l'éternité de leurs éléments; et en établissant cette proposition nous avons fait voir que, dans la doctrine platonicienne de la participation, l'être second participe à l'être premier, l'être troisième au second, et ainsi de suite : de telle sorte qu'admît-on l'identité de la *participation* et de la *création*, cette doctrine aussi chrétiennement interprétée qu'elle peut l'être n'aboutirait qu'à celle que nous avons déjà décrite et que nous appellerons désormais, pour tout résumer en un mot, la doctrine des *créations par cascade*.

On n'ignore pas que c'est sur les sommets de la théologie que les Alexandrins, et à leur suite les Arabes et les Juifs ont cherché à réconcilier Platon et Aristote qui ne peuvent l'être, et encore dans certaines limites qu'au sein des idées les plus radicales de leur métaphysique. Ils avaient donc dû greffer la théorie des *idées* sur celle des *formes*, et le principe de la *participation* sur celui de l'*entéléchie*. L'Etre en tant qu'être, dans la substance composée, devait être le résultat d'une participation de l'Etre pur, comme le chaud est le résultat d'une participation du feu. Albert le Grand avait pris quelque chose de cette manière de voir dans sa théologie, mais en ayant soin d'en rester aux premiers mots qui indiquent à la fois un grand fond de mysticisme néo-platonicien et une grande terreur de s'y laisser aller. Saint Thomas, inspiré à cet égard par Alexandre de Hales et non par Albert, a tout à la fois plus de sagesse et plus d'audace que son vieux maître dominicain ; il en a plus surtout que Pierre Lombard. L'illustre évêque de Paris s'était laissé un peu entraîner à la dérive sur cette question par l'aristotélisme néo-platonisé des Arabes, et il avait fait une concession très-large à la théorie de la *création par cascade* ou de la création *sérielle :* tout en déclarant (et comment, Chrétien, aurait-il pu ne pas le déclarer?) que le pouvoir créateur appartient à Dieu, il soutient que Dieu peut le communiquer et que l'on conçoit ainsi des êtres finis qui créent par une puissance acceptée d'en haut, par *ministère*. Ainsi, ce qui était une nécessité dans les idées antiques, reste dans le *Livre des Sentences* (lib. IV, dist. 5), mais à l'état de simple possibilité. Saint Thomas répond que l'*effet le plus universel* doit toujours être rapporté à la *cause la plus universelle*, et qu'ainsi tout effet de création ne peut se rapporter qu'à Dieu et immédiatement à Dieu, car pour communiquer à un être participé le pouvoir de créer, il faudrait qu'il lui communiquât sa causalité universelle, c'est-à-dire l'être qui est par lui-même, ce qui implique contradiction.

« Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter autem effectus universalissimum est ipsum esse unde oportet quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus... Causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. » (Quæst. 45, art. 5.) Ainsi, les degrés de la *causalité* et ceux de l'*être logique* ou de la série des universaux semblent identifiés ici par saint Thomas. C'est un grand et absolu réalisme, et ailleurs le saint docteur se montrera plus réservé. Mais il ne remarque pas que le principe même de la doctrine qu'il invoque le conduirait à l'antithèse absolue du système qu'il soutient. En effet, si la série des êtres et des causes suit la série des universaux, l'être premier produit l'être second, lequel produit l'être troisième, et ainsi de suite. Et il est vrai que l'être second ne produit le troisième qu'en vertu de ce qu'il a reçu du premier, et n'agit à certains égards que comme cause instrumentale ; mais enfin il produit, et l'on ne saurait répondre logiquement qu'il ne peut produire de l'être qu'avec l'être universel, car cet être universel il le participe par définition, et c'est même cette participation qui le constitue comme être

Il importe ici de présenter une observation. Dans tout système qui ne fait pas de l'absolu, de l'infini, de Dieu, un vain mot et une entité perdus dans la solitude d'un acte exclusivement interne, l'être fini a une certaine participation avec Dieu. Sous ce rapport, tous les philosophes vraiment spiritualistes sont d'accord, et saint Augustin, Cusa, Descartes, Fénelon, Malebranche, Leibnitz parlent de la même manière. Cette irradiation même naturelle de l'être nécessaire, de la vérité éternelle, dans les ténèbres de notre intelligence contingente, leur a arraché de splendides exclamations qui sont le cri de la nature humaine reconnaissant tout d'un coup en elle-même, le doigt de l'infini et une lumière qui ne jaillit point de la substance illuminée par elle. Si donc saint Thomas se bornait à affirmer une participation quelconque de l'infini par le fini, il ne dirait rien qui lui fût très-particulier ; par ce côté comme par d'autres, il se rattacherait, quoique péripatéticien, à la grande famille des penseurs vraiment et intimement spiritualistes. Mais précisément parce qu'il veut faire pénétrer ce rayon spiritualiste à travers le prisme de la métaphysique d'Aristote, il le dévie dans un sens qui lui est particulier et qui n'est pas sans analogie, sauf les conséquences, avec la pensée intime des philosophes arabes ou juifs et avec celle de Pierre Lombard. Encore une fois, comme théologien, il les réfute avec son sentiment

exquis, avec son entente *miraculeuse* du dogme ; non content de les réfuter, il saisit ce qui dans leur système est le plus indirectement en opposition avec les mystères révélés ; mais ce système il en adopte les prémisses ontologiques, comme philosophe, et sa tentative est de concilier ces prémisses avec l'antithèse de leurs conséquences. Suivant lui, *l'être contingent ne participe pas seulement l'être nécessaire, il est en lui-même une participation*, ou en d'autres termes, *les causes s'échelonnent comme les universaux, c'est-à dire comme les essences.* Système qui, poussé à ses conséquences dernières, serait bien périlleux au point de vue du dogme de la création ! Mais saint Thomas lui fait infidélité dès les premiers pas : si l'être second a son être par participation du premier, le troisième doit avoir le sien par participation du second ; saint Thomas le nie en disant que le don de l'*être* ressort exclusivement de l'*être par soi*, sans se rappeler que le principe même de sa doctrine est que la série des causes est identique à celle des universaux ! Mais nous avons déjà étudié — *Voy.* art. Dieu — ce singulier mélange de principes divers au sein de la théologie naturelle de saint Thomas. Nous avons aussi essayé de montrer à quelles causes il se rattache, et comment il fut remplacé, dans la plupart des écoles théologiques du moyen âge, par un système différent. Nous allons voir quelques-unes de ses conséquences.

Et d'abord le monde est-il éternel, ou, si l'on veut être plus précis, le monde a-t-il toujours été ?

Sur la question de fait, il est impossible chrétiennement d'avoir deux avis. Rien n'est plus explicite que la doctrine révélée à cet égard : saint Thomas ne pouvait l'ignorer. (*Summ.*, part. I, quæst. 46, art. 2.) Mais la raison dit-elle que le monde a commencé ? Saint Thomas répond que la raison se tait sur cet article ; que les arguments d'Aristote pour l'éternité du monde ne sont pas démonstratifs, mais que cependant ils prouvent que cette éternité est possible :

« Non est necessarium mundum semper fuisse cum ex voluntate divina processit : quamvis possibile hoc fuerit, si Deus voluisset, nec demonstrative hoc probari ab aliquo unquam potuit. » (*Ibid.*, art. 1.)

Cette opinion de saint Thomas et de ses disciples devait trouver au sein de l'Université de Paris et principalement de l'école franciscaine de très-rudes adversaires. Ces adversaires maintinrent et firent triompher dans la plupart des esprits la thèse de l'impossibilité métaphysique d'un monde sans commencement dans le temps. Cependant ils se croyaient péripatéticiens comme les thomistes ; et, à cet égard, on peut dire qu'ils comprenaient encore moins que leurs rivaux les conséquences directes de la doctrine métaphysique dont les uns et les autres se proclamaient partisans. Mais la considération des nécessités logiques de la création mieux analysées par eux que par saint Thomas les conduisit à porter le réactif énergique du *dogme* dans certains recoins de cette métaphysique ; ils le firent sans trop s'en douter, mais enfin ils le firent, et un grand résultat fut obtenu pour la pensée humaine.

Revenons à saint Thomas. — Nous avons déjà indiqué une des grandes raisons qui déterminaient les vrais péripatéticiens à admettre l'éternité de la matière première : c'est que la matière première est la possibilité érigée en élément de la substance et que la *possibilité* est nécessairement conçue par l'esprit comme éternelle. Saint Thomas lui-même résume cette objection dans les termes suivants :

« Si mundus incepit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse *id quod possibile est esse ut materia*... Si ergo mundus incepit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma ; materia autem mundi cum forma mundus est. Fuit ergo mundus antequam inciperet. Quod est impossibile. » (*Ibid.*)

Que répond-il à cela ? que la possibilité du monde avant l'acte créateur tenait à la seule puissance active de Dieu et non à quoi que ce soit qui fût dans le monde et en dehors de la volonté divine : *Possibile fuit mundum esse non quidem secundum potentiam passivam quæ est materia, sed secundum potentiam activam Dei.* (*Ibid.*, art. 1, ad 1.) Très bien, rien n'est plus juste en soi que cette réplique ; mais, du moment qu'on admet la *matière première*, on admet précisément que le monde fut possible de toute éternité dans un élément de lui-même, car encore une fois la *matière* c'est la *possibilité* ou ce que saint Thomas appelle d'après Aristote *potentia passiva*. Ou retirez votre réponse comme illogique et contradictoire, ou renoncez au dogme péripatéticien de la matière, simple puissance d'être. Scot et avant lui Varron l'avaient senti, et tout en laissant le mot de *matière*, ils changèrent hardiment la chose : hardiesse timide du reste et dont ils ne se doutaient guère, mais qui les força malgré eux à d'autres audaces révolutionnaires : ainsi se font les choses dans l'humanité, où tout mouvement est un éternel miracle éternellement accompli.

Saint Thomas du reste sentait bien, avec ce bon sens poussé jusqu'au génie qui le caractérise, que la difficulté était considérable : il y revient à diverses reprises dans son commentaire sur les *Sentences* et dans ses *Quodlibeta*, mais il ne présente jamais que la solution dont nous venons de rendre compte.

Les péripatéticiens argumentaient encore de l'incorruptibilité de certains corps. On sait que, suivant eux et suivant tous les astronomes qui les suivirent, les astres ont toujours été ce qu'ils sont et le seront toujours, inaccessibles à la génération et à la corruption. De là Aristote avait conclu à leur éternité. (*Phys.*, lib. VIII ; *Metaph.*, lib. XII, et passim.) Saint Thomas n'ignorait pas cela, et il se pose encore une seconde objection, fondée sur cet argument à moitié astronomique. Nous n'avons pas besoin d'indiquer

sa réponse. Il dit très-simplement que l'incorruptibilité des astres prouve qu'ils ne peuvent naître par génération ni se dissoudre par corruption, mais non qu'ils ne peuvent naître ou périr par un acte spécial de Dieu, en dehors des voies de la nature. (Quæst. 46, art. 1, ad 2.) Encore ici, cette réponse est parfaite pour notre logique, et Leibnitz en a fait une pareille à propos de ses monades (*Monadologie : Principes de la nature et de la grâce*, etc.), mais elle ne vaut pas, au point de vue de la logique ancienne, acceptée par saint Thomas lui-même. Car qui prouve à saint Thomas comme à Aristote le caractère ingénérable et incorruptible des astres? Le caractère curviligne de leur mouvement, car, en aristotélisme, du caractère *mathématique* d'un mouvement naturel, on conclut *l'essence*, qui en est regardée comme le principe. Donc, la seule *éternité possible* d'un tel mouvement prouve, au point de vue antique, l'*éternité réelle* des astres eux-mêmes. C'est ce que saint Thomas n'a point considéré, et sa réponse est nulle et contradictoire, à moins de sortir de la métaphysique qu'il admet.

Troisième objection : Le mouvement est éternel, donc le mobile est éternel; et ce qui prouve que le mouvement est éternel, c'est que tout changement, toute mutation dans les choses est un mouvement qui suppose lui-même un mouvement antérieur. En d'autres termes, rien ne vient à être sans qu'il y ait mouvement ou changement : donc, aucun mouvement ne vient sans un autre; donc il n'y a pas de premier mouvement. Saint Thomas répond que le changement qui survint quand le monde fut n'était pas une simple mutation, laquelle, en effet, est un mouvement qui en supposerait un autre, mais un acte spécial, à savoir la création. (Quæst. 46, art. 1, ad 5 et ad 6.) Ce n'est pas réfuter l'objection, c'est se placer à un point de vue différent de celui qu'elle pose; voilà tout. En effet, quelle que soit la nature de la *création*, si le mouvement est conçu comme idéalement éternel, cette simple idéalité, signe d'une essence réelle, dans le péripatétisme, implique l'éternité nécessaire et de cette essence et du mouvement lui-même. Il faudrait pour vaincre vraiment l'argument que nous analysions tout à l'heure, aller jusqu'au cœur de la notion aristotélique de mouvement. Mais on n'en était pas là du temps de saint Thomas. Attendons les nominalistes mystiques, et Cusa, et Copernic, et plus tard Képler!

Ajoutons ici que le temps était considéré dans les idées anciennes comme le nombre dans le mouvement et qu'il apparaissait dès lors comme éternel. De là une preuve nouvelle en faveur de l'éternité de la création. La réponse de saint Thomas sur cet article donnerait lieu aux mêmes observations que ses autres réponses. (*Ibid.*, art. 1, ad 7.)

La quatrième objection est tirée d'une considération toute physique : et Aristote l'a développée longuement dans son traité *Du ciel* (359). Le vide c'est l'absence du corps là où le corps est possible. Donc si le monde commence, avant le monde il y a le vide : mais le vide est une chimère. Donc le monde n'a pas commencé. Saint Thomas dit fort justement que l'idée de vide suppose celle de lieu, et que le lieu n'existait pas avant le monde. (Quæst. 46, art. 1 ad 4.) Mais un péripatéticien aurait pu lui répondre : Vous reniez votre maître, car tout se tient, et de même que la matière première c'est le possible en tant que possible, le vide c'est le possible dans l'ordre corporel. Le vide est donc avant le monde, à moins que le monde ne le remplisse éternellement.

Nous ne pousserons pas plus loin cet examen. En général, les deux notions 1° du mouvement mathématique et universel des corps pris comme signe de la nature réelle, voire même essentielle des corps, 2° de la possibilité abstraite regardée comme élément réel et premier de toute substance, ou de la *matière première;* ces deux notions capitales dans la doctrine de la *matière* et de la forme semblaient aux anciens des indices sans réplique, sinon de l'éternité absolue du monde, du moins de plusieurs de ses principes. Ils les présentent, ainsi que quelques autres, sous les formes les plus variées, mais il est nécessaire, pour bien les entendre, de ne pas les isoler de l'idée mère et de l'ensemble de leurs doctrines. C'est en quoi saint Thomas et la plupart des scolastiques manquent fort; et c'est ce qui les conduit d'ordinaire à ces espèces de compromis étranges ou de réponses qui n'en sont pas, dont on s'étonne à bon droit de la part d'intelligences aussi rigoureuses.

Après avoir essayé de résister aux objections d'Aristote, qui admet comme conséquence logique de ses principes l'éternité nécessaire du monde, saint Thomas se retourne contre les théologiens qui déclaraient que la raison humaine est capable de démontrer la nécessité de la création dans le temps.

Elle en est incapable, dit-il, car elle ne peut la démontrer ni en considérant le monde lui-même, ni en considérant Dieu. Ni en considérant le monde : car toute démonstration se tire de la nature de l'essence des choses : *Demonstrationis principium est quod quid est.* (Quæst. 46, art. 2.) Or toute essence est en dehors du temps et de l'espace : *unumquodque secundum rationem suæ speciei abstrahit ab hic et nunc* (*Ibid.*); en d'autres termes, les universaux sont partout et toujours (360); donc il est mathématiquement impossible d'établir démonstrativement que la pierre ou l'homme ou le ciel n'ont pas toujours été. (*Ibid.*) Considérons-nous maintenant la volonté divine? Elle est inconnue en elle-même, sauf dans ce qu'elle révèle de ses décrets, et dès lors ceux-ci ne peuvent devenir l'objet d'une démonstration.

(359) Arist., *De cælo*. — Cf. *Physic.*, passim.
(360) « Propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. » (Quæst. 46, art. 2.)

Nous prions les lecteurs de peser surtout la première partie de cet argument : elle jette une vive lumière sur la théologie de saint Thomas et sur tout l'ensemble de ses doctrines; elle montre en quel sens il faut prendre cette formule antique qu'*il n'y a de science que de l'universel et de l'éternel*. Elle signifie que l'*essence* seule des choses est l'objet des investigations scientifiques. Nous avons déjà vu se dresser devant nous cette grande idée péripatéticienne quand nous nous demandions si la théologie est une science; la voilà qui revient encore sur nos pas, et encore en opposition ou du moins en diversité visible avec une idée chrétienne. Les docteurs franciscains, qui, déjà à propos des prolégomènes de la théologie, s'étaient élevés contre la définition antique de la science et n'avaient voulu la prendre que *secundum quid*, tentaient encore ici une petite révolte avec Scot, et cette révolte devint considérable avec Ockam et victorieuse avec Cusa et Copernic. Seulement il est un peu étrange que saint Thomas n'ait pas vu que l'argument dont il se sert ici se retourne très-facilement contre sa thèse de tout à l'heure. C'est précisément parce que les essences ou les natures des choses sont des universaux ou des catégories logiques, c'est parce qu'elles sont conçues comme étant *ubique* et *semper*, que les *entéléchies* d'Aristote sont éternelles ou du moins qu'il y en a d'éternelles.

Un dernier mot pour en terminer sur cet article. Les docteurs qui admettaient la nécessité absolue d'un commencement pour le monde, invoquaient, comme on peut le croire, l'impossibilité de causes secondes, qui se produisent l'une l'autre à l'infini. Saint Thomas répond, et cette fois il est excellent péripatéticien :

« In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se, ut puta, si causæ quæ per se requiruntur ad aliquem effectum multiplicarentur ad infinitum. Sicut si lapis moveretur a manu et manus a baculo et hoc in infinitum. *Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile;* ut puta si omnes causæ quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello, quod agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini in quantum generat, quod sit generatus ab alio; generat enim in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. » (Quæst. 46, art. 2, ad 7.)

Très-bien, au point de vue d'Aristote; mais que devient la notion d'infini, quand on la met dans la série? Saint Thomas était loin de l'avoir suffisamment analysée.

Que conclure de cette analyse de la doctrine de saint Thomas sur la création? C'est qu'elle est peut-être moins fouillée que celle du *Dogme trinitaire*. Non-seulement le Docteur angélique croit pouvoir la faire entrer dans le cadre de la métaphysique péripatéticienne, mais il n'énumère pas complétement les conditions logiques de cette espèce d'encadrement intellectuel. Le mystère n'est pas pour lui dans le *creare ex nihilo*, mais dans le *creare in tempore*. L'école scotiste fut obligée de renverser les termes du problème, et de reprendre presque à nouveau l'œuvre de saint Thomas.

CHAPITRE VII. — *Les anges et saint Thomas.* (*Summ.*, part. I, quæst. 50-66.)

Nous touchons ici à une des questions brûlantes du moyen âge. Rien ne fut plus contesté dans le système du Docteur angélique que sa théorie sur les anges. Il y eut même une proposition de cette théorie qui fut solennellement condamnée à Oxford et à Paris. On peut voir le récit de cette grande querelle, soit dans Wading, l'annaliste des Franciscains, soit dans d'Argentré, qui a recueilli les erreurs qui furent condamnées au sein de l'Université de Paris. Non-seulement la proposition de saint Thomas y est notée, mais saint Thomas lui-même désigné comme l'auteur coupable de l'erreur poursuivie : *Contra fratrem Thomam*, dit le texte primitif. Plus tard, le Docteur angélique fut canonisé, et l'on s'adoucit envers sa personne, le *contra fratrem Thomam* disparut, mais la proposition demeura bel et bien parmi les propositions censurées. Or une censure de l'évêque et de la grande Université de Paris (sans parler d'Oxford), c'était au moyen âge un des plus grands événements intellectuels qui pût arriver. L'université ne leva jamais cette censure. Ajoutons que cette solennelle décision, qui se borna à frapper une fois le nom du Docteur angélique, mais qui nota directement plusieurs de ses propositions, et indirectement un assez grand nombre d'entre elles, avait été précédée d'une longue et ardente polémique : elle fut pour ainsi dire la catastrophe d'une tragédie intellectuelle qui avait eu plusieurs actes. Guillaume de Lamarre d'un côté, Ægidius Colonna de l'autre avaient été les principaux champions en France; mais ils n'avaient pas été les seuls; et la querelle n'avait pas été moins vive au delà du détroit. Il est probable que l'illustre docteur franciscain Varron (dont les écrits par malheur n'ont pas été retrouvés jusqu'ici) y prit une part plus ou moins considérable

La proposition censurée à la suite de toutes ces discussions fut celle-ci : *Que chaque espèce angélique ne compte qu'un ange, ou que chaque ange est à lui seul toute une espèce angélique.*

Au premier abord, cette opinion ne paraît que très-extraordinaire et (sauf les passages des Pères et les traditions qu'elle lèse ou du moins qu'elle effleure) assez innocente. Si l'on y réfléchit, on verra qu'elle était par sa nature même un des champs de bataille de deux très-grandes doctrines, qu'au lieu d'être une excroissance bizarre de l'e-

misme, elle en constituait une des parties nécessaires, et que par conséquent le combat livré sur ce point se rattachait à toute une campagne intellectuelle, et devait avoir les plus graves conséquences.

Saint Thomas, fidèle à son principe que la substance perceptible est composée de matière et de forme, en conclut deux grandes conséquences : la première, que le *corps* et l'*âme* sont l'un à l'autre ce que la *matière* est à la *forme;* la seconde, que la matière (ou du moins la matière *signée*) est ce qui individualise la forme.

La première de ces conséquences admise par saint Thomas engendre sa physiologie et une partie de sa psychologie. La seconde, liée à la première, engendre, outre quelques corollaires très-importants et que nous verrons en leur lieu, sa théorie angélique.

1° Les anges n'ayant pas de corps n'ont pas de matière et sont des formes pures. — 2° En tant que pures formes, ils ont une sorte d'infinité relative, et remplissent dans l'ordre moral un rôle analogue à celui que la cosmogonie accorde au *moteur mobile* ou *premier né*, sorte de moyenne proportionnelle entre l'être par soi et notre basse région d'existence. — 3° en tant que pures formes, ils occupent à chacun l'espace d'une espèce, puisque rien d'extérieur à eux ne les individualise. Voilà trois idées fondamentales dans la théorie thomiste des anges; toutes les trois se lient indissolublement, et toutes les trois se rattachent à sa métaphysique générale On voit donc que cette proposition : *Chaque ange est une espèce angélique*, est une manière de dire : le monde moral renferme des êtres doués d'une infinité relative, sorte d'astres spirituels, et la construction hiérarchique des deux ordres d'intelligences humaines et angéliques reproduit la construction hiérarchique des deux ordres de natures, célestes et élémentaires.

Or, que l'on comprenne toute la portée d'une pareille assertion ! Sans doute, on ne peut admettre les anges sans les admettre par définition comme supérieurs aux êtres humains, comme aussi on doit admettre qu'il y a des planètes très-supérieures à celle que nous habitons, et surtout des étoiles fixes très-supérieures aux planètes. Mais les anges et les hommes appartiennent au même système, comme la planète que nous habitons et les autres : il y a un principe universel qui gouverne, unit, vivifie toutes les existences spirituelles quelles qu'elles soient, comme la même attraction gouverne, unit et meut toutes les molécules de la nature brute. Rien n'est plus clairement écrit dans l'ensemble du dogmatisme chrétien. Le Christ, l'Homme-Dieu, n'est pas seulement le médiateur de Dieu et de l'homme, c'est le médiateur universel; l'Eglise enserre dans ses luttes militantes et dans ses gloires triomphales et le ciel et la terre; la grâce verse ses flots sur toutes les séries d'anges comme sur toutes les plaies de notre nature déchue, opérant des effets divers, comme la manne qui avait tous les goûts, mais identique dans son principe vivifiant; c'est enfin, indépendamment de l'humanité sainte du Christ, une simple créature humaine, la Vierge, qui, malgré les limites des espèces, trône sur toute la création et même sur les séraphins. Ainsi le principe de l'harmonie universelle est indirectement proclamé par l'Eglise comme indépendant du principe spécifique et ne s'assujettissant point à ses séries et à ses classifications. Nous disons *indirectement*, car l'Eglise ne fait pas de métaphysique. Les anciens avaient une opinion diamétralement opposée à celle que nous venons de résumer, et l'on doit facilement le comprendre d'après ce que nous avons dit sur la génération des êtres par cascades ou sur la *création sérielle*. L'essence, la forme, le principe spécifique étant leur unique objet scientifique et intelligible, ils devaient soutenir et soutenaient en effet que toutes les lois de l'être et même les lois universelles s'il y en a (chose discutée entre les platoniciens et les péripatéticiens) se subordonnaient à la gradation spécifique des substances. Voilà pourquoi, répétons-le encore, répétons-le toujours, le premier être engendrait le second, lequel engendrait le troisième, et ainsi de suite indéfiniment jusqu'à la multiplicité la plus absolue, jusqu'à cette poussière obscure d'existences qui nous environne et qui touche aux bords du néant, puisqu'elle est débordée par la *matière*. Toutefois, dans cette grande série descendante et absolue, il y a un point de repaire très-marqué. Les sept cieux d'Aristote d'abord, puis la nature élémentaire; les idées, puis les choses sensibles, dans le système de Platon. Ce point de repaire est nécessité par la grande doctrine des intermédiaires métaphysiques si profondément inhérente à toute la civilisation, à toute la pensée anciennes; et il s'arrange parfaitement avec la théorie que nous venons d'indiquer. Ainsi, trois mondes qui se superposent sériellement, Dieu ou l'absolu; puis une série d'êtres quasi-divins (idées, astres, démons); puis une série de composés sensibles. Dans ces trois mondes chaque degré agit exclusivement sur le degré inférieur, et celui-ci reçoit du supérieur son existence, son mouvement, sa perfection, ses qualités. D'une façon générale, rien ne peut être dans le monde sublunaire, ce semble, qui n'ait été reçu du monde sidérique, sauf pourtant les éléments éternels qui le constituent, la *matière* et les *formes*. Voilà les deux conceptions de l'ensemble des choses, l'ancienne et la moderne; elles constituent une antithèse complète. La conception thomiste peut être considérée comme un intermédiaire entre ces deux extrêmes. Le docteur du XIII° siècle garde les cadres généraux de la conception antique, mais il les modifie suivant les besoins visibles du dogme chrétien. Seulement les théologiens rivaux trouvèrent que les modifications n'étaient pas assez profondes, et que ses *anges* ressemblaient trop aux *intermédiaires* du polythéisme.

On comprend maintenant que la discussion sur les rapports de l'individu et de l'espèce angélique n'était pas une simple chicane de détail : elle se rattache à la cosmogonie générale de l'univers spirituel.

Mais entrons dans les détails. Saint Thomas commence bien entendu par poser la spiritualité des anges qui résulte pour lui (le point est à noter) et qui résulte *rigoureusement* de la nécessité d'un moyen terme entre Dieu et les substances corporelles. (Quæst. 50, art. 1.) Puis il se demande si ces êtres purement spirituels sont composés de *matière* et de *forme*. Nous n'avons pas besoin d'ajouter sans doute qu'il s'agit ici non de la matière corporelle, mais de la matière indéterminée et première. On conçoit *a priori* qu'avec son système les anges doivent être admis à titre de pures *formes;* et, en effet, outre que la gradation sérielle et exclusivement sérielle qu'il suit le plus possible l'exige ainsi, suivant lui, il y a identité entre *forme* et *intelligence*. Dieu lui paraît pensée et Verbe, de cela seul qu'il est acte pur ou forme suprême. D'où il suit que de pures intelligences ne peuvent, à ses yeux, qu'être de pures *formes*.

« Impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcunque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundum modum substantiæ ejus. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis; quod ex ejus objecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur in quantum a materia abstrahitur : quia formæ in materia sunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit secundum quod hujusmodi, unde relinquitur quod substantia intellectus est omnino immaterialis. » (*Ibid.*) En d'autres termes, penser, c'est saisir une *forme;* car l'universel c'est la forme; donc l'acte de penser est purement formel, car tout acte est déterminé dans sa nature par son objet; donc ce qui a pour nature totale de penser est une pure forme, car l'opération est la manifestation logique de la nature. Le raisonnement est d'une rigueur parfaite au point de vue péripatéticien. Cependant il ne put satisfaire les théologiens de l'école franciscaine, moins avides de complaire à Aristote. Ces êtres, qui étaient de pures formes, des actualités presque divines, et n'ayant pas pour ainsi dire de passiveté; ces êtres surtout qui semblaient n'avoir pas de limites, puisque la forme est limitée par la matière, leur semblaient durs à admettre au sein de la théologie chrétienne. La répugnance devint encore plus grande lorsque certains thomistes outrèrent la doctrine de leur maître et soutinrent par exemple que les anges ne reçoivent rien de Dieu, parce qu'ils n'ont pas de réceptivité ou qu'ils sont supérieurs à la Vierge-mère. Saint Thomas, le théologien le plus sage et le plus exact de tout le moyen âge, était fort loin de prêter la main à toutes ces exagérations compromettantes. Tout en disant que les anges sont de pures formes, il essaye de montrer comment une certaine composition et dès lors une certaine *réceptivité* entrent dans leur nature. Il y a, dit-il, acte et puissance dans les anges : *Est in eo actus et potentia.* Etant donné, dans le monde qui nous entoure, une nature composée de *matière* et de *forme*, cette nature n'est pas son être : elle n'est point par elle-même. De même, étant donné la nature angélique, elle n'est pas son être. L'ange qui est est donc composé d'une nature qui le constitue ange et qui est sa puissance, plus de l'être réel qui constitue son acte. On voit revenir ici les principes un peu incertains de la théodicée thomiste sur la participation; nous ne les examinerons pas de nouveau. Nous nous bornerons à observer que la *réceptivité* qui résulte pour un être de la simple distinction de sa *nature* et de son *être actuel* est une bien mince et bien faible réceptivité. On ne voit pas comment elle les rendrait capables de recevoir les effets internes de l'action divine : et c'est sur ce point principalement qu'insistèrent les théologiens de l'ordre de Saint-François. Quant à l'*infinité*, saint Thomas est obligé de convenir que les anges, tels qu'il les connaît, ont au moins une infinité relative.

« Substantiæ immateriales creatæ sunt finitæ secundum suum esse, sed infinitæ sunt secundum quod earum formæ non sunt receptæ in alio; sicut si diceremus albedinem separatam exsistentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum; *esse* tamen ejus esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro *De causis* quod *intelligentia est finita superius*, in quantum scilicet recipit *esse* a suo superiori, sed est infinita inferius, in quantum non recipitur in aliqua materia. » (*Ibid.*, art. 2, ad 1.)

Ces quelques lignes méritent qu'on s'y arrête et qu'on en précise le sens. Dans le système thomiste, où l'idée d'*infini* et par conséquent de limite n'est pas sortie encore scientifiquement des nuages antiques et péripatéticiens, la *matière* limite la *forme* en l'individualisant : la forme s'étend d'elle-même à une série infinie d'êtres, mais elle se resserre dans un seul en s'appliquant à telle ou telle quantité de matière, et l'individualité substantielle, la substance première est constituée.

Admettre dans la création de pures formes, c'est donc admettre des créatures infinies, du moins à un égard. Nous disons à un égard; car la *nature* des *formes pures* de la création étant distincte de leur existence actuelle ou de leur être, à ce que déclare saint Thomas, chacune d'elles est dans l'incapacité d'avoir tout l'être, elle a seulement l'être qui appartient à son espèce, mais cet être est infini. Si saint Thomas était rigoureux logicien, il serait contraint peut-être d'ajouter : et nécessaire. Mais le dogme le retient et il est admirablement soigneux de ne pas franchir la limite sacrée.

Pour bien comprendre la portée de son théorème, rappelons-nous ce que nous disions tout à l'heure sur la doctrine de la participation. Tout être a une essence ; car il appartient à une immuable espèce, et l'essence est cet *aliquid* mystérieux en vertu duquel il se développe dans les limites de cette espèce. C'est en nous considérant nous-mêmes, que nous arrivons à la notion d'essence, comme nous arrivons par la même voie logique à celle de force; toute essence extérieure échappe à notre perception : nous ne voyons ni l'*équinité*, ni la *félité*, ni l'*asinité*, quoiqu'un cheval soit certainement un cheval et *un chat un chat* (je ne parle pas de Rollet, étant aujourd'hui dans le papier timbré), par quelque chose qui les rend tels. Nous affirmons donc les essences externes comme nous affirmons les causes ou les forces externes, par une sorte d'induction rationnelle, et le type de toute essence c'est la nôtre. Or, en nous, notre essence est trouvée dans notre raison même; je prends le mot de *raison* dans le sens que lui donnent Malebranche, Fénelon et les psychologues contemporains. Elle nous est donc donnée comme la participation de la *force* qui nous constitue individus à quelque chose de supérieur, de *nécessaire*, d'infini, de divin. Voilà pourquoi nous concevons les espèces comme immuables et nécessaires. Remarquons bien que cela ne signifie pas que nous voyons au dehors de nous rien de nécessaire et d'immuable : car les essences du dehors nous échappent; mais nous sommes obligés de construire des cadres absolus où nous enserrerons tous les êtres perçus : sans cela nous ne pourrions en avoir aucune connaissance scientifique. De là les universaux qui ne peuvent en conséquence représenter aucune essence réelle, mais qui trouvent la place de ces essences dans les calculs de notre pensée. Ils ont donc par cela même une valeur logique nécessaire et immuable: toute espèce nous apparaît comme idéalement ou potentiellement éternelle, j'entends par là qu'il y a une éternelle possibilité qu'il y ait tel ou tel être qui soit placé à tel degré de la hiérarchie des existences; elle nous apparaît également comme infinie d'une manière relative, en ce sens que le nombre d'êtres auxquels cette place peut appartenir ne saurait être représenté par un chiffre, quel qu'il soit, à notre intelligence; elle nous apparaît enfin comme nécessaire, en ce sens que nous ne concevrions pas que telle ou telle place dans la hiérarchie générale ne fût pas occupable, sinon occupée par quelque substance.

Toutes ces idées, avec les difficultés nombreuses qu'elles présentent, se tiennent cependant debout et logiquement combinées dans une certaine lumière. On peut relire à cet égard le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet, le livre splendide de l *Existence de Dieu*, de Fénelon. Le bel ouvrage du P. Gratry contient aussi des éclaircissements utiles sur cette série de questions. Mais replaçons-nous pour un moment au point de vue des anciens : tout change. Ils ne procèdent pas du dedans au dehors, mais du dehors au dedans. C'est dans l'analyse de la conception qu'ils se forment des objets, qu'ils cherchent la lumière philosophique et en particulier la notion d'*essence* qui est pour eux la grande notion du bien. L'essence est un pur néant à leurs yeux, c'est-à-dire la science n'est pas ou bien elle est vue soit à travers les corps (c'est le système de Platon), soit dans les corps eux-mêmes; c'est le système d'Aristote. De là deux grandes conséquences : la première, c'est que le cadre logique et formel de nos idées générales devient la représentation de la série des essences, ou que celles-ci sont atteintes par la définition ; la seconde, c'est que les êtres, à moins de n'avoir aucune nature, aucune qualité, et de rester à l'état de simples ombres, sont, comme les universaux eux-mêmes, nécessaires, relativement infinis et éternels, sauf par leur rapport avec la matière.

Ces deux conséquences sont l'une et l'autre parfaitement rigoureuses. Dans notre manière moderne de voir, l'être est d'abord une force, ayant son action interne et ses qualités comme force, et c'est cette force qui participe d'une manière mystérieuse l'Être absolu et nécessaire, suivant la mesure qui lui est inhérente et qui fixe son espèce. Dans la conception antique, où il n'y a pas de *forces*, l'être n'est qu'une ombre fuyante, sans nature, comme le déclare Platon, ou bien il est l'essence même, la forme qui s'incarne dans la matière. La définition logique n'atteint pas seulement quelque chose de lui, elle l'atteint dans sa réalité substantielle : *ipsissimam rem*. Et comme la définition n'est pas uniquement relative aux conditions logiques de notre aperception, en d'autres termes, puisque nous voyons les essences extérieures non indirectement, inductivement à travers la nôtre, mais en elles-mêmes et à travers l'enveloppe de la donnée sensible qui la contient ou en contient l'image; la qualité même de la définition ou du défini logique devient la qualité inhérente à l'objet.

Encore une fois, nous modernes, nous avons quelque peine à concevoir tout cela. Mais plaçons-nous dans la logique des anciens, tout deviendra clair et simple. L'essence de l'objet ou sa forme brille dans la définition et cette essence est l'objet lui-même, moins ses particularités accidentelles et passagères. Donc la formule qui définit représente la nature interne de l'objet défini, elle est cet objet connu. Donc encore toute définition étant contenue dans une proposition nécessaire et immuable et indéfiniment applicable, l'*être formel* auquel on arrive dans le système péripatéticien est immuable, nécessaire et même à quelque égard infini, si toutefois l'idée d'infini est compatible avec ce système. Nous disons l'*être formel*, car dans ce système l'*être formel* ou la forme est engagé dans la matière, et



par là devient indirectement sujet à la génération et à la corruption. La matière est la racine de toute contingence et qu'on me passe l'expression, de toute *accidentalité*.

Il suit de là, 1° que là où la *matière* et la *forme* coïncident parfaitement, comme dans les astres par exemple, il n'y a pas une existence à vraiment parler nécessaire, mais demi-nécessaire : en tout cas ni génération, ni corruption ; 2° que s'il y a des substances qui soient de pures formes, elles sont nécessaires, éternelles et même relativement infinies. Relativement, car il y a des *natures* en dehors d'elles, mais elles occupent toute la dimension d'une espèce et cette espèce est infinie, suivant ce que sa nature comporte. On voit maintenant ce qui a conduit saint Thomas à accorder à ses anges l'*infinitatem secundum quid*. Cette infinité est telle qu'ils ne sont pas *tout*, mais tout ce qu'ils peuvent être : ils ne reçoivent de Dieu et du dehors que le don de l'existence, plus les dons surnaturels que saint Thomas peut leur conférer sans être trop infidèle à ses thèses métaphysiques; car la grâce étant une sorte de nature nouvelle qui s'ajoute à l'ancienne, on comprend que ses anges, pures formes, participent à la grâce, bien qu'elle leur fasse en descendant en eux une double *essence* : chose peu admissible au point de vue péripatéticien. Toutefois ce n'est là qu'une simple difficulté logique; la grande difficulté est d'admettre des êtres qui, étant tout ce qu'ils peuvent être, n'ont aucune condition extérieure de développement et vivent chacun comme un monde. L'idée de l'harmonie universelle se trouve au moins lésée par cette conception qui se ressent beaucoup, on en conviendra, de la conception antique. Admirons donc encore ici la sagesse merveilleuse avec laquelle saint Thomas porté sur un écueil l'a frisé sans s'y briser, et admirons plus encore cette vitalité interne du dogme qui se sert de ces périls eux-mêmes où la raison est sans cesse menacée d'échouer pour la porter toujours en avant, c'est-à-dire toujours davantage dans ces secrètes profondeurs de la contemplation interne de la pensée par la pensée où s'allume le flambeau de la science.

C'est immédiatement après avoir affirmé l'infinité relative de chaque ange et l'avoir ainsi constitué comme un monde que saint Thomas présente sa fameuse thèse de la constitution de chaque espèce angélique par un seul ange. Nous l'avons assez expliquée pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. Saint Thomas la prouve par ces deux simples raisons très-rigoureuses, au point de vue péripatéticien, que l'ange est une pure forme et que le principe d'individuation est dans la forme : d'où il suit que tout être immatériel est à la fois son principe spécifique et son principe individuant, ou que chaque individu angélique n'est pas seulement un monde, ou infini, mais toute une espèce. Voici en quels termes il s'exprime :

« Ea quæ conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. *Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei;* sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatæ aut plures humanitates cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. » (*Summ.*, part. I, quæst. 5, art. 4.)

Ainsi les *idées* de Platon sont retrouvées dans le thomisme, comme elles s'étaient retrouvées dans Aristote, comme elles s'étaient retrouvées ensuite chez les Alexandrins : dans Aristote, c'étaient les astres et peut être les âmes qui les meuvent; chez les Alexandrins la série des divinités populaires : dans saint Thomas les *idées* sont les *anges*. Telle est la théorie qui excita des tempêtes de discussion à la fin du XIII° siècle. Qui s'en étonnerait ?

Nous n'ajouterons ici aucun détail. Toute la théorie mystique de saint Thomas se rattache jusque dans ses particularités les plus intimes aux principes généraux que nous venons d'exposer. Les anges sont constamment à ses yeux des astres spirituels. Rien ne leur vient du dehors parce qu'ils sont une pure forme : ils connaissent tout ou par eux-mêmes, quoique leur opération intellectuelle ne soit pas leur substance (Dieu leur donne l'opération comme l'être, car celui-ci est la source de celle-là), ou par des *espèces* intelligibles qui leur sont surajoutées, sortes d'idées innées qui leur sont une éternelle vision en Dieu. (*Ibid.*) Ces *espèces* sont d'autant plus nombreuses qu'elles sont moins compréhensives, et elles sont d'autant plus compréhensives que l'ange est plus parfait. Si saint Thomas avait voulu pousser rigoureusement son péripatétisme, il aurait dit que chaque ange est un miroir qui réfléchit à son point de vue le Verbe éternel ou l'intelligence à lui supérieure, mais qui le réfléchit dans un foyer unique quoique n'embrassant que les êtres qui lui sont supérieurs et celui qui est immédiatement inférieur. Mais c'eût été briser le lien de l'ange avec Dieu ou le changer en un lien indirect, et saint Thomas a maintenu vis-à-vis de cette tentation logique la rigueur de son orthodoxie. Toutefois les anges jouissent comme les astres de toute l'actualité de leur puissance; ils se développent pour ainsi dire sans condition externe. Ce qu'ils connaissent naturellement est toujours présent à leur verbe, quoique leur attention ne s'y porte pas toujours. (*Ibid.*, art. 1.) Ils voient d'un seul coup d'œil tout ce que leur représente chacune de leurs espèces intelligibles. (*Ibid.*, art. 2.) Donc pas de discursif dans leur mode de connaître : comme les astres, dit saint Thomas, ils ont dès l'origine leur perfection dernière : *Corpora cœlestia... statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent... Sic...in angelis.* (*Ibid.*, art. 3.) Point de composition et de décomposition, d'analyse et de synthèse dans leur opération intellectuelle. (*Ibid.*, art. 4.) Ils se

voient les uns les autres non pas directement, mais par la réflexion de l'éternel miroir qui contient en lui d'une façon mystérieuse la raison des choses spirituelles comme des choses corporelles. (*Ibid.*, art. 2.) Ils n'ont pas la puissance naturelle de voir Dieu intuitivement, mais ils le contemplent dans leur propre essence qui en est une image, et *à peu près* comme les cartésiens veulent que l'homme le connaissent. (*Ibid.*, art. 3.) Quant à la connaissance des choses individuelles du monde physique, il y avait là un énorme embarras pour la doctrine thomiste, puisqu'elle veut que les anges ne reçoivent rien du dehors, sauf les *espèces intelligibles* qui leur sont innées et qui ne représentent que des types généraux. (*Ibid.*, art. 1.) Elle s'en tirait en leur accordant des irradiations de l'intelligence divine qui se représente les conditions matérielles et individuelles des choses. (*Ibid.*, art. 4.) Ces purs esprits ont été probablement créés en même temps que l'univers (quæst. 61, art. 3), dont *ils* sont la partie supérieure et la nature intellectuelle-sidérale; et Dieu n'a pu les placer que dans le ciel empyrée, parce que le ciel empyrée est le plus parfait des corps. (*Ibid.*, art. 4.) Cependant la grâce peut ajouter encore à des êtres aussi parfaits: créés dans la béatitude naturelle, mais non sans la surnaturelle, qui consiste dans la vision de la divine essence (quæst. 62, art. 1), il est probable qu'ils ont eu dès l'origine la grâce qui rend agréable aux yeux de Dieu (*gratiam gratum facientem*); un seul acte, parce qu'en eux il n'y a pas de *discursus* et de mouvement, un seul acte de charité leur a acquis la béatitude (*Ibid.*, art. 5); et telle est l'importance de leur nature que la grâce et la gloire sont toujours en eux en proportion de cette nature même: *consecuti sunt angeli gratiam et gloriam secundum naturalium virium quantitatem*. (*Ibid.*, art. 6.)

CHAPITRE VIII. — *Le monde physique et la cosmogonie.* (*Summ.*, part. I, quæst. 65-75.)

L'étude du monde physique a dans la scolastique en général et dans le thomisme en particulier une importance considérable, parce que cette doctrine, comme Aristote lui-même, emprunte ses données premières, c'est-à-dire, sa notion de l'être au spectacle des choses extérieures.

Mais nous avons consacré une longue partie de notre Préface, divers articles de ce Dictionnaire et un chapitre spécial de ce volume (361) à l'analyse de la physique, de l'astronomie, ou, d'un seul mot, de la cosmogonie admise par les anciens et par le moyen âge.

Nous ne ferons donc que résumer en quelques pages cette partie de la *Somme* en renvoyant pour les considérations plus générales, plus philosophiques, plus approfondies aux parties de ce livre que nous venons de citer.

Les premières questions que saint Thomas examine dans cette partie de la *Somme* nous montrent jusqu'à quel point le flot des idées anciennes montait encore de son temps. Nous avons dit que suivant ces idées, la création, si on peut donner ce nom à un acte purement formateur, se fait par cascades, de telle sorte que les choses sensibles soient produites par les êtres spirituels les plus infimes et même par des êtres mauvais. Saint Thomas se croit obligé de réfuter en détail toutes ces erreurs. Il essaye de faire voir par les principes que nous avons déjà analysés que les êtres corporels, en tant qu'êtres, dépendent dans leur existence de l'Être nécessaire (quæst. 65, art. 1); que celui-ci les a créés directement et sans la médiation des anges (*Ibid.*, art. 3); qu'il ne les a pas créés comme un châtiment, mais comme une harmonie de plus dans les splendeurs de l'univers et dans les effusions de sa bonté :

« Visibilia animalia et corporalia sunt effective a Deo producta, non in pœnam spiritualium substantiarum, sed ex ipsa Dei intentione propter divinam bonitatem repræsentandam. » (*Ibid*, art. 2.)

Saint Thomas déclare également que les formes sensibles ne sont pas produites par les anges ou d'autres substances purement spirituelles, car la création ayant pour objet le composé total, les formes existent par la création même des composés; cependant par une sorte de concession, assez fréquente chez lui, il admet que les formes corporelles dérivent des substances spirituelles, en tant que celles-ci les meuvent vers leur matière :

« Quod proprie fit est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint absque hoc quod ipsæ generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis : quia etiam formæ non habent esse, sed composita habent esse per eas; sic enim alicui competit fieri sicut et esse. Et ideo cum simile fiat a suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut dicit Augustinus, lib. III *De Trinitate*, cap. 4 et 5, sequitur ulterius quod etiam formæ corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas.... (*Ibid.*, art. 4 in corpore.) Formæ participatæ in materia reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis ejusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles, vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semi-

(361) Préface, 1re partie, chap. 1er et 2. — Cf. Mémoire du docteur Louis Cruveilhier qui l'accompagne. — Articles AIR, EAU, FEU, ÉLÉMENT, TERRE, PHYSIQUE, etc.

na sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint. »(*Ibid.*)

Ainsi les anges qui étaient *formateurs* dans les systèmes d'origine alexandrine deviennent les intermédiaires de la *matière* et des *formes* ou les moteurs de celles-ci, dans le système de saint Thomas. Mais poursuivons, car nous n'en sommes encore qu'aux préliminaires.

C'était une grande question au moyen âge, et c'est par là que débute saint Thomas, que de savoir si tous les corps ont une même *matière*. Les Pères de l'Eglise, en face de cette singulière entité de la métaphysique ancienne, l'avaient interprétée en général par la notion biblique du chaos primitif ; et c'est ce qui avait conduit saint Basile (*Hom. in Gen.*), saint Ambroise (*Hexaemeron*, lib. I), saint Chrysostome (*Hom. in Gen.*), à déclarer que la matière première précède dans la durée la matière formée et organisée. Saint Augustin avait déjà battu un peu en retraite et n'admettait qu'une simple précession de nature. (Lib. I *in Gen.*) On conçoit que les scolastiques, et les thomistes surtout, qui regardaient la matière première comme n'ayant pas même l'*acte existentiel*, se rangeaient à l'avis de saint Augustin plutôt qu'à celui des autres Pères et l'exagéraient singulièrement. Ce fut un point admis jusqu'au moment où se leva l'aurore de la Renaissance. Mais la question se présenta dès le moyen âge sous une forme spéciale, sous la forme que nous indiquions tout à l'heure : *Utrum una sit materia informis omnium corporalium*. (*Summ.* part. I, quæst. 66, art. 2.)

La solution que présente ici le saint docteur nous introduit dans le sanctuaire même de la cosmogonie antique, et vérifie une proposition que nous avons souvent mise en avant : à savoir que chez les anciens, et au moyen âge, le mouvement est considéré comme l'expression adéquate de la nature spécifique ou essentielle des choses. Telle était leur maxime, et cette maxime domine leur astronomie, leur physique, leur physiologie, leur psychologie. C'est elle qui nous donne, comme nous l'avons établi dans notre Préface, le secret de cette logique scientifique des anciens qui a été si peu comprise jusqu'ici, et qu'il faut pourtant bien comprendre pour se faire une idée nette du moyen âge.

La diversité des mouvements curviligne et rectiligne était le signe logique, à leurs yeux, de la diversité des natures célestes et élémentaires, c'est-à-dire, prouvait que la terre et les astres ne se rattachent pas au même système ; elle servait donc de préface à leur astronomie. La diversité des mouvements rectilignes parmi les objets sublunaires était une des bases de la théorie des quatre éléments, et par conséquent de leur physique et de leur chimie. Leur mécanique était tout entière dominée par une classification de mouvements qui se rattache aux mêmes principes : la classification des mouvements violents et des mouvements naturels. L'opération, qui est le mouvement spirituel, était aussi la suite logique de l'essence. De là la formule des anciens et du moyen âge : tel acte, telle essence ; telle essence, tel acte. Toute leur psychologie, et surtout toute leur idéologie repose sur cette formule.

Dans le théorème du Docteur angélique que nous avons sous les yeux, nous trouvons la fameuse proposition exprimée d'une façon très-explicite dans les termes suivants :

« Hanc autem positionem (Platonis) Aristoteles (lib. I *De cœlo*) reprobat per motus naturales corporum. Cum enim corpus cœleste habeat naturalem motum diversum a naturali motu elementorum, sequitur quod ejus natura sit alia a natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis cœlestis, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ita corpus cœleste est absque contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus cœleste sit incorruptibile, elementa vero sint corruptibilia. » (*Ibid.*)

Remarquons bien ce qu'implique cette argumentation : 1° que là où le mouvement naturel n'a pas la même direction, les natures ou les espèces des choses mues sont diverses ; 2° que là où il y a des mouvements sans directions opposées, les natures que ces mouvements expriment ne sont pas contraires, et, par conséquent, ne se corrompent pas ; des mouvements qui s'opposent sont à leur tour le signe d'une nature corruptible.

Et ces deux propositions elles-mêmes peuvent se ramener à cet adage : tel mouvement, telle essence, ou telle espèce d'êtres. Remarquons bien que cet adage est l'antithèse absolue de notre mécanique abstraite et de notre mécanique céleste, qui regarde le mouvement comme s'appliquant d'une manière universelle et indifférente à toutes les parties de la matière brute, quelle que puisse être d'ailleurs leur espèce. Avons-nous besoin de conclure de là que la lutte engagée sur la question de l'identité spécifique de la matière première dans toutes les parties de l'univers, corruptibles ou incorruptibles, devait être féconde ? Les platoniciens avaient déjà eu, à cet égard, une vue de génie. Toutes les choses sensibles leur paraissant étrangères à la haute sphère des idées, ils tendaient à les regarder toutes comme corruptibles, ou du moins comme ayant une nature imparfaite en soi. Dans le *Timée*, c'est Dieu qui *veut* que les astres soient incorruptibles. Admirable pressentiment, mais qui n'aboutit pas et ne pouvait aboutir ! Les platoniciens regardaient en effet le monde sensible comme celui de l'incertitude absolue, et ils en déclaraient toute étude fatalement vicieuse. Ce n'est pas avec de pareilles prémisses qu'ils pouvaient ou la constituer ou la réformer. Du reste, une multitude d'autres causes intellectuelles, que nous avons déjà analysées, le leur interdisaient complétement. Les Pères rentrèrent dans cette voie, et ils y allèrent assez

loin : il n'était pas étranger à leur plan admirable de campagne contre le polythéisme, c'est-à-dire, contre la religion des intermédiaires métaphysiques, de déposséder les astres de leur divinité matérielle, ou de leur quasi-divinité. D'ailleurs ils retrouvaient là une des pistes de Platon ; mais quand le polythéisme eut été vaincu matériellement (et il le fut peut-être trop tôt, eu égard à la tâche bien autrement importante de sa destruction spirituelle) ; quand d'ailleurs les dangers que le platonisme recélait dans son sein eurent été mis à nu par certaines hérésies; quand Aristote reparut la main dans la main d'un Père saintement platonicien, du grand évêque d'Hippone, tout cela fut laissé dans l'ombre. On recula par delà saint Basile et saint Ambroise, du moins sur cette question spéciale. La lutte pour l'avenir contre le passé reprit avec l'école franciscaine. Celle-ci prit une position qui n'était ni platonicienne ni péripatéticienne ; elle était frappée de l'attitude des Pères, y compris saint Augustin, qui varient sur la question du chaos primitif, mais accordent tous l'identité de la matière première dans les choses corruptibles et incorruptibles ; elle était frappée aussi de cette merveilleuse *unité* qui éclate dans les choses, et dont la *grâce* semble encore éclairer les splendeurs; enfin elle n'avait pas besoin de trouver dans la matière le principe de l'individuation, parce que la théorie *formaliste*, puisée aux dogmes de la *Trinité* et de l'*Incarnation*, lui avait donné un principe individuant, *sui generis*, l'hæccéité. Ajoutez à cela que la matière lui semblait avoir en elle-même son *acte entitatif*, et que dès lors elle avait à ses yeux une existence distincte de l'espèce ; voilà comment n'étant ni la dépendance absolue de la *forme*, ni le principe individuant, elle devint le principe de l'universel ou de l'harmonie générale des choses. Dès lors le *mouvement*, c'est-à-dire le rapport de la puissance à l'acte, fut en relation avec un principe universel, ou put n'être plus considéré comme la simple expression de la forme ou de la nature des choses. On fut ainsi autorisé à ne plus conclure de l'éternité possible du mouvement curviligne à l'incorruptibilité essentielle des corps célestes qui le possèdent, ni de la distinction du mouvement curviligne et du mouvement rectiligne à l'existence antithétique d'un monde céleste et d'un monde terrestre. Les scotistes virent très-bien la première de ces conséquences, et ils déclarèrent que les astres sont *inengendrés* et *incorrompus* en fait, mais que cette incorruptibilité ne tient nullement à leur nature. C'était une grande brèche ouverte à l'astronomie d'Aristote et de Ptolémée ; Ockam l'agrandit encore; et un de ses disciples, enhardi et élargi par le mysticisme, y fit passer la grande hypothèse à laquelle Copernic donna son nom. Quant à la seconde conséquence, elle fut affirmée avec beaucoup moins de précision. Cependant les scotistes soutinrent que les corps célestes et les corps terrestres, quoique très-différents, avaient des principes, des points de vue, des caractères semblables, et une même matière.

Remarquons, pour le dire en passant, que la théorie des astres traverse au moyen âge les mêmes destinées que celle des anges. Ce phénomène intellectuel n'étonnera pas, espérons-le, après les explications qui précèdent. La théorie des intermédiaires baissait ou reprenait vigueur sur tous les points à la fois, car partout elle était identique à elle-même par ses relations intimes avec les mêmes nécessités métaphysiques.

Après ces préambules, saint Thomas construit sa théorie du monde en suivant l'ordre des six jours génésiaques et des œuvres successives qui y ont été manifestées.

Et d'abord la lumière! La lumière, suivant saint Thomas, n'est pas un corps, et la raison qu'il en donne est qu'elle est instantanée : *Cum lumen fiat in instanti et in omnem partem, lumen ipsum non est corpus.* (Quæst. 67, art. 2.) Saint Augustin (*De libero arbitrio*) semble avoir eu un avis différent. Mais le *lieu* étant quelque chose d'absolu dans le système de saint Thomas, et ce docteur étant convaincu de plus que la lumière est instantanée, force était bien de la rayer du nombre des corps. D'ailleurs elle peut s'éclipser; cette éclipse serait donc une corruption ; une pareille corruption et la génération qui lui correspondrait sont choses ridicules. Enfin la lumière se répand partout, elle n'aurait donc pas de mouvement naturel unique, ce qui est l'abomination des abominations au point de vue péripatéticien. (Quæst. 67, art. 2.) Cependant cette étrange réalité n'est pas un pur rien ; ce n'est pas même une simple abstraction, ou une *intention* de l'esprit, comme la couleur par exemple, car elle a une certaine vertu et elle *dénomme* l'air où elle est : l'air peut être brillant de lumière. (*Ibid.*, art. 3.) Qu'est-elle donc? une qualité active, suite du corps qui brille par lui-même : *Necesse est esse quamdam activam qualitatem consequentem per se corpus lucens.* (*Ibid.*) Elle n'est pas précisément la forme substantielle du soleil, car le soleil se corromprait par son absence, mais elle est la *vertu* qui émane de cette forme substantielle, comme la *chaleur* est la vertu qui émane de la forme substantielle du feu. (*Ibid.*) — Telle est la première thèse de physique proprement dite que nous trouvons dans la *Somme*. Nous remarquerons qu'elle n'est nullement dans l'esprit de saint Thomas une hypothèse, mais l'analyse d'un fait sensible, à savoir la sensation de lumière, au point de vue de la logique générale ou de la logique de son ontologie. Un moderne, un cartésien, commenceraient par distinguer la sensation lumineuse dont chacun a conscience de la cause inconnue et extérieure de cette sensation, c'est-à-dire, de l'objet substantiel ou phénoménal qui la produit. Saint Thomas, comme l'antiquité, comme le moyen âge, prend la

sensation pour la réalité même ; et il se demande si elle rentre dans le genre *substance*, dans le genre *intention intellectuelle* ou dans le genre *qualité active*. Sa réponse ne pouvait être douteuse, et elle est parfaitement logique. Encore une fois tout cela est de la mauvaise analyse, mais je défie d'y trouver une hypothèse; j'en trouve bien plus, au contraire, soit dans la doctrine cartésienne, soit dans la doctrine newtonienne de la lumière. Le moyen âge n'a donc pas, ici du moins, péché par trop d'*a priori*, mais par trop de confiance à la *donnée sensible*.

Mais continuons, nous verrons ailleurs encore se reproduire ce genre particulier d'argumentation que nous avons annoncé dans notre Préface et dont nous venons de voir un échantillon si curieux.

Au second jour, le firmament ! Il n'y a guère de questions où les interprètes sacrés de l'Ecriture aient été plus fertiles en exégèses différentes. Et du reste qu'on nous permette ici une observation générale. On s'imagine souvent que même sur les questions de physique et d'astronomie générales, l'Ecriture sainte a porté un grand obstacle aux transformations de la science humaine, parce qu'elle leur présentait un texte et même un texte précisé par une longue tradition. On a une petite histoire sur ce sujet, et on la généralise à perte de vue. Je suis convaincu, pour ma part, après une très-longue étude comparée de l'histoire des sciences et de l'histoire des discussions religieuses et philosophiques, que l'Ecriture a exercé une certaine action sur plusieurs parties des sciences physiques, mais une action diamétralement opposée à celle qu'on lui attribue : elle n'a pas fixé la science à un système donné une fois pour toutes, elle lui a donné les moyens de révoquer en doute le système accepté et d'arriver ainsi à de nouveaux systèmes toujours transformés. Je ne dis pas qu'elle ait été le seul, ni même le grand agent de cette transformation, mais elle y a concouru et l'on s'en apercevra sans peine, si l'on se donne la peine d'analyser les faits.

D'abord, tout lecteur de la Bible sait que les premiers chapitres de la *Genèse* renferment des mystères d'interprétations. Et il ne faut pas croire que pour ce qui regarde la physique générale ou particulière l'exégèse la plus orthodoxe n'ait qu'un système. Les systèmes abondent, et à cet égard, saint Thomas donne lui-même cette belle règle :

« Cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat ; ne Scriptura ex hoc verbo ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur. » (Quæst. 68, art. 1.)

Il suffit de parcourir les Pères pour se convaincre de la largeur avec laquelle leur exégèse était conçue. Par exemple, saint Augustin (*De civit. Dei*, lib. II, c. 9 et 33) éprouve-t-il quelque peine, au point de vue de ses idées physiques, à comprendre que la lumière ait été créée avant le firmament; le premier jour, il suppose, sans se croire compromis dans son respect pour le Livre saint, que la création de la *lumière* signifie la création ou plutôt la *formation* de la nature angélique. Saint Basile (*Hexaemeron*, hom. 1) et saint Chrysostome (hom. 2 *in Gen.*) sont d'un autre avis; et tous sont parfaitement orthodoxes.

Sur la question du firmament, même diversité. Les uns disent : le firmament c'est la région des astres. Les autres veulent que ce soit cette partie de l'air où se condensent les nuages; et saint Augustin (*In Gen.*) incline à cette dernière opinion. Partout, les hypothèses les plus dissemblables.

C'est précisément les dissemblances de ces hypothèses, et je ne sais quelle opposition entre le fond général du récit génésiaque, et les théories reçues des Aristote, des Ptolémée, des Galien, qui furent un merveilleux stimulant pour l'esprit humain. La parole génésiaque lui montrait en dehors du cercle étroit de la physique et de l'astronomie classiques de vagues et lointains horizons tout peuplés d'hypothèses nombreuses et indécises. Elle lui fournissait un moyen de se rébeller contre le joug classique. Ici, comme toujours, *veritas liberabit vos*. (*Joan.* VIII, 32.)

Exemple : Les péripatéticiens regardent la lumière comme une vertu active, conséquence logique de la forme substantielle d'un corps lumineux par soi. La Genèse vient et semble placer la lumière avant le corps lumineux par soi. Elle ne donne point par là, sans doute, une révélation sur la nature de la lumière ; elle ne constitue pas une science; elle nous dit au contraire de la créer à nos risques et périls; elle nous permet même de concilier le texte sacré et la définition péripatéticienne par l'exégèse que nous avons déjà citée de saint Augustin; mais enfin elle laisse entrevoir une difficulté dans une théorie reçue, elle *ébranle* l'esprit dans les étroitesses de son dogmatisme rationnel, elle lui donne une raison nouvelle de chercher. Aussi quand le jour des innovations scientifiques sera venu, nous verrons l'exégèse biblique appliquée aux sciences agrandir sa place et son importance; des systèmes exagérés voudront même lire la science exclusivement et presque théologiquement dans la sainte Ecriture. Ces exagérations elles-mêmes, si blâmables qu'elles soient, prouvent notre thèse.

Revenons à saint Thomas. Entre les deux interprétations sur la nature du *firmament*, il semble rester indécis (quæst. 68, art. 1); il remarque seulement que l'existence des *eaux* que la Bible place au-dessus du firmament est assez difficile à expliquer dans les deux sens, car (*Ibid.*, art. 2) le firmament, c'est le ciel; mêlerons-nous donc, au mépris de tout Aristote, la nature élémentaire et la nature céleste? à moins que l'on ne dise avec quelques interprètes que les eaux supra-célestes signifient dans le texte en ques-

tion soit les anges,—opinion d'Origène (hom. *in Gen.*) difficile à soutenir et combattue par saint Basile (*Hexaemeron*, hom. 3),—soit le ciel aqueux, *cœlum aqueum*, —soit enfin, comme semble le supposer saint Augustin (*in Gen.*), la matière informe des corps. Si le firmament. c'est la partie dense de l'air où se rassemblent les nuages; autres difficultés alors : comment le corps le plus lourd peut-il tenir sur le plus léger? « Aqua est gravis. Locus autem proprius gravis non est sursum, sed solum deorsum. » (Quæst. 68, art. 2.) On voit que le texte de la Bible semblait ouvrir ici une porte par où chasser la théorie fameuse des deux éléments lourds et des deux éléments légers. Quelques auteurs, au témoignage de saint Thomas, avaient déjà songé avant lui à modifier la théorie péripatéticienne des éléments, seulement ils s'arrêtaient en route, ou plutôt ils se bornaient à lui faire une petite addition, conservant les quatre éléments du philosophe, et leur ajoutant des eaux plus légères que l'air pour se mettre d'accord avec le texte biblique.

Le phénomène curieux que nous venons de citer est lui-même un indice du rôle de l'Ecriture dans la science. Elle la stimule, elle ne la crée pas. Même lorsqu'elle semble mettre le plus directement sur la voie, elle ne suffit point. Les méditations purement rationnelles sont absolument nécessaires. Encore une fois, ce splendide récit secoua l'imagination rétrécie du genre humain, et lui ouvrit la région des grandes idées, mais sans lui en donner directement.

L'étude du troisième jour embrasse celle du rassemblement des eaux et de la production des plantes. Nous n'aurions guère ici qu'à présenter des observations analogues à celles qui précèdent, si la Bible ne contenait dans son texte splendide l'indication d'une idée fort étrangère à la science antique, l'idée de germe : *Germinet terra herbam virentem et facientem semen!* (*Gen.* I, 11.) Dans les idées des anciens et du moyen âge, la génération est le rapprochement de la matière et de la forme; ce n'est donc pas une sorte de puissance accordée à l'être lui-même, et en vertu de laquelle il y a en lui des foyers de vie qui ne demandent qu'une occasion ou des conditions extérieures pour se développer. Le texte biblique semble reconnaître cette puissance; et c'est même, suivant saint Augustin (*in Gen.*), elle principalement qu'il avait en vue; car ce Père estime que les plantes n'ont pas été produites en acte dans leurs espèces, mais que la puissance de la produire a été donnée à la terre. Mais saint Thomas ne s'aperçoit point des difficultés que toutes ces opinions peuvent soulever contre la thèse antique de la génération et de la corruption. (Quæst. 69. art. 2.)

Le quatrième jour donne lieu de la part de notre Docteur à une dissertation moitié théologique, moitié astronomique.

Expliquer la formation des astres seulement au quatrième jour, était fort embarrassant au point de vue de la science antique. Et l'on en comprendra sans peine la raison. La science antique est en rapport intime avec l'antique religion, avec la religion des intermédiaires, et les astres jouaient tout à la fois dans l'antiquité religieuse et dans l'antiquité scientifique le rôle premier. La *Genèse*, destinée à garantir le peuple israélite contre les séductions de l'idolâtrie, n'avait donc placé la formation des astres qu'au quatrième rang; au lieu de les regarder comme des êtres supérieurs d'où découlent tout mouvement, toute vertu, toute vie, elle les appelle de simples *luminaires;* elle en fait les satellites de l'homme et de la création morale, par réaction nécessaire contre les religions des gentils qui en faisaient ses souverains et ses dieux. Comment la *Genèse* n'aurait-elle pas prêté à des objections nombreuses contre l'astronomie péripatéticienne? D'abord, les astres sont incorruptibles par nature; donc ils n'ont pas été engendrés; donc jamais leur matière n'a pu être sans leur forme; donc on ne conçoit pas (péripatétiquement) que les astres n'aient été créés que le quatrième jour. En second lieu, les astres sont la cause de la génération des plantes : car c'est le mouvement du ciel qui est le grand et universel générateur; comment donc les astres ont-ils pu être postérieurs aux plantes? Enfin la lumière est le résultat de la forme substantielle du soleil. Nouvelle objection.

Saint Augustin (*loc. cit.*) se sauve de ces difficultés par un argument très-simple. Suivant lui les jours génésiaques n'indiquent qu'une succession logique et nullement une succession temporaire. De là toutes les explications qu'il donne avec une grande netteté, et dont on voit d'ici les plus importantes généralités. Saint Thomas se trouve beaucoup plus embarrassé. Il dit, pour tout arranger, que Dieu a créé les astres le premier jour, mais qu'au quatrième il les *informe* et les organise dans leur état normal. Cette explication trahit un singulier oubli de l'astronomie péripatéticienne. Car outre que dans cette astronomie la matière et la forme des corps célestes sont inséparables, c'est la forme même de ces corps qui exerce l'action génératrice sur les plantes et en général sur toutes les choses sublunaires. (Quæst. 7, art. 1.)

Mais si incomplète que soit la théorie de saint Thomas, il s'en contente. On croirait parfois qu'il n'a qu'à tendre la main pour toucher la vérité à l'arbre biblique. Il remarque parfaitement (et tous les Pères lui criaient de faire cette remarque) que l'Ecriture présente les astres comme n'ayant aucune primauté et aucune efficace particulière dans le monde matériel. Il comprend que le récit de la *Genèse* est le commentaire par l'histoire de cette parole du *Deutéronome* (IV, 19) : *Ne forte elevatis oculis ad cœlum, videas solem et lunam et omnia astra cœli, et errore deceptus adores et colas quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus.* Il rappelle ce texte de *Jérémie* (X, 2) : *A signis cœli nolite metuere quæ gentes timent.* Il se pose dans les termes suivants l'antithèse de la parole ins-

pirée et du dogme péripatéticien : *Signum contra causam dividitur, sed luminaria sunt causa eorum quæ hic aguntur. Ergo non sunt signa.* (Quæst. 69, art. 2.) Allons donc, saint docteur, vous y êtes; un pas encore, et vous allez ravir à Cusa et à Copernic l'honneur de leur immortelle découverte. Mais non, ce pas, le saint docteur ne comprend point la nécessité de le faire. Il passe outre, après tous ces textes accumulés, avec la tranquillité la plus complète, absolument comme une multitude de savants du moyen âge passaient à côté des phénomènes qui nous semblent le plus péremptoires contre leurs théories sans se douter de cette opposition. C'est qu'il faut que le fond même de la pensée humaine soit renouvelé pour que la découverte jaillisse, et il se renouvelle surtout, grâce à l'éminente action du dogme. L'Ecriture, avec son élasticité merveilleuse qui résulte non-seulement de sa forme orientale, mais de la multiplicité de ses sens divers et aussi d'une permission de Dieu qui voulait à l'homme nouveau la liberté de ses enfants, un *joug léger* et une obéissance raisonnable, l'Ecriture ne pourrait suffire à cette œuvre. Cependant elle éveille les esprits, elle est la trompette sonore qui précède la voix de résurrection. Il est hors de doute que l'exégèse des premiers chapitres de la Bible n'ait été utile d'une certaine façon à la rénovation des sciences; elle se mêle, quoique viciée par les chimères les plus étonnantes, aux travaux de la cabale, et ceux-ci reparaissent purgés et en quelque sorte évangélisés dans les premiers novateurs des XVe et XVIe siècles. Ce fait déjà soupçonné est établi avec la dernière rigueur dans le beau travail de M. le docteur Louis Cruveilhier sur Paracelse. (*Revue de Paris.*) Les nouveaux astronomes n'étaient donc pas en dehors de toute tradition lorsqu'ils essayèrent de s'appuyer sur l'Ecriture : ils avaient tort sans doute, s'ils cherchaient la preuve démonstrative d'une théorie scientifique dans un livre qui abandonne toute théorie scientifique au génie de l'homme; mais ils avaient raison de croire que l'Ecriture contient divers textes qui cadrent parfaitement avec leur opinion. Notons seulement qu'ils cadrent avec elle surtout en ce qu'ils s'arrangent fort mal de la doctrine d'Aristote et de Ptolémée : ils donnaient moins des raisons d'affirmer que de douter; ils n'arrêtaient pas l'intelligence humaine à une doctrine précise, ils la poussaient en dehors de celle qui l'arrêtait. Aristote répétait souvent : ἀνάγκη στῆναι; on pourrait mettre au-dessus de tous les passages bibliques auxquels nous avons fait allusion ou que nous avons cités : ἀνάγκη ἔρχεσθαι.

Une dernière question pour en finir avec l'astronomie de saint Thomas. Malgré l'opinion de saint Chrysostome (hom. 4 *in Gen.*), mais conformément à celle de saint Basile (*Hexaemeron*, hom. 3) et de Damascène (lib. II *De orth. fide*, c. 7), saint Thomas admet qu'il y a plusieurs cieux (quæst. 68, art. 4) : le ciel étant défini : *Corpus aliquod sublime et luminosum actu vel potentia et incorruptibile per naturam.* (*Ibid.*) De cette définition saint Thomas conclut à l'existence de trois cieux : le premier complétement lumineux ou l'empyrée; le second complétement diaphane, ou le ciel aqueux et cristallin; le troisième en partie diaphane et en partie lumineux, le ciel sidérique. Celui-ci est divisé lui-même en huit sphères, la sphère des étoiles fixes et les sphères des sept planètes qui sont parfois appelées des *cieux*. (*Ibid.*)

Mais tout cela est-il animé? La réponse des anciens était à peu près unanimement affirmative; et il ne pouvait en être autrement. Car, d'une part, les astres étant considérés comme les universels générateurs ou la source de la vie universelle, il semblait étrange d'en faire purement et simplement de la matière brute, ou même (car l'idée de la matière brute est étrangère aux anciens) de la matière sans âme. De plus, l'ordre des formes ou des âmes et celui des matières proprement dites sont, chez eux, en harmonie parfaite, et c'est une suite rigoureuse de leur conception générale; donc la seule grandeur et la primauté même des astres est un signe de l'âme supérieure qui les dirige (362). A ces raisons Aristote en ajoute deux autres : les astres ayant un mouvement naturel ont un principe moteur interne; or le moteur des astres est intelligent, car il n'est pas mû par une force supérieure. Donc les astres sont animés (363). D'ailleurs les astres se meuvent eux-mêmes, or se mouvoir soi-même est le propre de l'âme : donc encore nécessité logique de placer une âme en leur sein. (ARISTOTEL., *Physic.*, lib. VIII.)

Nous avons assez expliqué la nature intime du polythéisme pour que l'on suppose *a priori* que l'animation des astres parut suspecte aux Pères de l'Eglise. Cependant elle était tellement dans le génie intime de l'antiquité, que plusieurs hésitèrent et cherchèrent des conciliations plus ou moins satisfaisantes. Origène admet sans broncher la thèse d'Aristote et de Platon. Saint Jérôme ne paraît guère éloigné du même sentiment. Mais saint Basile (*ubi supra*) et Damascène (*De orthod. fide*, lib. II, c. 6) le combattent. On comprendra facilement cette division si l'on réfléchit que, bien que tous les philosophes de l'antiquité admettent le système de l'animation des astres, ce système doit être plus cher encore aux platoniciens qu'aux péripatéticiens. Les Pères *platonisants* l'acceptent donc plus volontiers que les autres. Saint Augustin, qui clôt la période des *Pères* par une sorte de grand essai d'éclectisme chrétien, et qui ouvre ainsi la période des *docteurs*, saint Augustin reste indécis (*in Gen.*, lib. II, c. 15) et déclare qu'en tout cas, si les astres sont animés, leur

(362) Saint Thomas expose lui-même ces raisons, quæst. 70, art. 3.

(363) ARIST. *De cœlo*, lib. I. — Cf. *Metaph.*, lib. II.

âme est de nature angélique. (*Enchirid.*, c. 5.) Comme les anges ne peuvent chrétiennement être unis à des corps, qu'en ce sens qu'ils les meuvent, l'éclectisme augustinien ouvrait une sorte de voie intermédiaire entre le système antique et celui de saint Basile, qui est beaucoup plus radical et par conséquent plus moderne. C'est dans cette voie, bien entendu, que saint Thomas va chercher sa solution.

Suivant lui, les astres ne sont pas, à rigoureusement parler, doués d'une âme. En effet, puisqu'ils ne se nourrissent pas et qu'ils ne sentent pas, ils ne peuvent avoir ni l'âme *sensitive* ni l'âme végétative. (Quæst. 70, art. 3.) L'âme raisonnable? mais l'âme raisonnable n'a besoin de l'union avec un corps qu'autant que ce corps donne occasion de s'exercer à l'âme sensible. Donc aucune opération intellectuelle n'exige que le corps céleste s'unisse à une âme. (*Ibid.*) Celle ci ne leur est nécessaire qu'à titre de moteur : les astres sont donc unis d'une certaine façon à des intelligences, mais à des intelligences qui ne s'incarnent ni ne se matérialisent point en eux; ils ressemblent sous ce rapport aux corps des animaux et des hommes tels que Platon les conçoit, unis à des âmes, comme le char est uni au cocher qui le guide :

« Sic igitur propter operationem intellectualem anima cœlesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles (lib. VIII *Physic.*) postquam ostendit quod primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens, et alia mota, assignans quomodo hæ duæ partes uniantur, dicit quod per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum, et non e converso, si unum sit corpus et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant, nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili.... Quod autem corpora cœlestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente (364), et non solum a natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit; quod in motu corporum cœlestium non apparet. Unde relinquitur quod moveantur ab aliqua substantia apprehendente. Augustinus etiam dicit (lib. III *De Trinitate*, c. 4), corpora omnia administrari a Deo per Spiritum vitæ (365). *Sic igitur patet quod corpora cœlestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivoce.* » (Quæst. 70, art. 3.)

On voit que saint Thomas finit encore par arranger la donnée antique avec le récit génésiaque, mais les théologiens franciscains furent plus difficiles, et le mouvement d'idées qui se trouve si marqué dans les Pères fut repris dans la série de leurs travaux.

Arrivons aux cinquième et sixième jours, c'est-à-dire à la création des animaux et de l'homme. — Il y avait dans la succession créatrice décrite par la Bible quelque chose qui devait tout d'abord choquer les idées péripatéticiennes. Sans doute, Aristote admet que le moins parfait est nécessaire au plus parfait, mais il admet aussi que dans l'ordre de la génération éternelle le plus parfait précède naturellement le moins parfait ou du moins le provoque; car tout se fait par le mouvement, et le mouvement qui n'a pas son foyer au sein de chaque être lui arrive du principe supérieur qui est l'origine de sa génération. Saint Thomas a compris lui-même la possibilité de cette objection, et il la pose ainsi :

« Animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus..., generant enim animalia; sed pisces et aves generant ova. Perfectiora autem præcedunt ordine naturæ. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces et aves ante animalia terrestria. » (Quæst. 71, art. unic. n. 5.)

Cette observation pouvait même le mettre sur une voie très-heureuse et lui faire retrouver dans la science cette grande et féconde notion du *progrès* qui y joue aujourd'hui un si large rôle. Mais ici encore il passe à côté de la vérité, guidé par l'opposition de la *Genèse* et d'Aristote. Mais sa métaphysique ne l'avertit pas de regarder, et il ne regarde pas. (*Loc. cit.*)

D'autres considérations frappaient encore le disciple d'Aristote à la lecture de la *Genèse :* Pourquoi, lorsqu'il est question des plantes, Dieu ne semble-t-il s'occuper que de leur génération, de leurs semences, et les bénit-il dans leur multiplication sans le faire à l'égard des autres êtres? La génération péripatéticienne est absolument identique à elle-même, non-seulement dans tous les êtres qui vivent, végétaux ou animaux, mais même, comme nous l'avons remarqué déjà, dans l'ordre de la matière brute et dans l'ordre de la matière vivante, lesquels flottent incertains aux yeux du Stagirite, à cause du principe de la génération spontanée et de l'influence génératrice des astres même dans les cas les plus réguliers. (Quæst. 72, art. 1, ad 2 et ad 3.)

De plus, pourquoi le texte biblique semble-t-il traiter tout autrement les animaux qui vivent dans l'air ou dans les eaux que ceux qui vivent sur la terre, appelant ceux-ci : *Anima vivens* (*Ibid.*), et tenant ainsi plus de compte du milieu occupé par les êtres que de leur nature spécifique?

Pourquoi enfin l'Ecriture, après avoir parlé des genres et des espèces pour tous les êtres jusqu'à l'homme, n'en parle-t-elle plus lorsqu'il s'agit de cet animal raisonnable qui a son genre dans l'animalité et sa différence spécifique dans la raison?

« Sicut alia animalia sunt indeterminato genere et specie, sic et homo. Sed in factio-

(364) *Apprehendens* est ici synonyme d'*intelligens*.

(365) Passage de saint Augustin qui ne saurait être trop remarqué : Il y a dans ce Père un admirable filon qui ne fut retrouvé qu'au XVe siècle.

ne hominis non fit mentio de suo genere vel specie. » (*Ibid.*, n. 3.)

Nous ne citons parmi les étonnements divers qu'un disciple de la philosophie antique devait éprouver devant les récits génésiaques que les principaux et ceux dont nous trouvons la mention explicite dans saint Thomas lui-même. (Quæst. 71 et 72.) Les réponses qu'il se donne sur toutes ces difficultés nous paraîtront bien peu satisfaisantes, à nous qui avons par devers nous les lumières naissantes de la science moderne. Cependant elles lui donnaient le repos de l'esprit et elles lui permettaient de ne faire violence que sur un petit nombre de points à son cher Aristote. La flexibilité du texte biblique se prêtait, nous l'avons déjà dit, à tous ces accommodements. Eût-il mieux valu qu'il fût plus précis, plus catégorique, ou que les Pères, par une assistance spéciale, l'eussent éclairé dès l'origine d'une lumière complète? Outre que le fait divin répond suffisamment, on peut présenter ici deux observations : la première, c'est que toute l'économie de l'action qu'exerce le christianisme eût été changée par ces textes précis et rigoureux. Ils ne pouvaient l'être qu'avec l'interprétation de l'Eglise, et l'Eglise en les interprétant devenait maîtresse absolue de la science humaine ; elle construisait de ses mains inspirées, concile par concile, une astronomie, une physique, une mécanique, une chimie, une psychologie, une économie politique ; la foi, au lieu de *délivrer* et de nous faire les enfants de la promesse, nous assujettissait à un joug de vérité, mais à un joug inflexible, strict, pharisaïque, pesant sur tous les détails de la vie intellectuelle. Les hommes étaient placés dans cette alternative, ou d'abandonner les versets sacrés, devenus autant de *dogmes scientifiques* et *précis*, à toutes les folies de l'interprétation individuelle, ou de ne laisser à leur raison aucun usage, même dans son domaine le plus légitime.

Ajoutez à cela que la science se construit par des procédés à elle propres. Quand elle n'est pas ou démontrée, ou en rapport avec l'état intime de la raison, elle n'existe réellement pas. Quelques philosophes grecs avaient soupçonné un peu de la vérité astronomique ; ce soupçon fut un rapide éclair, et la science n'en fut pas même illuminée un jour. De même, nous venons de voir qu'à chaque verset la Bible semble contredire Aristote et la philosophie des gentils ; mais les docteurs les plus profonds s'en aperçoivent à peine ; et le mot technique leur eût été dit, qu'ils auraient encore trouvé quelque moyen indirect de garder la science péripatéticienne : elle correspondait à une loi, à une phase de leur être intellectuel. Enfin, de cela seul que la *Genèse* vient d'une bouche inspirée, elle ne contient pas de point de vue *exclusif ;* à côté d'un mot en rapport avec la synthèse d'une époque de rénovation déjà accomplie et que nous comprenons, il y a un autre mot probablement en rapport avec une autre synthèse dont l'heure n'est pas venue et qui semble presque en opposition avec le premier. C'est ainsi que certains passages de la Bible semblent condamner la théorie de la génération sidérique et spontanée; d'autres au contraire semblent faire une certaine part, non à l'influence astrale que l'Ecriture éloigne avec un soin vigilant, mais à celle des milieux considérés comme causes de la naissance et de la vie, au moins pour les êtres inférieurs. Peut-être un jour entendrons-nous parfaitement les versets auxquels nous faisons allusion et qu'Avicenne a fort remarqués ; nous verrons aussi leurs rapports avec ceux que nous avons déjà signalés comme en harmonie entière avec la formule moderne : *Omne vivum ex ovo;* alors nous admirerons cette brièveté obscure, mais féconde, du merveilleux récit qui a été inspiré contre le polythéisme, et qui nous enseigne encore tant de choses quatorze cents ans après la chute du polythéisme. Mais tout cela ne s'accomplira que lorsque notre raison, grâce à certaines influences dogmatiques, sociales et morales, sera parvenue à un certain état. La *Genèse*, comme *Genèse* (nous ne parlons pas des décisions que l'Eglise peut y chercher), est un mouvement vague imprimé à notre intelligence, avant que la métaphysique n'ait précisé celui de la science; après, c'est une lumière devant laquelle nous nous étonnons de ne l'avoir pas reconnue et adorée avant que la science nous l'eût montrée du doigt.

Admirable économie des moyens divins et humains de connaître qui nous ont été départis par la Providence : tous s'aident, se pénètrent, se succèdent avec une harmonie merveilleuse, de telle sorte que l'âme n'est jamais plus éclairée que lorsqu'elle fait entrer dans ses calculs, avec la prudence nécessaire, les saintes ténèbres de la foi; et qu'elle ne marche jamais d'un pas plus rapide à la conquête de tous les moyens d'agir sur elle-même et sur le monde que lorsqu'elle se soumet avec reconnaissance à *ce joug léger* (*Matth.* XI, 30) que le Rédempteur est venu substituer à la lourde chaîne théocratique de l'ancienne loi! Répétons-le encore, répétons-le toujours, répétons-le surtout dans cette cellule de captivité : *Veritas liberabit vos.* (*Joan.* VIII, 32.)

CHAPITRE IX. — *L'homme.* — *Des rapports de l'âme et du corps* (366). — (*Summ.*, part. I, quæst. 75-119.)

Dans la science moderne l'ordre corporel et l'ordre psychologique sont parfaitement

(366) Voici en quels termes saint Thomas s'exprime dans la *Somme contre les gentils*, au sujet des rapports de l'âme et du corps.

« QUALITER SUBSTANTIA INTELLECTUALIS POSSIT ESSE CORPORIS FORMA. (Cap. 68.)

« Ex præmissis igitur rationibus concludere possumus quod intellectualis substantia potest corpori uniri ut forma.

« Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit : neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma : neque tamen intellectus

distincts. Ceux mêmes qui croient devoir les rapporter à un principe substantiellement unique les étudient à part. Il y a un certain spiritualisme de méthode qui n'est peut-être

quo homo intelligit, est præparatio in humana natura, ut dixit Alexander : neque complexio, ut Galenus : neque harmonia, ut Empedocles : neque corpus vel sensus vel imaginatio, ut antiqui dixerunt : relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma : quod quidem sic potest fieri manifestum. Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur : quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma; principium autem dico non effectivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse, quod non contingit de principio effectivo eum eo cui dat esse : et hoc esse est in quo subsistit substantia composita quæ est una secundum esse ex materia et forma constans; non autem impeditur substantia intellectualis per hoc quod est subsistens, ut probatum est (cap. 56), esse formale principium essendi materiæ quasi esse suum communicans materiæ. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa, cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat. Potest autem objici quod substantia intellectualis esse suum materiæ corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiæ intellectualis, et materiæ corporalis; diversorum enim generum est diversus modus essendi, et nobilioris substantiæ nobilius esse. Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiæ esset, sicut esse substantiæ intellectualis; non est autem ita. Est enim materiæ corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati, substantiæ autem intellectualis ut principii, et secundum propriæ naturæ congruentiam : nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani quæ est anima humana. Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest; semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis : sicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum; sicut ostrea quæ sunt immobilia, et solum tactum habent, et terræ in modum plantarum affiguntur. Unde et beatus Dionysius dicit, in septimo capite *De divin. nominib.*, quod divina sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum æqualiter complexionatum quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quæ tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum, et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali, quam ex forma ignis et ejus materia; sed forte magis, quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.

« Quamvis autem sit unum esse formæ et materiæ, non tamen oportet quod materia semper adæquet esse formæ; imo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam : quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus; unumquodque enim operatur secundum quod est. Unde forma cujus operatio excedit conditionem materiæ, et ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam. Invenimus enim aliquas infimas formas quæ in nullam operationem possunt, nisi ad quam se extendunt qualitates, quæ sunt dispositiones materiæ, ut calidum, frigidum, humidum, et siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia, sicut formæ elementorum : unde istæ sunt formæ omnino materiales, et totaliter immersæ materiæ. Super has inveniuntur formæ mistorum corporum, quæ, licet non se extendant ad aliqua operata quæ non possunt compleri per qualitates prædictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen sortiuntur ex corporibus cœlestibus : quæ consequitur eorum speciem, sicut adamas trahit ferrum. Super has iterum inveniuntur aliquæ formæ quarum operationes extenduntur ad aliqua operata, quæ excedunt virtutem qualitatum prædictarum, quamvis qualitates prædictæ organicæ ad harum operationes deserviunt : sicut sunt animæ plantarum, quæ etiam assimilantur non solum virtutibus corporum cœlestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed etiam ipsis motoribus corporum cœlestium, in quantum sunt principia motus rebus viventibus quæ movent seipsas. Super has formas inveniuntur aliæ formæ similes superioribus substantiis non solum in movendo, sed etiam æqualiter in cognoscendo, et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organicæ qualitates prædictæ deserviunt : cum operationes hujusmodi non compleantur nisi mediante organo corporali, sicut sunt animæ brutorum animalium. Sentire enim et imaginari non complentur calefaciendo et infrigidando, licet hæc sint necessaria ad debitam organi dispositionem. Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis, etiam quantum ad genus cognitionis quod est intelligere; et sic est potens in operationem quæ completur absque organo corporali omnino, et hæc est anima intellectiva : nam intelligere non fit per organum corporale. Unde oportet quod id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit materiæ conditionem corporalis, non sit totaliter comprehensum a materia, aut ei immersum, sicut aliæ formæ materiales : quod ejus operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animæ humanæ indiget potentiis quæ per quædam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam. »

Commentaire.

« Exclusis et eliminatis erroribus circa intellectum atque animam intellectivam, quibus volebant nonnulli effugere substantiam spiritualem esse corporis formam, accedit tertio loco sanctus Thomas ad veritatis determinationem, vultque ostendere substantiam spiritualem corporalis formam esse posse. Circa hoc autem duo facit. Primo enim ostendit talem substantiam posse corpori ut formam uniri. Secundo ostendit ipsam, licet uniatur corpori, non tamen a materia totaliter comprehensam esse, aut ei, sicut aliæ formæ materiales, immersam, circa medium hujus capitis. Primum probat tribus rationibus.

« Sed antequam probetur conclusio, advertendum, quod ita intelligendum est substantiam spiritualem posse uniri corpori ut formam, quo modo superius est ostensum, cap. 65, viventia componi ex anima et corpore secundum rem : non enim sic accipitur quasi dicta substantia informare possit compositum ex materia et forma corporea distincta a substantia spirituali, et eum ipsa in eodem composito simul manente : hoc enim est impossibile, secundum doctrinam sancti Thomæ tenentis in uno composito substantiali unam duntaxat formam substantialem esse posse; sed nomine cor-

que poussé trop loin, parce qu'il favorise, au grand détriment de la pensée humaine, une spécialisation qui tend à la réduire à un pur et simple mécanisme, c'est-à-dire, à l'absolue inertie.

Il n'en était pas de même au moyen âge.

poris intelligitur aut materia sub quantitate quæ intelligitur præcedere formam in materia secundum ordinem causæ materialis, licet secundum ordinem causæ formalis sit econtrario, aut corpus præexsistens animæ, quod tamen in adventu animæ corrumpitur secundum substantiam, sed virtute remanet in composito ex materia et anima intellectiva. Hoc declarato, arguitur primo ad conclusionem, a sufficienti divisione, sic, substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut Averroes dixit, sed ut forma; neque tamen intellectus quo anima humana intelligit, est præparatio in natura humana, ut dixit Alexander neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, aut corpus, aut sensus, aut imaginatio, ut antiqui dixerunt; ergo anima humana est substantia spiritualis corpori unita ut forma, ergo, etc.

« Secundo : Substantia spiritualis potest esse principium formale essendi substantialiter materiæ, et potest in uno esse cum materia convenire, ergo non potest esse forma corporis : patet consequentia, quia illa duo requiruntur, tanquam sufficientia ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alicujus, scilicet ut sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma, principium videlicet non effectivum, sed formale quo aliquid est et denominatur ens, et ut forma et materia conveniant in uno esse in quo subsistit substantia composita ex materia et forma, quæ est una secundum esse, quod non convenit principio effectivo cum eo cui dat esse.

« Antecedens vero probatur quoad utramque partem : quoad primam quidem, quia si illud non posset substantiæ spirituali convenire, hoc pro tanto esset quia est subsistens, ut superius est probatum : rei enim subsistenti videtur repugnare ut sit principium formale essendi materiæ, quasi esse suum communicans materiæ; sed hoc non obstat, quia non inconvenit quod idem sit esse in quo subsistit compositum et ipsa forma, cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat, et per consequens esse formam alterius non tollit ab ipsa subsistentiam.

« Quoad secundam vero partem probatur, quia si aliquid probiberet substantiæ spiritualis et materiæ esse unum esse, hoc pro tanto esset quia sunt diversorum generum, et illa est nobilior substantia quam materia; diversorum autem generum diversus est modus essendi, et nobilioris substantiæ nobilius est esse, sed hoc non obstat, quia illud esse non est eodem modo substantiæ spiritualis et materiæ : est enim materiæ ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati, substantiæ autem spiritualis ut principii, et secundum propriæ naturæ congruentiam.

« Ad evidentiam probationis primæ partis antecedentis considerandum, quod si esse per se subsistens acciperemus prout idem est quod hoc aliquid proprie sumptum, quod est subsistens completum in natura alicujus speciei, repugnaret utique subsistenti esse formam alicujus materiæ; quod enim est in se completum in specie, non potest esse pars alterius speciei, ut dicitur lib. VII *Metaph.*, sed sic non accipit hoc loco sanctus Thomas esse per se subsistens, sed prout excludit inhærentiam accidentis et formæ materialis : sic enim subsistere est habere esse independens a subjecto et materia, unde anima intellectiva dicitur subsistens, quia habet esse a materia non dependens, eo quod non sit immersa materiæ, nec de potentia materiæ sit educta; sic autem subsistenti non repugnat esse principium formale essendi materiæ : potest enim aliquid suum esse formaliter communicare materiæ, et tamen a materia non dependere secundum esse.

« Circa secundam partem antecedentis et ejus probationem attendendum, quod anima intellectiva cum sit substantia a materia non dependens secundum esse, pertinet aliquo modo ad ordinem substantiarum immaterialium et intellectualium; omnes autem aliæ formæ substantiales cum secundum esse a materia dependeant, educanturque de potentia materiæ, ad ordinem rerum sensibilium et materialium omnino pertinent : inde provenit quod cum materia aliqua forma materiali informatur, non dicitur trahi ad aliquid superioris ordinis et elevari, cum tam materia quam forma materialis ad eumdem rerum ordinem pertineant, cum autem per animam intellectivam informatur, trahitur ad esse superioris ordinis, quia anima intellectiva cui suum esse secundum propriæ naturæ congruentiam convenit, pertinet ad genus immaterialium, quod genus est superius et dignius genere sensibilium. Non est autem inconveniens, id quod est inferioris ordinis, trahi aliquo modo et elevari ad quamdam participationem superioris ordinis. Videmus enim in nobis cogitativam virtutem quæ ad naturam sensitivam pertinet, propter hoc quod in eadem essentia animæ cum intellectu radicatur, ad aliquam rationis intellectusque participationem elevari, dum particulares propositiones format, ratiocinaturque circa singularia. Propter hæc ergo bene, inquit sanctus Thomas, quod esse substantiæ spiritualis informantis materiam, est materiæ tanquam subjecti ad aliquid altius elevati.

« Circa autem totum antecedens et ejus probationes simul dubitatur. Videtur enim ex dictis sequi, quod idem sit esse in quo subsistit anima intellectiva, et compositum ex ipsa et materia, qui est homo : hoc autem non placet Scoto in quarto *Sentent.*, dist. 43, quæst. 1; et in *Quodlib.*, quæst. 9, imo contra hoc multipliciter arguit, et primo sic : Omne ens habet aliquod esse proprium : homo ut homo, est aliquod ens, non tantum anima; ergo habet aliquod esse proprium, et non tantum esse animæ.

« Secundo in hoc videtur sanctus Thomas contradicere sibiipsi, quia ipse tenet alibi, scilicet IV *Sentent.*, dist. 43, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, ad quartum, quod status animæ in corpore est perfectior quam status ejus extra corpus, quia est pars compositi, et omnis pars est materialis respectu totius. Tunc arguitur sic : Quod habet totaliter idem esse proprium, non est imperfectius ex hoc solo quod non communicat alii illud esse, cum perfectio naturaliter præsupponatur ei quod est communicare perfectionem, sed per te anima totaliter habet idem esse separata et conjuncta, imo esse quod est totale esse hominis quando communicatur corpori : ergo ipsa in nullo est imperfectior pro eo quod non communicat idem esse corpori, cujus oppositum dixisti.

« Tertio : Sequeretur quod anima non esset imperfectior in essendo quam homo, hoc est falsum, ergo, etc. Probatur consequentia, quia habentia idem esse sunt æque perfecta in essendo.

« Quarto : Esse compositi corrumpitur, quia non manet esse totius nisi maneat totum habens illud esse : et universaliter nullius esse actuale videtur manere idem nisi manente illo quod actualiter habet illud esse : esse autem animæ est incorruptibile, ergo non est idem esse animæ et esse hominis.

« Propter hæc distinguit ipse ubi supra, in quod-



La science alors avait toutes les habitudes de l'antiquité; et l'antiquité qui s'est beaucoup préoccupée d'aller au delà du sensible, ne s'est jamais beaucoup souciée de le séparer, du

libet de duplici esse, inquiens quod dupliciter accipi potest : uno modo, pro eo quo primo formaliter aliquid recedit a non esse, et hoc est illud per quod aliquid est extra intellectum et potentiam suæ causæ; alio modo, pro ultimo actu, cui scilicet non advenit aliquis alius actus dans esse simpliciter, et ipsum dicitur simpliciter habere esse cui primo convenit esse sic dictum. Primo in quantum sic, quod non sit alicui alteri ratio essendi illo esse. Secundum primum modum, cujuslibet entis extra intellectum et causam est proprium esse : quantum vero ad secundum modum, solum compositum perfectum in specie habet esse simpliciter, pars autem ejus dicitur esse per accidens tantummodo, vel magis proprie participative per istud esse totius. Ex his elicit duo.

« Primum est, quod anima intellectiva est per se ens, primo modo accipiendo esse, non autem secundo modo, nisi improprie et secundum quid.

« Secundum est, quod formæ et totius non est idem esse primo modo, sed bene secundo modo, licet non eodem modo sit utriusque, sed totius primo, partis autem participative.

« Ad hujus difficultatis evidentiam tria sunt facienda, primo impugnabitur brevibus hæc Scoti positio, secundo declarabitur positio sancti Thomæ, tertio respondebitur ad argumenta.

« Quantum ad primum arguitur contra hanc positionem dupliciter, primo sic. Supponitur primo, quod forma antequam materiæ adveniat, nullum esse habeat actu in natura, quia non est extra potentiam suæ causæ, nisi cum in materia producitur : nisi velimus ponere formas esse ante materias, quod reprobatur a Philosopho lib. XII *Metaphysicæ*. Supponitur secundo, quod in eodem instanti reali quo forma advenit materiæ, constituitur et resultat compositum ex materia et forma, et illud accipit esse.

« Tunc arguitur sic : In eodem instanti forma accipit esse actuale et compositum, sed parte ista esse actualis exsistentiæ sunt distincta; ergo in eodem instanti ab una forma sunt duo esse, hoc est falsum; ergo aliquod præmissorum, non primum antecedens ex secundo supposito, nec prima consequentia ex primo et secundo supposito; ergo minor subsumpta quæ erat tua positio, probatur falsitas consequentis.

« Ab una forma est tantum unus effectus formalis : una enim albedo facit unum esse album, sed esse actualis exsistentiæ est effectus formalis formæ; ergo ab una forma erit tantum unum esse actuale, non erit ergo aliud esse : actuale formæ, et aliud esse actuale compositi.

« Secundo : Anima intellectiva habet aliud esse actuale ab esse compositi, ergo tam ipsa quam compositum erit per se ens, accipiendo esse secundo modo : sed hoc est contra positionem tuam, ergo antecedens non est verum. Probatur consequentia : Esse quo anima intellectiva exsistit, est ultimus actus cui non advenit aliquis alius dans esse simpliciter, et ipsa anima cui primo convenit illud esse ita, quod non est alicui alteri ratio essendi illo esse, dicitur simpliciter habere esse : ergo anima est per se ens illo modo, et similiter per se compositum est per se ens : ergo, etc. Patet consequentia ex tua positione. Probatur antecedens, quoad primam partem quidem, quia in homine non est aliqua alia forma, adveniens animæ intellectivæ dans illi esse substantiale et esse simpliciter : constat enim quod nulla forma partis advenit in homine post ipsam, cum per eam homo sit homo; non etiam advenit forma totius quæ est essentia tanquam dans esse simpliciter : non enim essentia compositi est principium formale essendi simpliciter, et maxime parti, sed est proprium susceptivum esse; non etiam advenit aliud esse, tum quia una actualis exsistentia non informatur per aliam, ita quod sit in actu per aliam actualem exsistentiam, sicut nec una albedo est alba per aliam albedinem, tum quia illud aliud esse non posset esse aliud quam esse compositi : hoc autem non facit animam intellectivam esse simpliciter, sed compositum, animam autem per accidens sive participative, ut dicis; ergo esse quo anima intellectiva exsistit, est ultimus actus cui non advenit aliquis alius actus dans esse simpliciter.

« Quoad secundam etiam partem probatur, quia de anima cui primo convenit suum esse proprium, ita quod per illud nihil aliud est, potest vere dici absolute quod est, et quod illud esse secundum quod dicitur esse, habet integre et perfecte, non autem tantummodo participative : ergo potest illam dici habere esse simpliciter per illud esse. Patet consequentia, quia de aliquo verum est dicere quod simpliciter habet esse etiam secundum rem, quando absque aliqua additione de ipso verum est dicere quod est, et non tantum participative habet esse illud quo esse et exsistere dicitur.

« Antecedens vero probatur quoad primam partem ex differentia esse substantialis et accidentalis : per esse enim substantiale res absolute et absque alia additione dicitur esse, per accidentale autem dicitur esse cum aliqua additione, non absolute : per esse enim albedinis non dicitur absolute paries esse, sed esse albus, et sic de aliis esse accidentalibus; per esse autem animæ dicimus absolute hominem esse, et sic de aliis; unde apud omnes philosophos differt forma substantialis ab accidentali, quia substantialis dat esse simpliciter, accidentalis autem esse secundum quid.

« Quoad secundam vero partem probatur, quia esse quod convenit animæ distinctum ab esse compositi, parte est illi proprium; ergo convenit sibi non participative ab alio cui prius conveniat.

« Quantum ad secundum pro declaratione opinionis sancti Thomæ considerandum, quod cum anima intellectiva omnino ab extrinseco producatur, aliæ autem formæ per agens naturale educantur de potentia materiæ, sic tamen forma materiæ, sicut et aliæ formæ materiales, in aliquibus convenit cum aliis formis specificis et in aliquibus differt.

« Convenit enim cum illis in tribus, in tribus vero differt. Primo enim convenit, quia per unionem utriusque formæ cum materia constituitur compositum quod est susceptivum esse actuali exsistentiæ, et habet essentiam completam in specie; secundo, quia utraque dat esse et materiæ et composito; tertio, quia per unum et idem esse exsistit materia, forma et compositum : cum enim unius rei sit tantum una forma substantialis, oportet ut ipsius sit etiam tantum unum esse actuale, ab una enim forma (ut jam probavimus) est tantum unum esse. Differunt vero primo, quia illæ non subsistunt in suo esse, sed habent esse a materia dependens, eo quod de potentia materiæ educantur, utpote a materia comprehensæ, et ordinem rerum materialium non excedentes, intellectiva autem est per se in suo esse subsistens : non enim educitur de potentia materiæ, et habet esse a materia non dependens, licet in fieri, et a principio in ipsa accipiat esse : unde non fit quidem nisi in materia, sed tamen absque materia, cum ab ipsa separatur, retinet esse. Secundo, quia esse quod dat forma materialis, cum sit formale, sicut et forma materialis est, primo et per se convenit composito ex materia et forma, tanquam ei quod perfectiorem gradum in

moins ici bas, de ce qui n'est pas lui. Les platoniciens eux-mêmes n'admettaient des principes idéaux que dans la region intermédiaire, entre notre pauvre monde et Dieu. En tout

natura materiali tenet : secundario autem convenit formæ in quantum videlicet est pars compositi; esse autem quod dat anima intellectiva, secundum se est immateriale, sicut et ipsa forma est immaterialis : ideo primo et per se convenit animæ quæ immaterialis est : secundario autem convenit composito, tanquam videlicet ei quod aliqualiter ad ordinem immaterialium per animam intellectivam elevatur. Tertio, quia esse quod dat forma materialis, cum sit primo et per se compositi, corrupto composito non remanet : esse autem animæ intellectivæ, quia non est primo et per se compositi, sed ipsius animæ, non desinit corrupto composito, sed remanet in ipsa anima retrahente ad se esse quod materiæ communicabat. Ex his patet, quod non oportet ut aliud sit esse animæ intellectivæ, et aliud esse hominis, loquendo de esse actualis exsistentiæ, sicut nec in rebus materialibus aliud esse formæ, et aliud esse compositi, sed per idem esse exsistit anima intellectiva et homo, ipsa quidem primo, homo autem secundario.

« Sed circa dicta occurrunt duo dubia. Primum circa id quod dictum est animam intellectivam non educi de potentia materiæ, atque idcirco habere esse subsistens; si enim hoc est, sequitur quod anima intellectiva non sit in potentia materiæ : repugnant enim ipsam esse in potentia materiæ, et quod cum in materia actu introducitur, de potentia materiæ non educatur. Hoc autem est falsum quia tunc generatio hominis non esset naturalis : per ipsam enim non introduceretur forma naturalis in materia, sed forma supernaturalis.

« Secundum est, quia dictum est esse hominis primo et per se convenire animæ, secundario vero homini : hoc enim non videtur verum. Nam unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad operari, et econverso, ut habetur prima quæstione 75, articulo secundo, sed homini convenit primo et per se operari, non autem animæ saltem quantum ad operationes sensitivæ et vegetativæ partis, cum illæ sint operationes conjuncti, ergo homini convenit primo et per se esse, non autem animæ.

« Ad primum horum dicitur ex doctrina sancti Thomæ prima quæstione 90, articulo tertio, ad secundum, et de spiritualibus creaturis articulo secundo, ad octavum : item inferius in hoc secundo cap. 86, quod formam educi de potentia materiæ, nihil aliud est quam materiam educi de potentia in actum illius formæ, quia videlicet forma prius erat in materia potentialiter et indistincte; postmodum vero per transmutationem materiæ fit actu in ipsa materia : unde ad hoc ut forma educatur de potentia materiæ, oportet ut prius contineatur in ea ut in causa materiali, et per consequens ut dependeat ab ipsa secundum genus causæ materialis, quod est dictum, ut secundum esse suum a materia sustentetur sic, ut sine materia esse non possit. Cum ergo anima intellectiva a materia secundum esse suum non dependeat, constat quod de potentia materiæ non educatur, et per consequens quod non contineatur in potentia materiæ, potentia dico naturali, non autem obedientiali : unde negatur falsitas consequentis.

« Et cum probatur, quia generatio hominis non esset naturalis, negatur consequentia; non solum enim dicitur generatio naturalis per quam materia educitur de potentia in actum formæ præexsistentis in ipsa potentia naturali, sed etiam quia per ipsam ab agente naturali, unitur materiæ forma quæ non erat in materia in potentia naturali, sed tantum ab extrinseco producitur : nam dispositiones materiales facientes ad unionem animæ cum materia quæ sunt ultima necessitas ad formam, naturales sunt, et ab homine producuntur virtute suæ naturæ; ideo generatio per quam introducuntur tales dispositiones in materia, quibus mediantibus fit unio animæ cum materia, est naturalis, et non supernaturalis, cum autem probatur consequentia, quia non introduceretur forma naturalis, negatur consequentia. Licet enim anima non sit naturalis, ex eo quod sit in potentia naturali materiæ, est tamen naturalis, quia ad unionem cum materia naturaliter inclinatur.

« Ad secundum dicitur, primo quod utique oportet ut homo per se subsistat, sicut et anima, cum primo et per se quasdam operationes operationes operetur, sicut et anima per se intelligit et vult, non tamen oportet ut esse illo primo modo et per se conveniat homini, quomodo convenit animæ. Propter quod dicitur secundo, quod esse dupliciter potest intelligi primo et per se alicui convenire. Uno modo secundum quod si primo excludit absolute susceptivum esse, cui per prius esse formaliter conveniat : et sic primo et per se convenire alicui est illud habere esse, et non per aliquid cui per prius illud esse conveniat. Alio modo ut excludat non quodcunque exsistens per prius illo esse, sed tantum exsistens tanquam hoc aliquid et suppositum : et sic convenire esse alicui primo et per se, est habere esse, et non per aliud cui per prius conveniat tanquam supposito per se exsistenti. Primo modo esse animæ intellectivæ convenit primo et per se, quia nulli exsistenti absolute per prius convenit : prius enim intelligimus ipsam animam per creationem fieri, ut habere esse, deinde illud esse communicari materiæ et composito per ipsam animam : unde, inquit sanctus Thomas, lib. I *Sentent.*, dist. 8, quæst. 5, art. 2, ad secundum, quod habet in se esse perfectum, et quod hoc ipsum esse quod est animæ per se, fit esse conjuncti : et ad octavum inquit, quod animæ intellectivæ proprie debetur fieri, et corpus trahitur ad esse ejus. Item de spiritualibus creaturis art. 2, ad tertium, ait, quod anima habet esse subsistens supra materiam elevatum, et quod ad hujus esse communionem recipit corpus ut sit unum esse animæ et corporis quod est esse hominis, in hoc autem (ut dictum est superius) differt a materiali forma, quia esse non prius convenit formæ materiali quam composito, sed compositum sicut est illud quod proprie fit, forma autem non fit proprie, sed est id quo aliquid fit : ita compositum est id quod primo et proprie est; forma vero est id quo est, non autem id quod est, nisi improprie. Secundo vero modo esse primo et per se convenit composito, scilicet homini, quia licet per prius conveniat animæ, non tamen convenit illi tanquam supposito, sed tanquam formæ quæ est pars hominis, licet non habeat esse dependens a materia.

« Ad dubium ergo dicitur, quod argumentum verum concludit accipiendo primo, et per se secundo modo, sicut enim operationes vegetativæ et sensitivæ partis sunt primo et per se compositi tanquam suppositi agentis, ita esse convenit illi primo et per se tanquam supposito; hoc autem non repugnat ei quod superius diximus, esse, inquam, primo et per se convenire animæ, quia illud intelligebamus de primo et per se primo modo : sic enim esse primo et per se convenire potest formæ non immersæ materiæ, cujusmodi est anima intellectiva.

« Quantum ad tertium respondendum est objectionibus Scoti. Ad primam enim negatur antecedens. Jam enim diximus de mente sancti Thomæ, et expresse hoc loco habetur, quod idem est esse actualis exsistentiæ formæ, materiæ, et compositi.

« Pro solutione vero secundi notandæ sunt duæ distinctiones. Prima est, quod dupliciter possumus

ens, le point de départ de toute étude étant l'être qui se perçoit, l'être extérieur, la

loqui de esse, scilicet secundum quod nominat essentiam rei, quomodo dicitur definitionem significare quod quid est esse rei : et secundum quod nominat actualem exsistentiam. Secunda est, quod anima intellectiva cum sit forma corporis, et virtutem habeat intelligendi, dupliciter potest considerari, scilicet in quantum forma corporis, et in quantum est intellectus, sive intellectiva. In quantum forma corporis concurrit cum corpore tanquam pars ad constitutionem naturæ specificæ; in quantum intellectiva supergreditur capacitatem materiæ : unde perfectio ipsius simpliciter est secundum quod ad naturam specificam pertinet cum essentialiter sit pars speciei : perfectio autem secundum quid est secundum virtutem intelligendi, quia perfectio essentialis absolute est prior secundum naturam perfectione accidentali.

« Ad argumentum ergo dicitur primo, quod determinatio hæc non contradicit doctrinæ sancti Thomæ, imo est illi maxime conformis. Non enim contradicunt statum animæ esse perfectiorem in corpore quam extra corpus, et esse unum et idem esse animæ et hominis.

« Dicitur secundo, loquendo de esse actualis exsistentiæ, quod major est falsa : multas enim imperfectiones potest aliquid habere ex hoc quod non communicat esse suum alteri.

« Prima est imperfectio secundum naturam speciei : si enim istud secundum naturam suam sit pars speciei, si separetur a toto, caret integritate suæ naturæ specificæ; nulla enim pars separata a toto habet perfectionem naturæ : nam cum totum comparetur ad omnes suas partes ut forma ad materiam, si pars a toto separetur, non erit sub sua naturali et specifica forma, et per consequens non erit secundum perfectionem specificam perfecta, et sic intelligit sanctus Thomas animam esse imperfectiorem separatam a corpore quam in corpore, ut patet lib. IV *Sentent.* ubi supra, et dist 49, quæst. art. 4, et prima parte, quæst. 80, art. 2, ad primum, et spiritualibus creaturis art. 2, ad quintum, *De anima*, art. 17, ad primum.

« Secunda imperfectio est secundum similitudinem ad Deum : ut enim habetur *De potentia*, quæst. 5, art. 10, ad quintum; et lib. IV *Sentent.*, dist. 43, quæst. 1, art. 1, ad quartum; unumquodque tanto est Deo similius simpliciter, quanto habet magis quod suæ naturæ conditio exigit : sicut per motum similius est Deo immobili quam quiescens. Unde quod secundum suam naturam est pars speciei, et est ordinatum ad formalem communicationem sui esse, cujusmodi est anima intellectiva si non communicet suum esse, et non sit actu pars, non perfecte Deo assimilatur.

« Tertia imperfectio est secundum causalitatem, ut enim dicitur de spiritualibus creaturis, ubi supra, non est aliquid perfectum in sua natura, nisi illu explicari possit quod in eo virtute continetur: unde anima separata est imperfecta secundum naturam, quia non possunt ab ea effluere potentiæ organicæ quæ natæ sunt ab ipsa effluere, in quantum potest materiam informare, patet ergo quod ultis ex causis illa major est falsa. Ad probationem dicitur quod utique perfectio præsupponitur ei quod est communicare : non tamen omnis perfectio, neque omnis modus perfectionis præsupponitur communicationi, et sic præsupponitur illi communicationi perfectio animæ quæ est secundum propriam qualitatem, non autem aliæ perfectiones natæ illi convenire.

« Dicitur tertio, ad minorem, quod illam intelligit sanctus Thomas de esse actualis exsistentiæ, non autem de esse essentiali, quod est esse specificum : non enim eamdem essentiam specificam completam habet anima separata et conjuncta, cum separata

théorie de la spiritualité était celle d'une distinction plus ou moins légitime entre

anima a corpore, non maneat essentia totius, quæ animam conjunctam quodammodo informabat.

« Dicitur quarto ad majorem declarationem ex doctrina sancti Thomæ in locis prædictis, quod licet anima conjuncta corpori sit perfectior in quantum forma, et quantum ad naturam specificam, in quantum tamen intellectus, et quantum ad actum intelligendi, est perfectior separata, quia intelligere convenit ipsi ut est supra materiam elevata : unde et non fit mediante aliquo organo corporeo. Hoc autem intelligendum est de separatione a corpore corruptibili, ut dicitur lib. IV *Sentent.*, dist. 49, ubi supra : tale enim quia non perfecte perficitur per animam habet aliquid actioni animæ resistens, et illam impediens, sed si a corpore removeatur id per quod actioni animæ resistit, ut evenit in corpore glorioso, tunc anima quantum ad virtutem intelligendi est perfectior in corpore quam separata, quia tunc etiam est in sua natura perfectior; quanto autem aliquid est perfectius in sua natura, tanto potest perfectius operari, si videlicet omnia deducantur impedimenta : quod dico, quia stat quod aliquid sit perfectius absolute secundum naturam, et tamen non possit perfectius operari propter impedimenta illi esse perfectio conjuncta : unde anima in corpore corruptibili licet secundum naturam sit perfectior, tamen non perfectius operatur opera intellectus, quia corpus corruptibile habet aliquid actionem animæ impediens.

« Ad tertium dicitur, quod anima est imperfectior quam homo in essendo, quantum ad esse quidditativum et essentiale, ut dictum est, non autem quantum ad esse exsistentiæ, quod diximus esse unum animæ et hominis, nisi forte quantum ad modum habendi, in quantum scilicet homo habet illud per modum suppositi, anima autem per modum formæ non dependentis a materia : unde loquendo de esse exsistentiæ, negatur falsitas consequentis. Si autem consequens intelligatur de esse quidditativo, negatur consequentia ; et ad probationem negatur assumptum : non enim habentia idem esse exsistentiæ sunt æqualia in essendo quidditative.

« Ad quartam dicitur, quod esse exsistentiæ compositi dupliciter potest considerari, scilicet absolute, et ut est compositi : si primo modo accipiatur, negatur antecedens pro prima parte : esse enim compositi non corrumpitur, licet essentia ejus corrumpatur, sed manet in anima separata. Si secundo modo accipiatur, negatur consequentia : potest enim esse animæ, quod etiam erat esse conjuncti, desinere actuare conjunctum, et tamen manere in anima separata unum et idem.

« Secunda ratio sancti Thomæ est ista : Semper invenitur infimum supremi ordinis contingere supremum inferioris generis, ut est de mente Dionysii *De divinis nominibus*, cap. 7, et patet etiam exempliariter in ostreis, quæ cum sint infima in genere animalium, parum excedunt vitam plantarum : sed anima est infima in genere substantiarum intellectualium, ut ex modo intelligendi percipi potest : ergo est accipere aliquid in genere corporum, corpus scilicet humanum æqualiter complexionatum simile cœlo, in quantum a contrariis elongatur, quod attingit ad animam intellectivam. Confirmatur ex eo quod dicitur in libro *De causis*, anima est quidam horizon, et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum scilicet est forma incorporea, sed tamen est corporis forma.

« Attendendum, quod ista ratio non de necessitate convincit, quia posset aliquis dicere, quia licet infimum superioris contingat supremum inferioris, non tamen oportet ut sit ejus forma, sed est quædam persuasio. Unde ad hoc insinuandum propo-suit, quod in hoc mirabilis rerum connexio consi-

deux éléments qui étaient d'abord donnés comme unis et même comme unis dans une sorte de substance unique. Voilà pourquoi le domaine de la psychologie et celui de la

derari potest : hic enim modus loquendi dat intelligere, quod supposito animam intellectivam esse formam corporis, potest illius quædam congruitas et convenientia assignari.

« Ostenditur autem hoc clarissime ex quæstionibus de spiritualibus creaturis, ubi respondens sanctus Thomas ad primum argumentum quo arguebatur per propositionem Dionysii, oportere corpus cœleste esse animatum, quia est supremum corpus, anima autem intellectiva est infimum in natura spirituali, inquit quod corpus cœleste attingi substantias spirituales in quantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus cœlestibus unitur per modum motoris.

« Sed quia posset aliquis hæsitare circa hanc conclusionem, quia non videtur quomodo ex substantia spirituali et materia possit fieri unum, respondet quod ex eis non minus fit unum quam ex forma ignis et ejus materia, imo forte magis, quia illa forma magis vincit materiam; loquitur autem dubitative, quia non refert ad ejus propositum quid horum dicatur, an scilicet magis fiat unum ex illis, an non fiat magis unum. Quomodo autem possit magis fieri unum ex anima et materia, ostensum est superius in primo capite 18, in quinta ratione.

« Circa hanc secundam rationem dubitatur, quia si idcirco conveniens est animam intellectivam uniri corpori ut formam, quia infimum superioris attingit supremum inferioris, videtur quod debuerit anima uniri corpori cœlesti : illud enim est supremum inter corpora, non autem corpori composito ex elementis, quale est corpus humanum.

« Respondetur, quod infimum supremi debet uniri supremo inferioris, aut supremo scilicet simpliciter, aut supremo inter ea inferioris ordinis quæ nata sunt deservire superiori modo, ut habetur in quæstionibus de anima, art. 8, ad duodecimum ; corpus cœleste non est aptum deservire animæ intellectivæ, sed corpus mistum, quia cum anima intellectiva eo quod sit infima in genere intellectualium, non uniatur corpori, nisi ut ex sensibus notitiam veritatis acquirat, oportuit ut corpori uniretur, quod esset conveniens organum tactus in quo omnes alii sensus fundantur : tale autem oportet esse corpus mistum, ut patet ex libro *De anima*.

« Quantum ad secundum ostendit sanctus Thomas quomodo anima intellectiva, licet uniatur materiæ, non tamen est illi totaliter immersa, aut ab ea comprehensa. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositum, secundo quamdam objectionem excludit. Primum probat tali ratione : Anima intellectiva habet operationem in qua non communicat materia, ergo non est totaliter comprehensa a materia. Antecedens patet, quia intelligere non fit per organum corporale; consequentia vero probatur, quia forma cujus operatio excedit conditionem materiæ, et ipsa secundum dignitatem sui esse excedit materiam, eo quod unumquodque operetur secundum quod est : hoc autem manifestatur discurrendo per gradus formarum, scilicet elementi, misti, plantarum, bruti, et hominis, in quibus ostenditur quanto forma est nobilior, tanto illa posse in altiores operationes supra conditiones materiæ.

« Ad majorem evidentiam conclusionis hujus considerandum est, quod pro eodem accipit sanctus Thomas formam non esse immersam materiæ, formam non esse totaliter comprehensam a materia, et materiam non adæquare esse formæ. Dicitur enim illa forma esse materiæ immersa, ut habetur in quæstionibus de spiritualibus creaturis, art. 2, cujus esse est obligatum materiæ, et ab ea dependens, quia videlicet non potest esse nisi in materia ; dicitur etiam esse totaliter comprehensa a materia, quia nullo modo materiam egredi potest, ut scilicet sit absque materia; et similiter dicitur materia adæquare esse formæ, quando accipit totam perfectionem esse formæ, ita quod extra materiam illa forma esse non possit : nam si potest forma habere esse extra materiam, jam materia illud esse non adæquat; patet autem per omnia hujusmodi idem importari. Unde cum anima intellectiva quæ esse suum communicat materiæ, elevando ipsam ad superiorem ordinem, aliquo modo possit habere esse extra materiam (quod ex ejus operatione aperte constat), oportet dicere ipsam non esse materiæ immersam, aut illi adæquatam secundum esse, aut totaliter ab illa comprehensam.

« Circa illam graduationem formarum hic positam, attendendum, quod si graduantur, ut summatim dicatur quod formæ elementorum non possunt nisi in operationes qualitatum materialium activarum et passivarum, sicut sunt calefacere, infrigidare, descensus, ascensus, et hujusmodi, formæ misti possunt interdum in aliquos effectus qui possunt compleri per qualitates prædictas, sed illos operantur per altiorem virtutem habitam a cœlestibus corporibus consequentem speciem eorum, sicut magnes aut etiam adamas trahit ferrum, et saphirus curat apostema, formæ plantarum possunt etiam in effectus in quos non possunt prædicta qualitates, sed tamen ad illos utuntur ipsis qualitatibus ut instrumentis, ut patet in nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum, et ulterius assimilantur motoribus corporum cœlestium in movendo, dum sunt principium motus iis quæ seipsa movent. Animæ brutorum ulterius possunt in operationem sensus excedentem prædictas qualitates, ad quam nec etiam instrumentaliter operantur, licet necessariæ sint ad debitam organi dispositionem. Anima autem intellectiva potest in operationem intellectivam ad quam ex parte intelligentis nullo modo concurrunt materiales qualitates, neque scilicet ut instrumenta, neque ut dispositiones organi, cum non fiat per organum corporale.

« Sed circa prædicta occurrunt duo dubia. Primum est ad hominem circa formam misti; hic enim inquit sanctus Thomas formam misti, scilicet inanimati non se extendere posse ad aliqua operata quæ non possint compleri per qualitates materiales, licet interdum operentur illos effectus altiori virtute. In prima parte autem quæst. 76, art. 1, et in quæstionibus de spiritualibus creaturis art. 2, tenet quod forma misti habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas. Secundum dubium est circa operationem animæ intellectivæ; videtur enim velle sanctus Thomas quod intelligere conveniat sibi secundum quod excedit conditionem materiæ, cum in illa operatione materia corporis non communicet. Contra hoc enim arguit Scotus in *Quodlib.*, quæst. 9, dupliciter. Primo : Homo non est homo per animam, nisi ut informat materiam, ergo nec operatur operatione propria hominis secundum animam, nisi ut anima informat materiam : ergo vel intelligit secundum animam ut secundum formam quæ sit principium hujus operationis, vel intelligit secundum eam ut informat materiam. Probatur antecedens, quia compositum non est illud quod est, nisi ex partibus unitis, ut patet ex lib. VII *Metaphysicæ*. Secundo : Anima secundum supremum gradum suæ perfectionis essentialis informat materiam, sed intelligere non potest competere sibi secundum aliquem gradum superiorem quam sit supremus : non ergo competit sibi ut excedit materiam, intelligendo per excedere non informare. Ad primum dubium responderi potest, quod de illo

physiologie ou même de la physique flottent alors continuellement l'un dans l'autre. Voilà pourquoi la première question ici posée par saint Thomas n'est pas celle de la nature de

effectu formæ misti dupliciter loqui possumus : uno modo quantum ad speciem effectus, alio modo quantum ad modum producendi. Primo modo hic loquitur sanctus Thomas, secundo autem modo in aliis locis : licet enim in effectum quemlibet formæ misti inanimati possit virtute qualitatum materialium perveniri, non tamen eo modo : quia forma misti aliquem effectum producit nobiliori virtute, quam sit virtus illarum qualitatum, scilicet virtute consequente speciem ex corporis cœlestis influentia, et per consequens etiam altiori et nobiliori modo illum producit.

« Ad secundum dubium dicitur, quod sanctus Thomas animam intellectivam *excedere materiam*, non intelligit *non informare materiam*, ut ex superius dictis in hoc capite apparet, sed *ipsam non esse materiæ immersam*, et *obligatam materiæ ac totaliter ab ipsa comprehensam*, utpote ita dependentem ab ipsa, quod non possit habere esse extra materiam. Unde actionem intelligendi convenire animæ, secundum quod excedit conditionem materiæ, non est illam operationem convenire animæ, ut non informat materiam, sed ut habet esse sic supra materiam elevatum, ut ab ipsa non dependeat, ac non comprehendatur, et hujus signum est, quia illa operatio absque organo corporali fit. Ea propter argumenta Scoti non sunt contra mentem sancti Thomæ, sed ex malo intellectu verborum ejus procedunt. Verumtamen ad illa particulariter respondetur. Ad primum quidem dicitur, quod utique homo non operatur operatione sibi propria, neque per animam, nisi illa informet materiam, sed tamen intelligere non convenit ei ut informat, si ly ut dicat rationem intelligendi, sed ut sic informat materiam quod ab ipsa secundum esse non dependet, quod est ipsam excedere materiam. Ut enim inquit sanctus Thomas in quæstionibus *De anima*, art. 14, ad 10, licet anima per essentiam suam sit forma, tamen aliquid potest ei competere in quantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei in quantum est forma : sicut intelligere non convenit homini in quantum animal, licet homo sit animal secundum essentiam suam. Ad secundum dicitur, quod anima secundum supremum sui gradum essentialem utique informat materiam, sed non immergitur materiæ, imo remanet per se subsistens, et non dependens a materia secundum esse quod est animam materiam excedere, et hoc est sibi ratio quare possit intelligere : quæ ratio quia in formis materialibus non invenitur, sed sunt immersæ materiæ, et non per se subsistunt, ideo intelligere non possunt. Quantum ad secundum punctum hujus partis, quia posset aliquis existimare quia anima intellectiva non dependet a materia, sed est per se subsistens, quod ideo unio ipsius cum materia non sit naturalis; respondet sanctus Thomas quod hoc nonobstante illa unio est naturalis, quod probat hac ratione : forma indigens ad suam operationem potentiis per corporalia organa operantibus, naturaliter unitur corpori, anima intellectiva est hujusmodi, indiget enim imaginatione et sensu, scilicet exteriori ; ergo naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

« Ad evidentiam hujus rationis considerandum est, quod naturæ uniuscujusque congruit, ut habeat id quod necessarium est ad suam operationem propriam, cum unaquæque res sit propter suam operationem, et ad ipsam naturaliter inclinetur. Ad propriam autem operationem animæ intellectivæ, eo quod sit infima in genere intellectualium, sicut materia prima in genere rerum sensibilium, et idcirco in sui natura non habeat species intelligibiles, exigitur ut fiat in actu per species intelligibiles acquirendo eas per sensitivas potentias a sensibilibus, ut dicitur in quæstionibus *De anima*, art. 7 ; hoc autem fieri non potest, nisi corpori complexionato uniatur, cum operatio sensus non fiat nisi per organum corporale, ideo naturaliter convenit animæ ut corpori uniatur : et hoc est hujus rationis fundamentum.

« Sed occurrit dubium, quia quod naturaliter alicui convenit, separari ab eo non potest ; convenit enim omne tale rei secundum se : ergo si uniri corpori est animæ naturale, nunquam poterit esse anima non unita corpori, et per consequens corrupto corpore oportebit et ipsam corrumpi. Responderi potest primo, quod major est vera per se loquendo, sed bene per accidens separari potest, quando quod naturaliter alicui convenit, sibi convenit in ordine ad aliquod extrinsecum, sicut esse sursum levi naturaliter convenit, tamen impediri potest ne sit sursum. Respondetur secundo, quod dupliciter aliquid potest dici naturale alicui : uno modo, per modum actus primi, ut risibilitas homini; alio modo, per modum actus secundi, aut termini actus secundi ejus, cujus dicitur naturale, sicut ridere est homini naturale ; quod est naturale primo modo separari non potest, quia tale aut est essentiale, aut consequitur principia essentialia speciei, vel principia individui ; quod autem est naturale secundo modo, in aliquibus potest separari secundum actum, non autem secundum naturalem aptitudinem, quia quamvis natura ad illud inclinationem habeat, non tamen oportet ut semper sit in re, aut propter impedimenta supervenientia, aut aliis ex causis. In proposito ergo uniri materiæ est naturale animæ intellectivæ secundo modo, non autem primo modo, nam ipsam uniri materiæ est ipsam trahere materiam ad participationem sui esse, ita quod prius intelligimus animam subsistere in suo esse, deinde illud communicare materiæ. Unde sanctus Thomas prima parte, quæst. 76, art. 1, ad sextum, inquit quod corpori uniri convenit animæ secundum se, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum : constat autem quod esse sursum convenit levi per modum actus secundi, aut termini actus secundi, est enim effectus levitatis, quæ movet ad locum sursum. Ideo potest anima non uniri corpori, licet a corpore separata retineat aptitudinem et naturalem inclinationem ad corporis unionem : sicut leve potest non esse sursum, semper tamen habet aptitudinem et inclinationem ad locum sursum. Ex his patet ad argumentum, major enim est falsa de naturali secundo modo, in quo sensu tandem minor habet veritatem ; ad probationem vero ejus dicitur eodem modo, quod illud assumptum habet veritatem de eo quod convenit alicui, secundum se per modum actus primi, non autem de eo quod convenit alicui per modum actus secundi ; et ratio hujus est, quia tale non dicitur per se principaliter, sed reductive tantum, in quantum est actus ejus quod convenit rei per se. Potest tertio responderi de mente sancti Thomæ in tractatu *De ente et essentia*, cap. ult., quod aliquid potest dici naturale alicui dupliciter. Uno modo, quia a natura ejus secundum actum perfectum causatur, sicut calor est naturalis ignis ; alio modo, quia causatur a principiis naturæ secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipit ab extrinseco, sicut diaphaneitas est naturalis aeri, completur autem per corpus lucidum extrinsecum. Quod est naturale primo modo, est a re simpliciter inseparabile, sicut calor ab igne: quod autem est naturale secundo modo, quantum ad aptitudinem est inseparabile, sed quantum ad complementum est separabile, ut patet de diaphaneitate respectu aeris. In proposito ergo dicitur, quod animæ intellectivæ est naturale secundo modo

l'âme ou de la nature du corps (ordre que doit suivre plus tard Bossuet dans le traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*), mais celle de leur mode d'union. Le problème de la spiritualité et de l'action réciproque des deux éléments du composé humain, est la préface même de son traité au lieu d'en être la conclusion.

Donc ne nous attendons pas à trouver ici quoi que ce soit de semblable au fameux *Cogito, ergo sum*, présenté par saint Augustin. C'est, conformément à la marche des anciens, voire même des péripatéticiens, l'ordre sensible et corporel qui est le point de départ. Il y a des corps qui vivent et d'autres qui ne vivent pas. Donc le premier principe de la vie n'est pas quelque chose de corporel, ou du moins n'est pas un corps en tant que corps, autrement tout corps vivrait. Le corps vivant vit donc en tant que *tel* ou par son principe spé-

uniri corpori, quia aptitudo ad hanc unionem ejus naturam consequitur, sed complementum est ab agente extrinseco ipsam uniente : ideo aptitudo ad talem unionem ab ipsa separari non potest, sed actualis unio bene potest ab ipsa separari. »

SOLUTIO RATIONUM QUIBUS SUPRA PROBATUR QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS NON POTEST CORPORI UNIRI UT FORMA. (Cap. 69.)

« His autem consideratis non est difficile solvere quæ contra prædictam unionem supra posita sunt. In prima enim ratione falsum supponitur : non enim corpus et anima sunt duæ substantiæ actu exsistentes, sed ex eis duobus fit una substantia exsistens : corpus enim hominis non est idem actu præsente anima et absente, sed anima facit ipsum actu esse. Quod autem secundo objicitur formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia ejusdem speciei, sic igitur substantia intellectualis et corpus quæ seorsum exsistentia essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis ut principia. Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem, quamvis esse ejus sit in materia, ut tertia ratio procedebat ; non enim est in materia sicut materia immersa, vel a materia totaliter comprehensa : sed alio modo, ut dictum est. Nec tamen per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma removetur, quod a philosophis dicitur, intellectum esse a corpore separatum ; et est quarta ratio. Est enim in anima considerare et ipsius essentiam, et potentiam ejus ; secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori, secundum potentiam vero operationes proprias efficit. Si igitur operatio animæ per organum corporale completur, oportet quod potentia animæ, quæ est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio ejus completur, sicut visus est actus oculi ; si autem operatio ejus non compleatur per organum corporale, potentia ejus non erit actus alicujus corporis : et per hoc dicitur intellectus esse separatus, non quia substantia animæ cujus est potentia intellectus, nec anima intellectiva sit corporis actus, ut forma dans tali corpori esse. Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis operatio sit per corpus, ac per hoc omnis ejus virtus sit alicujus corporis actus, ut quinta ratio procedebat : jam enim ostensum est, quod anima humana non sit talis forma quæ sit totaliter immersa materiæ, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata ; unde et operationem producere potest absque corpore, id est, quasi non dependens a corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet a corpore. Eodem etiam modo patet, quod ea quibus Averroes suam opinionem confirmare enititur, non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam ; verba enim Aristotelis quæ dicit de intellectu possibili, quod est impassibilis, et immistus et separatus, non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse : verificatur enim etiam si dicatur quod intellectiva potentia quam Aristoteles vocat *potentiam perspectivam*, non sit alicujus organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem ; et hoc etiam sua demonstratio declarat. Ex operatione enim intellectuali qua anima intelligit, ostendit ipsum immistum esse vel separatum : operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium ; unde patet quod nec demonstratio Aristotelis hoc concludit, quod substantia intellectiva non uniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animæ secundum esse corpori sic unitam, intellectum autem nullius organi actum esse, non sequitur quod intellectus habeat aliquam naturam determinatam, de naturis dico sensibilium : cum non ponatur harmonia vel ratio alicujus organi, sicut de sensu dicit Aristoteles in secundo *De anima*, quod est quædam ratio organi : non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

« Quod autem per hoc quod Aristoteles dicit intellectum esse immistum vel separatum, non intendat excludere ipsum esse partem sive potentiam animæ quæ est forma totius corporis ; patet per hoc quod dicit in fine primi *De anima*, contra illos qui dicebant animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere ; si tota anima omne corpus continet, convenit et partium unamquamque aliquid corporis continere : hoc autem videtur impossibile ; qualem enim partem aut quomodo intellectus continet, grave est fingere. Patet etiam quod ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, quod non sequitur receptionem ejus esse receptionem materiæ primæ : ex quo ejus receptio et operatio est omnino absque corporali organo. Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur, cum non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, ut dictum est. »

Commentaire.

« Ostensa veritate circa unionem substantiæ spiritualis cum materia, solvit sanctus Thomas quarto loco argumenta contra determinatam veritatem superius adducta, cap. 55. Circa hoc autem duo facit. Primo enim solvit argumenta aliorum, secundo argumenta Averrois. Ad primum itaque aliorum dicit, falsum esse quod substantia spiritualis, et corpus sint duæ substantiæ actu exsistentes, imo ex eis fit una substantia actu exsistens : quod si probaretur, quia separata anima a corpore, remanet seorsum utrumque, dicitur quod non est idem corpus præsente anima et absente, sed anima facit ipsum esse actu.

« Pro declaratione hujus responsionis considerandum, ut habetur ex quæstionibus de anima, art. 2, ad undecimum : quod per substantiam actu exsistentem intelligit sanctus Thomas, hoc loco, substantiam habentem proprium esse distinctum ab esse alterius, et perfectam in sua specie et natura. Sic autem si corpus constitueretur per aliam formam, quam per animam, corpus et anima essent duæ substantiæ actu exsistentes, quia cum esse actu consequatur formam substantialem, sicut essent duæ formæ, ita essent duo esse, et per consequens corpus et anima essent duæ substantiæ exsistentes actu. Nunc autem quia corpus quod est pars compositi ex anima et corpore, non est corpus per aliam formam quam per animam ; ideo unum est esse corporis et animæ, et sic corpus et anima non sunt duæ substantiæ. »

cifique, ou encore par sa forme, ou encore par son acte. L'âme par laquelle le corps vit n'est donc pas le corps lui-même, mais l'acte du corps, comme la chaleur par laquelle le corps est chaud n'est pas le corps lui-même, mais un acte du corps. « Convenit alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus. » (*Summ.*, part. I, quæst. 75, art. 1, in corp.)

Tel est le premier pas de la démonstration thomiste de la spiritualité de l'âme. Il est parfaitement conforme à la doctrine péripatéticienne. La *forme* est cherchée et dégagée à travers la *matière*, nulle chose ne pouvant être ce qu'elle est ou être *talis* que par une forme soit substantielle, soit accidentelle, ou par un acte.

Seulement Aristote semble s'arrêter là, et saint Thomas est obligé de poursuivre, car l'âme jusqu'ici n'est au corps que ce que la chaleur elle-même est à l'objet chaud : nous sommes donc bien peu avancés en spiritualisme, et même tout ce qui viendra après n'empêchera point ces maximes de début d'avoir de tristes conséquences pour l'économie générale et les méthodes d'ensemble de la psychologie et de la physiologie. Ces deux sciences, telles que les scolastiques les conçoivent, ne pécheront pas, on le voit, par les ardents écarts du spiritualisme suprême et effréné qu'on leur reproche d'ordinaire. Leur vice d'origine est juste l'opposé de celui qu'on leur impute. Nous l'avons déjà fait remarquer dans notre Préface.

Le second degré de la démonstration thomiste repose sur cette idée que l'opération indépendante est le signe, l'expression d'une substance qui existe de soi, et qu'ainsi supposé que l'âme en tant que raisonnable ait une telle opération, elle n'est pas un simple *acte qualificatif*, comme la chaleur, mais un *acte substantiel*, une *forme substantielle*, une véritable substance ; car telle est l'opération, telle est la forme dont elle émane. Comment démontrer maintenant le caractère indépendant de l'opération de l'âme raisonnable, surtout quand on doit répéter bientôt avec Aristote : que dans l'homme c'est l'homme même, le composé qui agit et non l'âme; surtout quand on doit insister sur l'absolue nécessité du fantôme sensible dans la formation des idées? Saint Thomas remarque d'abord que l'âme ne peut connaître les natures des choses corporelles qu'autant qu'elle n'est semblable à aucune, autrement elle ne pourrait être en puissance vis-à-vis de toutes : c'est ainsi, dit-il, que la langue amère du malade ne peut percevoir les objets qui ont quelque douceur. Puisque tout corps est déterminé dans sa nature, l'âme, qui connaît ou peut connaître toute nature, n'est pas corporelle. On ne peut dire non plus qu'elle connaisse par l'organe corporel, car cet organe ayant telle ou telle nature, empêcherait ou ne permettrait pas la connaissance des natures différentes. Le principe intellectuel qu'on appelle *âme* ou *intellect* a donc une opération indépendante, une opération par soi, qui ne se lie en rien au corps : *Intellectuale principium quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se cui non communicat corpus.* (*Ibid.*) En d'autres termes, la connaissance est un *universel;* donc elle est dans un *universel* ou dans quelque chose qui est capable de renfermer des *formes diverses ;* donc ce quelque chose n'est aucune chose spéciale, c'est-à-dire aucune chose *liée à un corps.*

Ce raisonnement est peut-être moins rigoureux que ne le croit saint Thomas, et nous verrons plus tard son vice interne. Mais c'est surtout quand il s'agit de répondre à l'objection tirée de la nécessité absolue du *phantasma* que notre Docteur semble perdre un peu de sa rigueur habituelle. Voici ses termes :

« Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti. Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem. » (*Ibid.*, art. 2, ad 3.) On voit que dans l'opinion de saint Thomas l'âme cesse d'être vraiment spirituelle du moment qu'elle agit par l'organe du corps, ou que le corps lui sert d'instrument. Pourquoi? C'est que dans son système l'action ou l'opération n'est que la manifestation de l'essence, et qu'ainsi il y a une sorte d'unité substantielle — je ne dis pas union, mais unité — si le corps est l'instrument de l'opération intellectuelle. Tout cela est rigoureusement vrai, au point de vue péripatéticien ; et il est également vrai que le corps sert d'instrument à l'âme dans la réalité vivante des choses, et même d'instrument radicalement indispensable dans la doctrine d'Aristote, qui pose la nécessité du *phantasma*. Saint Thomas est ainsi contraint, par sa métaphysique, de poser comme base absolue du spiritualisme une condition irréalisable, et irréalisable surtout étant donné son système général. Sa solution n'en est pas une. Le fantôme, dit-il, est un objet, non un organe ; c'est ce que l'esprit voit, non ce dont il se sert. A la bonne heure, mais comment le voit-il? La *phantasia*, qui est une représentation matérielle de l'objet, peut-elle se passer de l'organe cérébral? Saint Thomas n'insiste-t-il pas sans cesse sur la nécessité de celui-ci? Tant il était difficile de faire entrer la plénitude du spiritualisme chrétien par la porte étroite du péripatétisme qui ne s'était pas constitué dans la prévision des grandeurs idéales qui s'échappent de l'Evangile!

D'ailleurs l'argument direct de saint Thomas n'est pas sans réponse. Car l'universalité de l'âme comme principe intellectuel, n'est pas une universalité absolue, puisqu'elle ne connaît qu'un certain nombre de natures ou d'essences. Sans doute si elle

avait l'universalité de la connaissance, elle aurait par là même l'universalité de l'être, et elle ne pourrait être en rien liée à un corps ; mais n'ayant qu'une connaissance qui tout en comprenant un grand nombre d'essences, est pourtant finie, il lui suffit d'être une forme plus large que celles qu'elle définit en les comprenant toutes dans son essence. Rien à ce titre ne l'empêche d'être liée à un corps ou corporelle : seulement il faut que son corps lui permette d'être un microcosme intellectuel et soit lui-même un microcosme physique.

Concluons donc que l'illustre docteur du XIIIe siècle aurait mieux fait de reprendre la tradition de saint Augustin que celle d'Aristote, du moins sur la question qui nous occupe ; et qu'en tout cas il n'a pas péché, comme beaucoup se l'imaginent, par intempérance de spiritualisme. Son système reste complexe et double, pour ne pas dire équivoque. D'un côté, il comprend très-bien les conditions logiques et métaphysiques de la spiritualité de l'âme, il les exagère même, puisqu'il sent qu'il y a des opérations de l'âme qui s'accomplissent sans le ministère des organes. D'autre part, il reste dans les limbes étroits et sombres d'une doctrine qui n'admet qu'une moitié équivoque des conditions qu'elle force d'exiger. Nous verrons plus tard combien la physique, la physiologie, la psychologie se ressentirent de cette manière d'envisager le problème. Il est bien remarquable, suivant nous, que ce soit sur des questions de cette nature : — Infinité de Dieu, — spiritualité de l'âme, — que les notions antiques semblent durer dans les âmes avec le plus de persistance. L'enseignement de l'Eglise est en quelque sorte aidé, dans ce domaine limitrophe, de l'enseignement de la raison pure ; et c'est lui qui semble s'assimiler le plus péniblement à cette raison même ! Sans doute saint Thomas ne le contredit point, il est trop orthodoxe et trop exact pour cela, mais il semble incontestable qu'il touche un peu rudement cette sorte de sentimentalité particulière qui naît dans les âmes du dogme spiritualiste. Nous verrons plus tard comment, de son temps même, elle répondit sous la pression péripatéticienne. Il semble, quant à lui, peu s'en apercevoir, et certainement, quoiqu'il soit admirable dans cette partie de la *Somme* comme dans toutes les autres, on le trouvera moins profond, moins saisissant, moins lumineux que lorsqu'il élève son regard limpide vers les sublimités insondables du grand dogme trinitaire.

C'est toujours notre loi historique qui se vérifie... Dans le même chapitre où saint Thomas essaye de concilier avec Aristote le spiritualisme chrétien, nous trouvons l'observation suivante qui l'embarrasse singulièrement :

« Quod est subsistens dicitur *hoc aliquid*. Anima autem non est *hoc aliquid*, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens (367). »

Voici la réponse à cette difficulté, cette réponse est presque un aveu :

« *Hoc aliquid* potest accipi dupliciter : uno modo pro quocunque subsistente, alio modo pro subsistente completo in natura alicujus speciei. Primo modo, excludit inhærentiam accidentis et formæ materialis. Secundo modo, excludit imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, non secundo modo. Sic igitur cum anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo. » (*Ibid.*, art. 2, ad 1.)

Encore une fois, c'est presque un aveu. Mais nous allons bientôt voir cet aveu se glisser dans toute l'économie des sciences thomistes bien plus que la grande thèse à laquelle il semble d'abord une simple restriction arrachée par une logique à outrance.

L'âme vient d'être posée, non démontrée spirituelle. Voyons maintenant ses rapports d'union avec l'organisme. D'abord ce qui constitue l'homme, ce n'est pas l'âme elle-même, c'est le composé. (*Ibid.*, art. 4.) En effet, tout se définit par la matière et par la forme ; le corps jouant le rôle de matière vis-à-vis de l'âme, entre donc dans la définition de l'homme. D'ailleurs l'opération résulte de la nature essentielle de l'être qu'il s'agit de définir, et parmi les opérations de l'homme se trouve *le sentir*, c'est-à-dire être affecté par le corps. Donc l'homme, c'est à la fois le corps et l'âme, comme *cet* homme, c'est ce corps et cette âme. L'âme considérée en soi n'est pas même une personne. (*Ibid.*, art. 4, ad 2.)

La conclusion de saint Thomas est assurément vraie, sauf peut-être ce qu'il ajoute sur la personnalité humaine, point qui a été débattu vivement au sein des écoles théologiques du moyen âge, mais les principes qui lui semblent autoriser cette conclusion peuvent mener loin.

D'abord il suivait que l'âme est rigoureusement unie au corps comme la forme est unie à la matière. En effet, si elle ne l'était pas, comme la matière est le principe d'individuation, l'âme, qui d'ailleurs est une forme, pourrait gouverner et animer plusieurs corps. On retomberait ainsi dans une de ces hérésies du XIIe siècle qui avaient si fort troublé l'Eglise : l'hérésie qui a été prise corps à corps par Albert le Grand, par le Docteur angélique lui-même, par tous les philosophes orthodoxes pendant un siècle, parce qu'elle semblait renfermer la source de toutes les erreurs religieuses du temps, l'hérésie de *l'unité d'intellect*. Pour l'éviter, saint Thomas est obligé de revenir par une sorte de contradiction sur une formule qu'il avait mise en avant afin de démontrer la spiritualité de l'âme. Tout à l'heure il nous disait : Il est impossible que l'âme

(367) C'est-à-dire n'est pas une substance par elle-même, mais une simple qualité, un acte accidentel du corps.



pense par l'intermédiaire de quelque chose de corporel, ou que l'organe corporel soit un instrument nécessaire à la pensée. Le corporel n'est que l'objet de l'intellect, jamais son moyen d'action. *Impossibile est quod intelligat per organum corporeum... corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti.* (*Ibid.*, art. 2, ad 3.) Il nous dit maintenant, en revenant au pur péripatétisme : *Intellectus quo Socrates intelligit est aliqua pars Socratis : ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.* (Quæst. 76, art. 1, in corp.) Voilà qui est positif, et saint Thomas ajoute même que ce n'est pas l'âme qui a l'opération de penser, mais le composé matériel, l'âme et le corps, l'homme tout entier : *Propria autem operatio hominis in quantum homo est, est intelligere.* (*Ibid.*)

Saint Thomas ne se contente pas de poser cette assertion, il essaye de la démontrer par le résumé de l'idéologie péripatéticienne. D'abord, dit-il, quelles sont les opérations de l'homme ? Se nourrir, sentir, penser. Aucune difficulté pour les deux premières, elles s'accomplissent par une âme qui est la forme même du corps, mais penser ? Penser lui-même serait impossible, si l'âme n'était dans le corps et ne formait unité avec lui, car on ne peut penser sans *phantasmata :* il faut donc que le *phantasma* soit à la fois dans le corps et dans l'âme en vertu de leur union substantielle. C'est au point d'intersection des deux natures que jaillit l'idée. (*Ibid.*) L'espèce intelligible a deux sujets fondus en un seul, l'intellect possible lui-même et l'ensemble de fantômes qui résident dans le cerveau : *Quæ quidem* (*species intelligibilis*) *habet duplex subjectum, scilicet intellectum possibilem et aliud, ipsa phantasmata quæ sunt in organis corporeis.* (*Ibid.*) L'espèce continue l'intellect jusqu'au corps ; issue de l'âme elle-même, provoquée par le fantôme corporel, elle constitue le trait d'union des deux éléments humains, ou plutôt elle est parce que ces deux éléments sont uns d'une unité plus qu'accidentelle, d'une unité par soi et substantielle ! L'intellect n'est donc pas un simple moteur pour le corps, autrement il ne lui serait uni qu'à condition d'être identifié avec lui, il est sa forme substantielle.

Nous nous sommes complu, il faut l'avouer, à reproduire ici, en l'éclaircissant de notre possible, cette savante argumentation de saint Thomas, une des plus belles de la *Somme*. Elle renferme, suivant nous, des vues d'une admirable profondeur, et elle méritera comme la *seconde* et la *troisième* méditation de Descartes, l'étonnement respectueux de toutes les générations de philosophes. De même que le philosophe du XVIIe siècle a excellé à mettre une limite infranchissable entre le domaine des deux natures, le théologien du XIIIe a excellé à faire ressortir leur point de contact. Aujourd'hui que la pensée de Descartes a porté ses fruits, aujourd'hui que nous sommes moins exposés que le moyen âge à mêler le domaine psychologique et le domaine physiologique au grand détriment l'un de l'autre ; aujourd'hui que les deux sciences qui s'occupent de l'un et de l'autre sont enfin constituées, peut-être serait-il utile de revenir, sinon à la formule technique et métaphysique du Docteur angélique, du moins à la belle pensée religieuse et organisatrice qu'elle recèle dans son apparence toute péripatéticienne. Dans deux chapitres de pure science qui ont obtenu quelques suffrages éclairés, nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que plus d'un problème gagnerait une certaine lumière à admettre une union de l'âme et du corps différente de leur simple action réciproque (368). Il y a là, croyons-nous, une grande enquête à essayer dès aujourd'hui.

Nous reconnaissons donc beaucoup de vraie et de fine psychologie dans plusieurs détails du raisonnement thomiste. Mais si nous le considérons dans sa marche générale et dans sa secrète métaphysique, il nous apparaît comme la contradiction même des prémisses qu'il invoque en faveur de la spiritualité de l'âme. Il est vrai qu'il fait tous ses efforts pour la sauvegarder contre toute atteinte. Il dit que l'âme raisonnable n'est point immergée dans sa matière, comme le peuvent être les âmes purement sensibles, et que c'est même pour cela qu'elle reste incorruptible. Mais tout cela n'empêche pas que le *sujet* de la pensée ne soit pas pour lui l'âme elle-même, mais le composé. Cela n'empêche pas non plus que l'espèce intelligible ou l'idée ne soit déterminée par le fantôme sensible, quoique distinct de lui. Ces deux propositions sont graves en elles-mêmes, elles le sont peut-être plus encore par leurs conséquences.

La première de ces conséquences, c'est que l'âme raisonnable, en sa qualité de forme, se multiplie numériquement par son union avec les corps multiples. Il ne faut pas oublier que, dans le thomisme, c'est la *matière signée* qui constitue le principe d'individuation. Donc l'*âme*, indépendamment du corps, serait *une*, comme la blancheur serait une seule blancheur, si elle n'était incarnée et matérialisée dans les corps. En d'autres termes, la cause qui distingue les hommes entre eux, c'est le corps. Saint Thomas dit donc très-énergiquement et très-logiquement : *Oportet principium intellecti-*

(368) *De la nature de la folie. — De la monomanie :* ces deux théories ont été acceptées par M. le docteur Morel, et insérées par lui dans ses *Etudes sur l'aliénation mentale*, qui ont été, il y a quatre ans, couronnées par l'Académie des sciences. L'un de nos deux chapitres a même été signalé, d'une manière toute spéciale, par le savant rapporteur. Ce travail, rédigé à la hâte, est assez mal digéré (nous ne le regardions que comme une suite de notes que M. Morel devait mettre en ordre à loisir, et il le publia dans son état primitif et tant soit peu sauvage). Ce travail ne renfermait absolument qu'une chose capable d'attirer l'attention des savants : à savoir l'idée que nous indiquons ici de nouveau.

vum multiplicare secundum multiplicationem corporum. (*Ibid.*)

L'âme est donc individualisée et déterminée par le corps : et c'est le corps qui explique les diversités individuelles des hommes, même lorsqu'il s'est dissous sous l'étreinte de la mort. (*Ibid.*) Certains Dominicains poussèrent ces conclusions, au moins délicates, jusqu'à leur limite extrême. Ils soutenaient qu'entre l'âme de l'humanité sainte du Sauveur et l'âme de Judas, il n'y avait d'autre inégalité que celle qui était produite par la différence de leurs organes physiques. Proposition qui excita un scandale universel, et qui hâta la réaction énergique contre les principes dont elle était la conséquence dernière, mais rigoureuse. Saint Thomas était trop sage et trop intelligent des nécessités du dogme, pour se risquer ainsi. Mais il y avait une partie du dogme catholique qu'il lui devenait très-difficile d'expliquer : c'est l'état des âmes séparées de leur corps, l'état des âmes avant la résurrection.

Le dogme de la résurrection du corps, partie toute spécifique du christianisme (la raison ne me semble démontrer que l'immortalité de l'âme) a joué, comme toutes les parties spécifiques du christianisme, un rôle considérable dans les destinées de la philosophie, et même de la philosophie purement humaine.

Il fut, dans les premiers siècles de l'Eglise, une barrière contre ceux qui voulaient faire regarder la matière comme un principe essentiellement mauvais, et introduire par là un mysticisme effréné dans le spiritualisme chrétien. Il va se trouver encore ici à point pour faire considérer à l'esprit humain, entraîné par la métaphysique péripatéticienne, les conditions complètes du spiritualisme.

Suivant saint Thomas, non-seulement le corps humain n'est pas un principe mauvais, mais il est un principe de perfection pour l'âme, car la matière s'ajoute à la forme pour la forme elle-même : elle la perfectionne en la déterminant; l'âme pense donc mieux unie avec le corps que séparée de lui. L'avis du saint Docteur paraît peut-être un peu étrange, mais il est formel et en harmonie complète avec les principes. (Quæst. 89, art. 1, in corp.) Il faudrait même dire qu'au point de vue de ces principes, on ne comprend guère que l'âme pense, quand elle est séparée du corps, et saint Thomas expose très-sincèrement la difficulté : « Si ponamus quod anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima naturaliter nihil possit intelligere. » (*Ibid.*)

Il se tire de là en disant qu'après la mort les âmes séparées reçoivent une plus grande lumière divine sur ces vagues espèces qui se remuent dans leur confusion au fond de toute intelligence, quelle qu'elle soit. La connaissance des choses sensibles par les âmes, avant la résurrection, fussent-elles dans le ciel, est donc vague, générale, confuse, indistincte :

« Animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam, sed communem et confusam. » (*Ibid.*, art. 3)

Au lieu de voir des clartés comme ici-bas, ces pauvres âmes, dénuées de leur corps, ne contemplent que des espèces de fantômes qui se promènent dans un vague crépuscule : surtout, elles ne peuvent voir aucune chose sensible, particulière, sinon par suite d'une vague réminiscence, ou d'une sorte de miracle de Dieu. (*Ibid.*) Elles sont, pour ainsi dire, condamnées à ruminer leur vie passée, et à penser sur les espèces intelligibles, que les sensations, recueillies sur la terre, ont éveillées dans leur intellect. (Quæst. 89, art. 5 et 6.) Elles ont bien, à la vérité, puisque les choses sensibles ne les touchent point, comme sensibles, l'avantage de n'être pas assujetties aux distances (*Ibid.* art. 7), mais elles ne voient rien des choses qui se passent ici-bas, parmi ceux qu'elles ont laissés dans la douleur de leur perte (*Ibid.*, art. 8) : *Nesciunt quæ hic aguntur.* (*Ibid.*)

O nos morts aimés, admettrons-nous cela? Quand l'Ecriture est pleine de l'action presque continuelle des âmes séparées vis-à-vis de nous, et de nous-mêmes vis-à-vis des âmes séparées ; quand leur saint patronage sur nos destinées est proclamé, non-seulement dans l'Evangile : *Habeo quinque fratres*, etc., dit saint Luc (XVI, 28), mais dans toutes les prières de l'Eglise; quand nous demandons leur continuelle intercession, jusque dans le saint sacrifice de la Messe et sur l'autel du Christ, croirons-nous sur la foi de la théorie péripatéticienne des *phantasmata* et des *formes* plus ou moins substantielles, croirons-nous que votre regard n'est pas présent, d'une manière mystérieuse, parmi nous? Croirons-nous, comme l'école dominicaine nous le dit, que vous invoquez la bonté divine sur nos têtes, sans connaître notre état, nos misères, nos douleurs, l'amertume de nos deuils? *Possunt habere curam de rebus viventium etiamsi ignorent eorum statum.* (*Ibid.*, art. 8, ad 1.) Quoi ! ils ne voient pas les larmes que nous leur donnons, ou ils ont besoin que quelque témoin terrestre vienne le leur apprendre : *Possunt etiam facta viventium non per se ipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt.* (*Ibid.*) Non, le cœur a un spiritualisme plus fort que celui des péripatéticiens, et qui proteste contre ces désolantes maximes, dont pas une ne pourrait invoquer le témoignage d'un Père de l'Eglise.

Du reste, le corps est tellement cher à l'école thomiste, que, suivant elle, l'âme séparée, s'en inquiète, même dans les rayonnements ineffables de la vision béatifique.

« Separatio animæ a corpore dicitur animam retardare, *ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ;* appetit enim anima sic frui Deo quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus... Quandiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quod tamen *adhuc ad participatio-*

nem ejus vellet suum corpus pertingere. »

Ainsi, en face des infinies perfections, l'âme ne donne à son extase de félicité qu'une attention qui se partage; elle est heureuse; mais elle voudrait bien que le corps fût là pour en tâter un peu. Ce langage peut sans doute se justifier sans peine, et il ne contrarie pas la stricte orthodoxie, mais je ne crois pas que le Docteur séraphique ou saint Augustin, ou saint François d'Assise l'eussent jamais tenu; et à vrai dire, cette scolastique dans le ciel me produit l'effet d'un vers de Boileau, qu'un classique imprudent glisserait dans les sublimes versets de la *Genèse*.

Quoi donc! nierons-nous pour cela le spiritualisme vigoureux et éclairé qui brille dans l'âme et les ouvrages du grand Docteur? à Dieu ne plaise! Toute son âme et sa sainteté même protesteraient contre une pareille assertion. Et c'est ici surtout qu'il faut se rappeler notre distinction, bien reculée déjà, mais plus nécessaire encore, du théologien et du philosophe dans la personne double de saint Thomas : le théologien merveilleux d'exactitude, le philosophe en proie aux erreurs de son temps et de son école. Sur la question spéciale que nous examinons, le Docteur angélique a tenté une gageure surhumaine : il a voulu édifier sur les bases de la métaphysique ancienne toute une doctrine de spiritualisme chrétien, et, chose plus étonnante encore que cet essai, il semble sur le point de réussir. Toutes les grandes lignes du dogme restent intactes dans cette synthèse qui paraît d'abord devoir échouer misérablement contre ses propres conditions. A peine trouve-t-on quelques endroits faibles dans la construction théorique du grand homme, et de temps à autre, je ne sais quelle rigidité étroite qui blesse ce que l'on me permettra d'appeler le spiritualisme du cœur. Encore une fois, il y a là une de ces victoires contre le possible qui confondent l'admiration humaine.

Mais les victoires contre le possible ne sont jamais complètes. La sentimentalité spiritualiste se retourna contre les limites théoriques que l'école voulait lui imposer; elle se retourna avec une vivacité d'autant plus grande que des disciples compromettants outrepassèrent les intentions du maître. Saint Thomas avait déjà soutenu que la perfection de l'âme dépend de celle du corps, parce que le corps est sa matière, et que la forme est toujours en raison de la matière : *Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam... quia actus et forma recipitur in materia secundum materiæ capacitatem.* (Quæst. 85, art. 7.) Et ailleurs : *Inter ipsos homines qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus* (369). C'était une simple assertion générale, et que notre Docteur conserve avec une admirable discrétion à son état général. Mais quand la logique l'eut fait descendre dans certaines applications, et surtout dans les applications qui offensent le cœur à l'endroit de l'humanité sainte du Verbe fait chair, les universités de Paris et d'Oxford reprirent l'ensemble et les principes de la théorie générale. Et c'est en partie, sans compter d'autres points essentiels que nous avons déjà indiqués ou que nous indiquerons plus tard, c'est en partie ce qui provoqua le double arrêt des synodes d'Oxford et de Paris, et avec eux une révision dans les maximes de la philosophie reçue.

Nous allons voir dès maintenant par l'étude de quelques autres conséquences, purement scientifiques, de la thèse thomiste sur les rapports de l'âme et du corps, jusqu'où devait mener cette révision que provoqua le sentiment spiritualiste, et comment elle se lie aux premiers essais de la rénovation scientifique.

Si l'âme raisonnable est la vraie forme substantielle du corps, il s'ensuit que non-seulement le corps est mû et animé par l'âme, mais que le corps végète, se nourrit et sent par l'âme. En d'autres termes, les actes de la vie végétative et animale s'expliquent non pas par une physiologie quelconque, mais uniquement, exclusivement par l'âme. (Quæst. 76, art. 3.) Remarquons bien toute la portée de cette assertion. Quand nous parlons, nous autres modernes, de l'animation du corps par l'âme, nous n'entendons pas que cette simple formule soit toute une explication des phénomènes. Les physiologistes mêmes qui font intervenir dans cette explication certaines propriétés spéciales qu'ils prêtent, soit au principe vital, soit même à l'âme, en tant qu'elle est unie au corps, savent très-bien que ce n'est là qu'un recours suprême et exceptionnel. Ils se placent donc dans le domaine même des considérations physiologiques pour rendre compte des fonctions physiologiques. C'est que l'*âme* ou le *principe vital* ne sont pas pour eux une *forme aristotélique*, mais une *force* leibnitzienne. Or une force agit d'une façon générale et universelle, en laissant, en ouvrant une place considérable au *mécanisme* particulier qui est en rapport avec elle. Au contraire, une forme agit spécifiquement, car elle est l'espèce même érigée en élément de l'être. Toute opération du corps humain qui n'est pas un simple accident, ou en d'autres termes qui est naturelle, s'explique donc chez Aristote et au moyen âge, par une propriété inhérente à l'âme qui est l'acte même du corps. Que dis-je? qui est l'acte du corps? au point de vue péripatéticien et thomiste, l'âme ne donne pas seulement au corps le *mode* de son opération, elle lui donne son être même : elle le constitue ce qu'il est. il a en elle toutes ses

(369) Quæst. 76, art. 5, in corp. — Saint Thomas ajoute : « Cujus signum est quod molles carne bene aptos mente videmus. — L'école de Condillac devait tenter de réintégrer avec la prédominance du sens du toucher l'importance philosophique de la main et surtout du *pouce*. La rencontre est curieuse. Aristote est le point d'union.



essentialités, toutes ses vertus et même son actualité.

Quelques-uns trouveront peut-être que cette doctrine est d'un spiritualisme excessif; je ne trouve pas, quant à moi, que l'on spiritualise beaucoup en faisant descendre l'âme dans des fonctions toutes physiologiques; dans tous les cas, nous verrons bientôt à propos de pure psychologie, que si l'âme remplissait un rôle considérable dans le corps, le corps exerçait sur la pensée non-seulement une action énergique, mais une énorme puissance de détermination et d'entraînement; encore une fois, le côté très-spiritualiste et le côté presque matérialiste se mêlent sans cesse dans la scolastique, avec prédominance de celui-ci; et tout cela tient à ce que l'on cherche le type de l'union de l'âme et du corps dans l'union de la matière et de la forme.

En matière de physiologie, toute la doctrine thomiste se réduit à ces deux propositions :

1° L'âme s'unit à un mixte : « Cum anima intellectiva habeat completissime virtutem sensitivam, oportuit corpus cui anima unitur esse corpus mistum, et inter omnia alia magis reductum ad complexionis æqualitatem, quale est corpus humanum. » (Quæst. 70, art. 5)

2° L'âme étant la forme du corps, il faut chercher en elle tout ce qui fait que le corps est ce qu'il est; en d'autres termes, les fonctions s'expliquent non pas physiologiquement, mais psychologiquement : « Ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis. » (*Ibid.*)

La seconde de ces propositions, comme nous l'avons vu, est la négation même de toute physiologie.

La première constitue sous l'action physiologique de l'âme une sorte de physique organique — dirons-nous, de physique ou de chimie? — qui joue un très-grand rôle dans les études médicales du temps.

Les quatre éléments du monde sublunaire deviennent les quatre humeurs du corps humain; car tout ce corps est fait pour le sens du tact, comme le sens du tact est fait lui-même pour l'âme, et le sens du tact devant être en *puissance* vis-à-vis de toutes les qualités des corps, c'est-à-dire du froid et du chaud, du sec et de l'humide (370), qui tombent sous son appréhension. Or, il ne peut-être en puissance vis-à-vis de ces qualités qu'autant qu'il les contient en lui-même, parce qu'il est comme le milieu et le tempérament de ces qualités contraires : *Requiritur quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum et frigidum, siccum et humidum.* (*Ibid.*) C'est l'essence de cette considération que saint Thomas d'Aquin déduit même de cette singulière formule qui nous a si fort étonnés dans un saint docteur : *L'homme qui a le meilleur sens du toucher a par cela même le meilleur esprit* (*Ibid.*); — formule qu'il applique à tout dans sa naïveté scolastique, même au Christ : *En lui*, dit-il, *le sens du toucher était très-développé* (371), si Condillac a lu cela, il a dû être ravi!

Les quatre humeurs qui sont les quatre éléments transportés du monde dans le corps et assujetties aux virtualités ou plutôt aux *essentialités* actuelles de l'âme raisonnable, y deviennent, comme nous l'expliquons ailleurs, l'origine des quatre tempéraments, suivant que l'une d'elles domine. Quand aucun tempérament ne dépasse les justes bornes, c'est-à-dire quand il y a équilibre d'humeurs, il y a santé; dans le cas contraire il y a maladie. Toute thérapeutique est fondée à cet égard sur la nécessité de faire disparaître un des *contraires* ou une des humeurs qui menacent de détruire la convenance des parties et l'harmonie du tout.

Nous n'entrerons ici dans aucun détail sur cette singulière *physique* organique d'Aristote, de Galien et de saint Thomas. Nous l'avons appréciée ailleurs. Elle était en rapport intime avec la seconde proposition fondamentale que nous avons posée, et sur laquelle nous allons revenir pour l'analyser de plus près; on peut même, à certains points de vue, la regarder comme sa déduction propre et son corollaire scientifique. Voilà pourquoi elle ne disparut qu'après elle. Les grandes discussions contre la théorie des humeurs et des tempéraments apparaissent assez tard; et elles se rattachent soit à de nouvelles vues métaphysiques, soit à des considérations alchimiques et astronomiques, dont le germe était peut-être au sein même de la physique organique des écoles, mais qui attendaient pour se développer ces nouvelles vues métaphysiques.

Qui donc introduisit celles-ci? Nous allons voir un commencement de solution en reprenant le second théorème thomiste.

Ce théorème qui concluait à la négation de toute science physiologique fut attaqué dès le XIII° siècle par l'école scotiste, mais attaqué dans le caractère absolu que saint Thomas lui donnait, et non en lui-même. Scot admet, comme saint Thomas, que l'âme est la forme substantielle du corps, et même il était impossible qu'il ne l'admît pas. Plaçons-nous un instant dans la terminologie philosophique du moyen âge : quand on croit que tout être est matière ou forme, ou matière et forme, il faut ou bien affirmer que l'âme est la forme substantielle du corps ou bien dire qu'il y a une seule âme pour tous les corps humains. Comme cette hérésie était fort loin de la pensée du Docteur subtil, et comme, d'autre part, il acceptait

(370) *Ibid.* — « Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit... in potentia ad contraria, » etc.

(371) « Secundum corpus erat (Christus) optime complexionatus, et ideo in eo maxime viguit sensus tactus. » (*Summ.*, part. III, quæst. 46, art. 6, in corp.)



encore la thèse de la matière et de la forme, il définit d'une façon générale, comme saint Thomas, les relations de l'âme et du corps; seulement il se revenge sur le détail. Il pose une question qui troubla toutes les têtes aux XIVe et XVe siècles : y a-t-il dans le composé humain une forme de la *corporéité* distincte de l'âme elle-même?

Cette question est déjà examinée en passant par saint Thomas; mais Scot lui donne les plus larges développements et, la traite d'après un aperçu nouveau sur la nature de la *matière* et de la *forme*. Le Docteur angélique se contente de dire :

« Forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum... Forma autem substantialis dat esse simpliciter. Et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari; et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter; sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in I *Phys*. Si igitur ita esset, quod præter animam intellectivam præexsisteret quæcunque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens actu, sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animæ non esset generatio simpliciter, sed solum secundum quid; quæ sunt manifeste falsa. Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus perfectioribus, respectu imperfectarum. » (*Quæst.* 76, art. 4.)

Cette argumentation se rattache dans saint Thomas à la crainte perpétuelle qu'il a d'aller se briser à l'écueil de l'unité substantielle des âmes humaines. L'âme pour lui est un principe spécifique : si donc elle n'embrasse pas dans sa forme, si elle ne contient pas virtuellement toutes les accidentalités individuelles du corps, rien ne prouve plus qu'elle en soit la forme et la forme substantielle : elle ne sera peut-être unie à lui qu'accidentellement, ce qui impliquerait dans le système de l'âme essence spécifique, qu'une seule âme gouverne tous les corps.

Le dogme chrétien avait donc incliné le saint philosophe à sa thèse métaphysique, mais uniquement parce qu'il était sous l'enchantement universel de la théorie de la *matière* et de la *forme*.

Sa thèse elle-même présentait bien des inconvénients au point de vue de certaines particularités du dogme.

En effet, si l'âme et le corps s'individualisent l'un par l'autre, ou plutôt si le corps reçoit son être même de l'âme, après la mort, il ne reste donc plus identiquement le même. Cette conclusion semblait grave de tout point dans une doctrine religieuse où la résurrection des corps, et surtout du corps divin, joue un rôle si considérable. Il est vrai que saint Thomas se tire de cette difficulté avec une adresse merveilleuse. Se demandant si le corps du Christ fut le même numériquement, individuellement, avant et après la mort, il répond qu'il n'était pas totalement le même : *Nondum numero totaliter* (part. III, quæst. 50, art. 5), puisque l'âme qui lui donne l'être avait disparu, mais que, restant uni au Verbe, il avait par là même une sorte d'identité personnelle : *Non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum præter hypostasim Verbi Dei.* La réponse n'est guère satisfaisante, car l'union de la nature divine avec la nature humaine n'enlève pas la réalité de celle-ci : l'Eglise le déclare assez catégoriquement. De telle sorte que si la logique des principes thomistes était suivie à outrance, il faudrait dire que le corps divin au tombeau, ou même sur la croix, après le grand *consummatum est*, n'est plus celui dont les lèvres s'étaient ouvertes sur le monde pour l'enseigner, le guérir et le libérer. O vieille école dominicaine! *Durus est hic sermo;* et décidément Aristote ne vous apprend pas à tenir sur les morts le langage que l'on aime à entendre lorsqu'on vient de lire l'Evangile aux pieds du crucifix ou aux pieds de la tombe des amères préférences.

Encore une fois, saint Thomas se sauve avec une habileté miraculeuse de toutes ces conclusions dangereuses qui semblent l'attendre et l'appeler. Il passe près du gouffre, bien près, et il n'y glisse point. Nous venons de voir ce qu'il dit à propos du corps divin. A propos des corps humains, il se sent un peu gêné par le sentiment religieux, et il dit très-hardiment qu'ils ne sont point individuellement les mêmes avant et après le départ de l'âme (372). Il s'élevait encore ici quelques difficultés sur les honneurs pieux rendus aux restes des saints; saint Thomas répondait que la matière, devant être unie à l'âme qui l'avait quittée, garde par cette possibilité même quelque chose de sacré ou du moins de respectable (373). Les Franciscains, bien entendu, trouvaient cette explication très-insuffisante.

On voit donc que, bien que saint Thomas sût se retenir avec une aisance qui confond sur la pente rapide de la psychologie péripatéticienne très-peu spiritualiste, comme l'a démontré M. Barthélemy Saint-Hilaire (374) — cette pente n'en existait pas moins. Non-seulement l'école en la suivant se laissait

(372) S. Thom., loco supra citat. — Cf., in eadem parte, quæst. 25, art. 6, ad 3.

(373) « Est in rum suæ formæ unienda. » (*Ibid.*)

(374) *De l'âme*, traité d'Aristote traduit par M. Barthélemy Saint-Hilaire, ancien secrétaire du gouvernement provisoire de la république française.

aller à des propositions au moins singulières sur les effets psychologiques du corps (et bientôt nous verrons de nouveaux indices de cette tendance), mais encore sur la question spéciale de l'existence d'une forme de la corporéité, elle aboutissait, par une solution aventureuse, à rendre plus embarrassés de nuages certains détails du dogme de la résurrection des corps, et surtout du corps divin.

Les scotistes, par une réaction inévitable, déclarèrent que la forme de la corporéité est distincte de l'âme raisonnable. Ils invoquaient à l'appui de leur assertion les difficultés théologiques que nous venons nous-même d'exposer comme les résultats logiques de la thèse opposée. Ajoutez à cela que tout en déclarant que l'âme est la forme substantielle du corps, cette proposition n'avait pas dans leur bouche le même sens que dans celle des thomistes, car ils avaient modifié profondément la notion même de la matière et de la forme. La nature, suivant eux, a en soi son acte d'existence, ce en vertu de quoi elle existe, *son acte entitatif*, comme on disait alors. La *forme* rentrait donc dans son rôle de pure essence ou de principe spécifique; cependant l'âme n'était point considérée par les scotistes comme un pur universel, abstraction faite de sa relation avec le corps, ainsi que les thomistes semblent la considérer. En effet, elle est, d'après eux, individuelle en elle-même, l'hæccéité ou l'entité individuante étant distincte à leurs yeux du principe matériel. L'âme, ayant ainsi en soi son individualité ou son principe de distinction numérique, n'avait plus besoin de donner au corps son existence de corps, pour que la fameuse thèse hérétique de l'*unitatis intellectus*, si redoutée de saint Thomas, cessât d'être à craindre: une route était frayée entre le dogme de la personnalité humaine, que saint Thomas sauve contre l'hérésie albigeoise, et les nécessités du spiritualisme complet et du dogme chrétien de la résurrection des corps.

En même temps, le corps et l'âme prennent l'un vis-à-vis de l'autre une certaine indépendance, indépendance très-restreinte peut être, mais qui ouvrit des horizons à la psychologie, comme nous l'établirons bientôt, et même à la physiologie, du moins à l'anatomie. L'école franciscaine se distingua par son ardeur à expérimenter le mécanisme des organes. Et comment s'en étonner? Tandis que toutes les *causes* des fonctions, sauf ce qui résulte des quatre humeurs, doivent, suivant les Dominicains, être cherchées dans l'âme elle-même, c'est-à-dire doivent n'être pas cherchées, les Franciscains déclarent que le corps a son être en lui-même, au moins comme corps physique; que l'âme sans doute s'unit à lui comme forme, mais comme une forme déjà individualisée en elle-même; de telle sorte que les deux éléments humains peuvent très-bien exister séparément. Si l'âme intervient comme puissance physiologique, au moins doit-elle être provoquée dans son action par un certain ordre interne des parties constitutives des corps humains; cet ordre est nécessaire comme disposition prochaine du corps à recevoir la forme. Cette nécessité était complétement créée par l'école thomiste: — « Cum anima intellectiva det homini esse substantiale et simpliciter; impossibile est uniri ipsam corpori mediantibus accidentalibus dispositionibus. » (Quæst. 76, art. 6.) Ainsi, d'une part, l'âme avec son pouvoir *nutritif*, *augmentatif*, *génératif*, explique toutes les actions corporelles, et les explique *directement*; dans l'école scotiste, au contraire, elle ne les explique que d'une façon indirecte: elle ne remplit qu'un rôle, il en reste un autre à donner: la physiologie a une petite porte pour entrer.

La théorie des humeurs va par la même raison (prenons-y garde, car ceci est grave), la théorie des humeurs va perdre un de ses grands arguments. Nous avons déjà vu qu'elle repose, d'après saint Thomas, sur la nécessité où nous sommes placés, suivant lui, de considérer la *fin* de l'âme pour comprendre les opérations du corps. L'âme ne lui paraît unie à un corps que pour que celui-ci lui fournisse des sensations qui se résument dans celles du toucher, et le toucher n'est possible et ne peut nous faire connaître les quatre éléments constitutifs de la nature qu'à condition que notre corps contienne ces quatre éléments tempérés l'un par l'autre, et élevés à une sorte d'unité générale mixte. Ainsi notre corps a nécessairement quatre humeurs, parce qu'il reçoit son être de l'âme, parce qu'il est moins un objet indépendant et appartenant à l'un des grands règnes de la nature, qu'un simple moyen de communication entre notre intelligence et les quatre éléments, et pour ainsi dire cette intelligence unie à une sorte de *sensorium* qui les rassemble sous son regard. Je ne dis pas que la théorie des humeurs, c'est-à-dire des tempéraments, n'ait que cette origine logique, mais, incontestablement, elle a celle-là. On comprend donc que la thèse scotiste de la forme de la corporéité distincte de l'âme ait été pour quelque chose dans les premiers efforts qui s'élevèrent contre elle.

Ainsi marchent les choses humaines. Nous trouvons à la fin et au commencement du XIIIe siècle deux doctrines sur l'union de l'âme et du corps. La première, la doctrine dominicaine, construit la théorie stricte de la matière et de la forme pour résister à l'hérésie albigeoise qui menace la personnalité de l'âme; le résultat de cette théorie est de déclarer que l'âme est la forme du corps et une forme qui exclut toute autre forme, même celle de la corporéité, même l'autonomie au sein des corps de simples dispositions organiques tout accidentelles. Cette première doctrine ouvre déjà de grands horizons: elle met l'esprit humain, qui n'est éveillé que depuis deux siècles, au niveau de toutes les conquêtes scientifiques des anciens. Mais un nouveau dogme paraît sinon compromis, du moins rendu plus nuageux, c'est celui de la résurrection des corps; de plus,

le sentiment vif du spiritualisme chrétien se trouve mal à l'aise sous ces bandelettes péripatéticiennes dont on veut le ceindre. Ce dogme et ce sentiment aidés de bien d'autres causes que nous avons analysées dans ce Dictionnaire, concourent à faire naître une autre doctrine sur l'union de l'âme et du corps; et cette autre doctrine, quoique timidement novatrice, met déjà la raison de l'homme sur cette grande et nouvelle voie au bout de laquelle il y a une distinction plus radicale et par là même une double éclosion de la physiologie et de la physiologie rendues à elles mêmes.

CHAPITRE X. — *De l'homme* (suite). — *Psychologie thomiste.* (*Summ.*, part. I, quæst. 77-89.)

Avant d'entrer dans l'étude de l'idéologie thomiste, pour montrer en quoi elle diffère de l'idéologie moderne, nous voudrions que l'on comprît nettement quels sont suivant le saint Docteur les rapports de l'âme et de ses puissances. Les historiens qui supposent que l'école thomiste n'eut qu'un rôle dans le monde, nier toute abstraction réalisée, en vertu d'un nominalisme dissimulé et sage, sont un peu surpris, quand ils le voient déclarer que les puissances de l'âme sont réellement distinctes de son essence. La déclaration de saint Thomas est très-explicite : « Cum nulla animæ operatio sit substantia, et quodvis animam habens, non semper actu operetur, potentiam animæ ab ipsa animæ essentia et substantia diversam esse necessarium est.» (Quæst. 77, art. 1.)

Est-elle une simple erreur accidentelle, un *lapsus*, ou tient-elle à l'intimité même de la doctrine? Nous croyons qu'elle n'est pas un simple *lapsus*.

L'âme est suivant saint Thomas, nous l'avons assez dit, une pure forme, c'est-à-dire un principe spécifique ayant dans le corps son principe d'individuation. De là suit qu'elle est immédiatement et originairement en acte et toute développée, si elle a ses puissances en elle-même, ou si ces puissances sont elle-même, car elle même est un acte. Mais cela l'assimilerait à Dieu même, et d'ailleurs l'expérience nous montre que les divers phénomènes dont elle est capable ne sont pas toujours et immédiatement réalisés. Elle n'est donc pour ainsi dire qu'une forme première, un acte premier, qui consiste à être; mais pour agir il lui faut un acte second, qui s'ajoute au premier, comme l'accident à la substance.

« Anima secundum essentiam suam est actus; si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum... Ipsa anima, secundum quod subest suæ potentiæ, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum... Cum potentia animæ non sit ejus essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis. » (Loc. cit.)

Ainsi l'âme considérée en elle même, dans son essence, est une réalité actuelle, mais sans énergie aucune, sauf celle d'être, sans puissances actives et déterminées, sans facultés opératives. Et étant donnée la définition thomiste de l'âme, il faut accepter cette proposition, à moins de dire que l'âme est une essence complétement réalisée, dès sa première heure, et dans toute l'étendue de ses virtualités. L'école scotiste, qui avait le bénéfice d'une autre définition, protesta vivement contre une thèse psychologique qui lui semblait changer l'essence de l'âme en tronc inerte et mort ; et en effet cette thèse laisse pénétrer après elle toute espèce de conséquences qui compromettent singulièrement l'activité vraie et vivante de l'âme; ne fût-ce que celle-ci : les puissances qui s'ajoutent à elles sont déterminées par leurs opérations, et celles-ci par leurs objets mêmes (*Ibid.*, art. 3) : proposition bien dangereuse, vivement combattue par l'école scotiste, et que nous retrouverons bientôt sous nos pas.

Ceci posé, saint Thomas distingue cinq puissances qui s'ajoutent à l'essence de l'âme : la végétative, la sensitive, l'appétitive, la motrice (*motiva secundum locum*) et l'intellective.

De ces cinq puissances trois sont appelées âmes, non qu'il y ait trois âmes unies aux corps, mais parce que l'âme unique dépasse le corps et lui ajoute trois opérations qui sont en rapport différent avec lui. L'une dépasse la nature corporelle et n'est exercée à l'aide d'aucun organe; c'est l'opération de l'âme raisonnable; la seconde s'accomplit au moyen d'un organe, mais non par quelque qualité corporelle; c'est l'opération de l'âme sensitive; car bien que les quatre qualités élémentaires soient nécessaires à la sensation, elles ne concourent que comme ses conditions générales et dispositives. La troisième opération se fait par un organe et à l'aide de qualités corporelles : c'est l'opération de l'âme végétative; la digestion résulte de l'emploi d'une qualité corporelle et toute brute, à savoir la chaleur par cette âme et un de ses organes. (S. THOMAS, *Summ.*, I p., qu. 78, art. 1.)

Quant aux pouvoirs de l'âme ils sont distingués par leurs objets mêmes : et c'est pourquoi l'on en reconnaît cinq : l'âme, en effet, a besoin que la chose extérieure s'assimile à elle : et cette chose s'assimile, en tant qu'individuelle, grâce au pouvoir sensitif, en tant qu'universelle, grâce au pouvoir intellectif. Il faut de plus que l'âme tende vers la réalité intérieure, une fois connue, par une triple opération, et de là les trois autres pouvoirs que nous avons nommés plus haut. (*Ibid.*)

Enfin, saint Thomas, avec l'école péripatéticienne, reconnaissait dans l'âme quatre modes de vivre, ou si l'on veut, quatre sortes de vies, la vie végétative, la vie sensitive, la vie motrice (nous dirions aujourd'hui la vie de relation), la vie intellectuelle. (*Ibid.*)

Nous avons hâte d'en finir avec ces prolégomènes, nous les avons rappelés pour faire voir que saint Thomas explique le corps par

l'âme, lorsqu'il s'agit de questions physiologiques; en revanche il aborde l'âme par des considérations extérieures, par des spéculations de naturaliste, lorsqu'il s'agit de psychologie. Sous ce rapport, il se rapproche complétement d'Aristote et s'éloigne plus complétement encore de celui qui sera un jour Descartes : il aborde l'âme à travers le corps, il va du dehors au dedans. Voilà pourquoi il commence par étudier l'âme végétative, dans l'étude très-courte de laquelle nous ne le suivrons pas (quæst. 78, art. 2), et poursuit, en montant d'un degré, par l'âme sensitive. Nous nous bornerons à remarquer que toutes les définitions qu'il donne sur son compte supposent que les sensations sont des représentations directes de qualités réelles et même de qualités qui touchent à la nature intime des éléments. Voilà pourquoi il appelle les sensations des *espèces sensibles.* Ces espèces sensibles arrivent par les cinq sens et sont réunies, représentées, jugées et remémorées par les quatre facultés suivantes qui, suivant saint Thomas et presque tous les scolastiques, appartiennent au domaine de l'âme sensitive : le sens commun, l'imagination, le jugement (æstimatio), et la mémoire. (*Ibid.*, art 3 et 4.) Seulement il faut ajouter que quelques-unes de ces dernières facultés se retrouvent encore dans l'âme intellective. (Quæst. 79, art. 6.)

Nous nous hâtons d'arriver à celle-ci. L'idéologie thomiste a été discutée en des sens bien divers : les uns n'y ont vu qu'une sorte de sensualisme à la manière de Condillac, les autres, et notamment MM. Bach(375) et Hauréau (*De la philosophie scolastique*, t. II), l'ont considérée comme un antécédent de la fameuse formule de Leibnitz : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.*

Notre avis est que toutes ces assimilations sont radicalement fausses. Il y a un abîme entre l'idéologie scolastique et l'idéologie des écoles modernes quelles qu'elles soient; et ce sera toujours un péril suprême de lire saint Thomas à travers Condillac, à travers Leibnitz, ou même, comme l'a fait un spirituel prédicateur, à travers l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence.*

Remontons d'abord à Aristote. Sa doctrine, qui n'était faite qu'au point de vue de certaines questions très-simples, s'est compliquée et obscurcie dans ses commentateurs à mesure que de grands problèmes philosophiques, religieux et même purement théologiques essayèrent de se caser dans ses cadres un peu étroits. Ceux-ci, éventrés de toutes parts, se reconnaissent mal à travers la série des commentateurs. Oublions-les pour un instant.

Le traité *De l'âme* d'Aristote est un des chefs-d'œuvre de l'esprit humain; mais ce n'est pas une psychologie proprement dite, c'est-à-dire une étude de l'âme faite au point de vue de la conscience, bien que la conscience y soit parfois consultée avec bonheur. L'âme, comme nous l'avons dit à propos de saint Thomas, y est prise à travers le corps et à travers la série des objets extérieurs. Pour bien comprendre l'idéologie des péripatéticiens, il faut donc se rendre compte de la nature de la science, ou plutôt qu'ils assignent à l'objet de la science.

Suivant eux, cet objet, c'est ce qui est défini, c'est la forme ou l'essence; ils disent souvent : c'est l'universel « Sans l'universel, il n'est pas possible d'arriver jusqu'à la science. » C'est ainsi que s'exprime Aristote. (*Metaph.*, lib. XIII, c. 9.) Nous laissons de côté pour l'instant la question de l'universel qui occupe une si petite place dans Aristote lui-même; nous savons, et cela nous suffit, que tant que l'âme n'est pas arrivée à dégager dans la représentation obscure qui lui est d'abord donnée par les sens, l'élément formel de l'élément matériel, il n'y a pas connaissance véritable. L'objet de la pensée, c'est donc la forme, et de là suit que l'intellect est lui aussi une forme, car aucune réalité n'en peut recevoir une autre, qu'autant qu'elles sont de même nature. Ce principe revient souvent dans Aristote, comme dans saint Thomas, qui le prennent dans un sens absolu où Duns Scot crut devoir le combattre; il est une déduction rigoureuse de la métaphysique péripatéticienne : car dans cette métaphysique *l'action* ou le *mouvement* n'est que l'expression de la forme; le mouvement n'a pas, à la vérité, son foyer dans l'être qui se meut, mais il y a son principe de détermination. D'où il suit que le mouvement de l'âme qui connaît étant déterminé par la nature même de l'âme et étant aussi déterminé par la nature du terme du mouvement, c'est-à-dire ici de l'objet qui est connu, on peut regarder la connaissance comme une assimilation de l'objet au sujet : *Scientia est assimilatio ad rem scitam* (376) : tel est l'objet, tel doit être le sujet. Nous n'ignorons pas que cette méthode et cette formule paraîtront bizarres aux psychologues modernes, mais nous expliquons l'idéologie antique telle qu'elle est, et voilà ses prolégomènes. Ils sont la conséquence d'une métaphysique préalable, et c'est pour l'avoir oublié que MM. Rousselot, Hauréau, et même M. Barthélemy Saint-Hilaire (*Traité de l'âme*, trad. d'Aristote, introduct.), semblent avoir commis de nombreuses méprises sur tout l'ensemble de la psychologie péripatéticienne.

L'intellect doit donc être une *forme* pour penser des *formes;* voilà le point de départ : mais quelle forme? une forme qui ne soit qu'un acte premier, car si elle était en même temps acte second, elle penserait actuelle-

(375) M. Bach est l'auteur d'une thèse fort remarquable sur saint Thomas, et qui date d'une époque où le Docteur angélique était peu étudié, de 1836.

(376) S. THOMAS (*Summ.*, part. I, quæst. 14, art. 2, ad 2. — Le pur péripatétisme serait même une objection de cette formule contre la possibilité que les choses contingentes fussent connues par l'intelligence absolue.

ment tout ce qu'elle peut penser. Elle n'est donc qu'en puissance vis-à-vis de la série des actes seconds qui rentrent dans sa virtualité. En d'autres termes, elle est forme comme actualité intellectuelle, comme capacité pensante réelle, mais elle est matière vis-à-vis de ses idées. C'est en ce sens qu'il faut interpréter la fameuse expression de *tabula rasa*, sur laquelle on a tant discuté faute d'être remonté jusqu'à la théorie fondamentale de la *matière* et de la *forme*. Elle ne signifie pas que l'intelligence soit une pure *passivité* dans le sens que nous donnerions aujourd'hui à ce mot, ou quelque chose qui est le simple résultat d'une action extérieure; elle signifie que cette intelligence est une puissance actuelle par soi, mais qui n'est pas plus déterminée à une idée qu'à une autre, à moins que quelque chose d'extérieur n'intervienne.

Nous venons de faire un second pas dans l'idéologie péripatéticienne; au troisième, maintenant. Nous remarquerons seulement que c'est par là ordinairement que commencent les commentateurs modernes.

Tout le monde connaît le fameux axiome aristotélicien : ***Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.***

Nous avons, dans les prémisses qu'on vient de lire, le secret de son interprétation.

Puisque l'intellect est en puissance vis-à-vis de ses idées, il faut donc que la sensation ne joue pas le simple rôle de perceptions vagues, qui rappellent les idées en elles-mêmes, mais celui d'*espèces*, d'*images complexes* ou *impresses*, qui soient capables de déterminer la capacité nue de cet intellect, et agissent sur lui à peu près comme le moteur agit sur ce qui est mû, pour le faire passer de la puissance à l'acte. L'axiome d'Aristote ne peut donc être interprété ni dans un sens condillacien ni dans un sens leibnitzien. Nous en verrons bientôt des raisons très-péremptoires; disons maintenant qu'il n'équivaut pas au sensualisme du XVIII[e] siècle, parce que l'intellect lui-même ne résulte pas de la sensation, qui ne fait que le déterminer sans le constituer. Il n'équivaut pas non plus à la thèse de Leibnitz, bien que dans Aristote comme dans Leibnitz la sensation semble donnée comme *motrice* et non comme constitutive de l'esprit; car entre Aristote et Leibnitz il y a une révolution immense dans l'idée même du mouvement : il y a cette révolution qui a produit Cusa, Copernic, Képler, Galilée, Descartes et Newton! Suivant Leibnitz, quand une chose en meut une seconde, celle-ci ne trouve dans le mouvement de la première que la simple *occasion* de son mouvement propre; car elle est elle-même, en tant que force, foyer de mouvement. Au contraire, dans Aristote, ce qui *meut*, *détermine* et *spécifie;* car ce qui *meut* est un *acte* ou une *forme* qui réalise un possible ou actualise une *puissance*. Voilà pourquoi la sensation péripatéticienne doit être une *espèce* ou une *représentation*, pour agir sur l'âme et parvenir, de dégagement en dégagement, jusqu'à l'intellect : elle est la *détermination*, l'*information* de celui-ci, ce qui lui permet, à lui qui n'est qu'un acte premier, de passer à l'acte second. Elle joue, vis-à-vis de l'intellect et dans la génération des idées, un rôle analogue à celui que jouent les astres vis-à-vis du monde physique, et dans la génération des corps et de leurs qualités.

L'*espèce sensible* n'est pas un corps atomistique, et sur ce point M. Rousselot (*Etudes*, etc., t. II) a mille fois raison; néanmoins, comme M. Hauréau (*De la phil. scol.*, t. II) le soupçonne vaguement, elle est bien un intermédiaire, et un intermédiaire moteur, c'est-à-dire déterminateur. Si on ne l'a pas compris, c'est qu'on a oublié la notion péripatéticienne du mouvement, qui exerce, même en idéologie, une influence considérable. Nous avons donc jusqu'ici l'intellect, qui est une forme-capacité, un acte premier, en simple puissance de devenir vis-à-vis les actes seconds; puis une sensation représentative, disons mieux, une espèce sensible, qui est nécessairement la représentation de la nature formelle de l'objet perçu; car rien ne se perçoit que dans sa forme. Remarquons bien que nous ne disons pas que cette représentation soit une entité ontologique. Aristote ne s'occupe pas de cette question, ni nous non plus; seulement, cette représentation est au moins une entité quelconque, qui agit sur l'intellect pour lui permettre de le déterminer. Que doit donc être, d'après cela, l'espèce sensible? Une communication à l'âme, ou plutôt au composé humain, non pas précisément de l'objet complet qui est en rapport avec lui, car la matière individuelle ne se communique jamais, mais de sa forme, en tant qu'enveloppée dans ses conditions matérielles.

De là ces deux formules péripatéticiennes, que nous emprunterons à saint Thomas lui-même :

« Est sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. *Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur et secundum cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur.* — Forma sensibilis alio modo est in re quæ est extra animam et alio modo in sensu qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro (377). »

Elles signifient que les choses extérieures sont en nous d'une certaine façon, non quant à leur matière, mais quant à leur forme : seulement cette forme, qui, saisie directement, serait l'idée même, n'est que sentie, parce qu'elle est enveloppée dans toute espèce de représentations accidentelles, individuelles, matérielles.

Sans doute nous comprenons mal, nous modernes, que la forme de la chose perçue, c'est-à-dire son essence, passe dans une autre forme : Leibnitz nous a tant répété

(377) Quæst. 84, art. 1. — L'exemple ici cité par saint Thomas est emprunté à Aristote.

que les substances, monades simples, n'ont pas de fenêtres par où passent les accidents! Mais puisque nous sommes dans l'antiquité, prenons-la telle qu'elle fut. Chez elle, les êtres ne sont pas des forces; le mouvement se communique réellement de l'un à l'autre; les formes substantielles sont reçues dans telle ou telle matière, en vertu d'un agent extérieur à cette matière; les formes accidentelles ou les qualités sont également *reçues* dans le suppôt ou dans l'être qui n'a encore que l'acte premier. Qu'une *forme* se communiquât d'une façon mystérieuse à l'âme sensitive, qu'elle s'assimilât à elle, c'était donc, pour les anciens, un grand fait que l'on déclarait bien ne pas comprendre dans ses dernières racines, mais enfin qui était analogue à tous les faits qu'ils admettaient à titre d'irrécusables. Leur intelligence le contemplait partout, et, au lieu de le récuser, cherchait à y ramener les autres. Au point de vue de leur métaphysique, il devait passer pour très-naturel.

Mais l'*espèce sensible*, c'est-à-dire l'assimilation formelle, mais complexe et confuse de l'objet au sujet qui le sent, n'est pas le seul intermédiaire qui soit indispensable. Et c'est ici que se présente une des plus grandes difficultés de la doctrine péripatéticienne.

L'espèce sensible est complexe : elle renferme les deux images, impliquées l'une dans l'autre et confuses, de l'élément matériel et de l'élément formel de l'objet senti. Mais la pensée ne pensant que la forme pure, il faut donc qu'il y ait quelque *puissance* (nous verrons laquelle) qui dégage l'individuel et l'universel, c'est-à-dire le matériel et le formel, au sein de l'espèce sensible. Rien n'est moins embarrassant que de savoir le nom que toute l'école péripatéticienne donne à cette puissance : elle l'appelle l'*intellect agent*. Mais la difficulté est grande, quand on se demande au juste ce que c'est que cet intellect; et cette première difficulté en provoque une seconde. A côté de l'intellect agent nous en trouvons un second : l'intellect patient ou possible; on dirait mieux l'intellect en puissance. Quelques commentateurs ont pensé que l'intellect agent est sinon l'intellect de Dieu, du moins celui de quelque intelligence universelle, remplissant dans l'ordre spirituel le même rôle que remplit le premier ciel dans l'ordre cosmologique. D'autres, repoussés de cette hypothèse par quelques textes d'Aristote, qui semblent regarder l'intellect agent comme personnel, et voulant à toute force qu'il y eût une illumination de l'intelligence humaine par un principe supérieur, ont affirmé de l'intellect possible ou en puissance ce que leurs devanciers avaient affirmé de l'intellect agent.

Cette dernière supposition ne supporte pas l'examen; elle est démentie par tout ce que nous avons dit déjà. L'intellect patient ou possible, ou mieux en puissance, est dans Aristote l'intellect qui reçoit l'idée, la *table rase* où elle se grave. C'est donc une puissance même de l'âme, puissance qui est en acte premier, puisqu'elle est réelle, mais qui n'est pas en acte second, parce que, devant s'assimiler toutes sortes de formes, elle ne peut, suivant la logique péripatéticienne, être aucune de ces formes. L'espèce sensible tend bien déjà à déterminer cette puissance pure et nue, mais elle ne suffit pas, comme nous l'avons expliqué, et l'intellect agent intervient entre cette représentation, intermédiaire insuffisant, et la puissance intellective du sujet, qui est simplement un support ou un récipient d'idées. La question ne peut donc être que sur la nature de ce nouvel intermédiaire. Et la vérité est qu'Aristote est loin de s'expliquer, sur ce sujet, d'une manière suffisante; peut-être ne se le représentait-il à lui-même qu'assez confusément. Les anciens n'avaient pas cet esprit de rigueur en tout et partout qui caractérise les modernes, et Aristote lui-même l'a plus dans les mots que dans les choses. D'ailleurs, il n'y a guère de système qui n'ait son recoin obscur et embarrassant pour l'auteur lui-même. Demandez, par exemple, à Leibnitz quel est son dernier mot sur l'*étendue*, vous l'embarrasserez fort; et si l'on voulait chercher dans ses ouvrages une réponse nette à ce problème, on se jetterait dans les interprétations les plus aventureuses.

Nous croyons donc que c'est une faute, en histoire, que de chercher la précision là où elle n'est pas et souvent ne peut pas être; c'en est une surtout de vouloir jeter l'obscurité du point douteux sur ceux qui y conduisent, et qui sont ordinairement environnés de lumière

Restons-en donc aux conclusions suivantes : Toute l'idéologie d'Aristote est fondée sur ce principe, que la connaissance résulte de l'assimilation de l'objet au sujet : ce qui veut dire, d'une *actualisation* ou d'une *formation* de la pensée, qui est une [illegible] ou un acte premier, par la série des formes des choses perçues, qui s'ajoutent à elle et s'identifient à elle comme actes seconds.

De là suit que la pensée, considérée en elle-même, est non pas passive, mais en puissance vis-à-vis des idées qui doivent la déterminer : ce qui revient à dire qu'elle est actualisée par les objets extérieurs. De plus, les objets extérieurs envoient à la [illegible] qui est à proprement parler l'intellect [illegible]ble, leurs représentations confuses, qui constituent les espèces sensibles ou les [illegible] impresses.

L'intellect agent, qui est peut-être une faculté active surajoutée à l'intellect [illegible]ble, peut-être une entité plus mystérieuse, modifie l'espèce sensible en éliminant l'élément individuel et accidentel qu'elle renferme; elle en fait ainsi une espèce intelligible, laquelle, étant une pure forme, [illegible] être reçue dans la *forme intellectuelle*, c'est-à-dire dans l'intellect passif ou en puissance, lequel, à vrai dire, constitue notre [illegible] pensante.



Telle est l'idéologie d'Aristote qui est très-claire, sauf un point indéchiffrable, mais qui n'est claire qu'à celui qui comprend ce que c'est que la matière et la forme, l'acte et la puissance, le mouvement et le mobile, et rejette loin de lui pour un instant toutes les conceptions modernes. Il faut se tuer en tant que cartésien ou leibnitzien pour ressusciter en tant qu'ancien : à d'autres conditions on n'entendra jamais le premier mot de ces vieilles théories qui ne sont jamais plus claires que lorsqu'elles nous paraissent d'abord obscures, et qui ne sont jamais plus obscures que lorsqu'elles nous semblent lumineuses.

Il y a autant de différence entre notre idéologie et la leur qu'entre l'astronomie de M. Arago et celle de Ptolémée ; et à beaucoup d'égards leur monde, au moral comme au physique, c'est le nôtre renversé. O révolutions des esprits plus radicales encore que celles des Etats, car le dogme de la rédemption et de la libération universelle touche plus directement ceux-là que ceux-ci !

Venons maintenant à saint Thomas. Nous retrouvons au premier abord tous les éléments de l'idéologie d'Aristote, avec quelque précision de plus sur l'intellect agent et une addition considérable sur la nature intime de l'intellect possible.

Les deux prémisses de saint Thomas sont celles-ci : « Cum intelligere sit quoddam pati, intellectus est potentia passiva. » (Quæst. 79, art. 2.) « Quoniam nihil quod est in potentia reducitur ad actum nisi per aliquod ens actu, necessum est in anima præter intellectum possibilem, quo anima omnia fieri potest, constituere intellectum agentem quo omnia potest facere et intelligibilia potentia ad actum deducere. » (*Ibid.*, art. 3.)

Après tout ce que nous venons de dire, un mot suffira pour expliquer ces formules.

Saint Thomas dit lui-même que le mot de *pati* a trois sens, que tantôt il exprime une passivité absolue et contraire à la nature de l'être qui reçoit, tantôt une passivité absolue, mais qui n'est pas nécessairement une souffrance, tantôt l'état de ce qui a besoin de quelque chose d'extérieur pour réaliser son acte : et c'est dans ce dernier sens qu'on l'applique à l'intellect humain, et qu'on l'appelle *tabula rasa :* « Secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici *pati :* etiam cum perficitur, et sic intelligere nostrum est *pati.* » (*Ibid.*)

Mais quelle raison justifie cette assertion ainsi interprétée ? C'est, suivant saint Thomas, que l'intellect va à l'être en général, et que l'intellect divin seul l'embrasse par lui-même et indépendamment de toute cause externe. Le docteur ne s'explique pas davantage ; mais évidemment cette argumentation présuppose que penser c'est posséder ce qu'on pense, ou que la pensée résulte d'une assimilation entre le sujet et l'objet. Son point de départ est donc le même que celui d'Aristote.

Saint Thomas ajoute que si les formes ou les essences des objets existaient à part des choses, et dans le monde intermédiaire rêvé par Platon, elles pourraient immédiatement s'ajouter comme actes seconds à l'intellect possible ; mais comme les formes sont individualisées dans la matière, la représentation première et complexe que nous recevons de l'objet, a besoin d'être dématérialisée et débarrassée de ses éléments individuels. En d'autres termes, l'espèce sensible n'est intelligible qu'en puissance, il faut donc qu'il y ait dans le sujet intelligent quelque vertu active qui en l'abstrayant de ses conditions individuelles et matérielles (378) la rende intelligible en acte. C'est cette vertu qui est l'intellect agent. « Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem. » (*Ibid.*)

C'est à propos de l'intellect agent que saint Thomas se voit forcé par les hérésies d'origine arabe, à donner à la théorie d'Aristote une précision qu'elle est loin d'avoir dans son auteur et qui est peut-être une addition plus orthodoxe au point de vue chrétien, qu'au point de vue péripatéticien (379).

L'intellect agent ayant été considéré comme une puissance angélique ou divine, saint Thomas s'explique très-nettement ; il invoque même en sa faveur un texte tant soit peu isolé d'Aristote et il pose les termes suivants :

« Cum anima humana nihil sit perfectius in inferioribus rebus quæ tamen ab universalibus causis virtutes proprias inditas habeut : oportet in anima esse virtutem quamdam a superiori intellectu derivatam, per quam possit phantasmata illustrare et intelligibilia in potentia facere intelligibilia in actu. » (*Ibid.*, art. 4.)

L'argument très-précis par sa conclusion paraît un peu vague en lui-même ; cependant il est conforme aux règles de la métaphysique péripatéticienne, telles que saint Thomas les entend d'ordinaire ; et il se décompose en deux raisons, l'une théologique, l'autre expérimentale, que nous trouvons développées toutes deux dans la démonstration du théorème.

De ces deux raisons, la seconde est celle qui semble la plus négligée par saint Thomas, bien qu'elle eût été la seule invoquée peut-être par un vrai psychologue. C'est bien nous, dit-il, qui abstrayons l'intel-

(378) Nous avons souvent parlé des conditions et des éléments matériels de l'espèce sensible. Il faut ajouter qu'ils ne sont matériels que par représentation et nullement en eux-mêmes, car l'espèce sensible est une forme, mais une forme-image qui représente tous les éléments de la chose sentie dans leur confusion.

(379) « Necesse est in anima has esse differentias, scilicet intellectum passibilem et agentem. » (ARIST., *De anima*, lib. III.)

ligible du sensible ; or cette opération présuppose une forme active en nous, car l'opération suit la forme active. « Nulla actio convenit alicui rei nisi per principium formale ei inhærens. » D'ailleurs à supposer que Dieu éclairât directement, l'âme (loc. cit.), pour que l'âme connût et vît, il faudrait qu'elle s'assimilât la lumière, et cela en vertu d'une puissance active. Disons donc, que sans doute notre pensée participe la lumière divine, mais précisément parcequ'elle la participe dans sa substance même, dans sa nature, parce qu'elle est en elle-même une participation de cette lumière, elle est cette force qui est capable d'abstraire l'intelligible du sensible et de le transmettre ainsi spiritualisé à l'intellect possible.

Ainsi, nous retrouvons en idéologie cette fameuse théorie platonicienne de la participation qui nous avait déjà frappé sur les sommets de la théodicée ; et ce qu'il y a de curieux, c'est qu'elle se retourne ici contre le platonisme lui-même. Toute la doctrine thomiste est une doctrine de transition et insaisissable et fuyante, malgré ses grands airs de précision dans ses meilleurs endroits. Mais, me dira-t-on, quelle doctrine philosophique n'est pas de transition ? C'est vrai. Poursuivons ou plutôt résumons : en deux mots, de même que l'âme est une participation de l'être de Dieu, et par là même une forme substantielle, de même l'intellect actif est une participation de l'intellect divin, mais une participation qui constitue aussi une *forme*, seulement une forme active et surajoutée à l'âme, une faculté ; et c'est cette faculté appartenant à cette substance, comme la faculté génératrice, par exemple, appartient à l'animal, quoique venant des astres, qui constitue l'intellect agent.

Voilà comment saint Thomas répond aux hérésies filles des interprétations arabes d'Aristote. Nous verrons plus loin le caractère précis et l'influence de cette réponse ; nous nous contentons maintenant d'en poser les termes, en notant qu'ils sortent complétement de la donnée péripatéticienne, comme aussi la théorie thomiste de la création à laquelle ils sont empruntés. Une fois que saint Thomas a démontré que l'âme est bien le sujet de l'intellect agent, il n'a pas de peine à démontrer que cet intellect n'est pas le même pour toutes les âmes, ou, en d'autres termes, qu'il n'y a pas un seul intellect pour tous les hommes ; cette proposition est une suite de la précédente :

« Cum intellectus agens sit virtus animæ, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum. » (*Ibid.*, art. 5.)

Cela posé, il essaye de faire voir le rapport de toutes les facultés, ou puissances, ou opérations de la pensée à l'intellect agent et à l'intellect patient. La mémoire, sauf celle qui est sensitive, est l'intellect, en tant qu'il conserve les espèces sensibles ; et elle ne s'en distingue pas, puisqu'elle a le même objet, et qu'en péripatétisme, toute faculté est ce qu'est son objet, puisque son objet la détermine (*Ibid.*, art. 7) ; la raison, ou plutôt (qu'on nous passe le barbarisme) la *ratiocination* est encore l'intellect, en tant que vu imperfection le force d'aller de la chose connue à une autre (*Ibid.*, art. 8) ; et c'est la même raison qui pense et argumente, soit les choses les plus élevées, soit les choses les plus humbles, aussi nécessaire et universelle dans celles-ci que dans celles-là (*Ibid.*, art. 9) ; quant à l'*intelligence*, elle est, dans le langage thomiste, l'opération même de l'intellect. (*Ibid.*, art. 10.)

On voit combien nous sommes loin de l'idéologie contemporaine qui assigne des facultés intellectuelles si diverses pour l'appréhension des choses extérieures et des choses absolues. Il n'y a rien de moins scolastique que ce que nous appellerions aujourd'hui la théorie de la raison pure ; et cependant la scolastique n'est pas non plus sensualiste. C'est un monde à part : ne lui cherchons pas trop d'étiquette prise dans le nôtre. Les choses antédiluviennes ont une physionomie qu'il ne faut pas calquer toujours sur notre histoire naturelle des derniers jours.

La distinction de l'*intellect agent* et de l'*intellect possible* ou *patient* est dans saint Thomas le principe de toute l'idéologie ; le rôle de la sensation s'en déduit, ainsi que tous les autres détails de la doctrine. C'est ce qui résultera de l'analyse suivante :

Saint Thomas, après s'être interrogé sur les puissances diverses de la pensée, se demandait comment elles s'exercent, et de quelle manière elles connaissent leurs objets : et d'abord le monde des corps. L'âme les connaît-elle par son essence ? Non, répond-il, car il faudrait que son essence possédât la leur, puisque connaître, c'est percevoir une essence, et que la percevoir, c'est se l'assimiler. (Quæst. 84, art. 1 et 2.)

« Aliquis intellectus est qui per suam essentiam cognoscit omnia, oportet quod essentia ejus habeat in se immaterialiter omnia. »

Dieu seul peut connaître les choses par son essence, parce qu'il est l'essence même. (*Ibid.*)

Ce raisonnement semble peu concluant à un moderne, parce que le moderne admet que l'âme ne connaît l'essence d'aucun objet extérieur, mais qu'elle perçoit certains phénomènes corporels qu'elle lie à l'aide de certaines idées premières qu'elle puise dans le spectacle d'elle-même. Très-bien. Mais la scolastique croyait que tant que l'essence même de la chose, ou sa forme n'était pas assimilée à celle de l'âme (receptum est in recipiente per modum recipientis), elle n'avait pas de véritable idée. Or, ceci admis (et il se rattache à la métaphysique d'Aristote), le reste de l'argumentation paraît inattaquable. Si l'âme ne connaît pas les choses corporelles par son essence, elle ne les connaît pas non plus par des similitudes, des espèces innées

son de saint Thomas est que la connaissance que nous en avons est tantôt simplement *possible*, tantôt réalisée. Une pareille raison n'embarrasserait guère un leibnitzien : on connaît l'admirable image des veines de marbre qui dessinent déjà dans le bloc informe la statue future. Mais cela suppose que les substances soient des germes féconds et déterminés en eux-mêmes, portant, dans leurs profondeurs vivantes, la semence innée de leurs phénomènes futurs, tout prêts à éclore; cela suppose, en d'autres termes, que leur puissance, cessant d'être une, comme dit Leibnitz lui-même, soit une énergie, et non pas une simple possibilité, et qu'elle enveloppe l'*effort* vers ses états réels, ou du moins, vers un certain nombre de ces états. (LEIBNITZ. *Monadologie ; Nouveaux essais sur l'entend. hum.*) Or, rien de semblable dans l'école péripatéticienne; comme l'action lui semble être la conséquence purement logique de la forme, il y a une convenance de similitude entre celle-ci et celle-là; il en résulte d'abord que l'action ne sort pas des entrailles même de la forme ou de l'être, en second lieu, que l'on peut toujours juger du mode de l'être par celui de l'action. C'est cette seconde conséquence qu'invoque ici saint Thomas :

« Cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam... Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum tam secundum sensum, quam secundum intellectum... Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. » (Quæst. 84, art. 3.)

Ainsi le seul fait de la non-présence de toutes les idées dans les régions actuelles et éclaircies de l'entendement doit prouver à saint Thomas, à cause même de sa thèse de la *forme* et de l'*action*, qu'il n'y a rien d'inné dans cet entendement, sauf cet entendement, mais un entendement sans *prédispositions internes*, comme les entend Leibnitz, sans veines intellectuelles où se dessine par avance quelque trait de sa pensée future, un entendement nu, et sans caractère. Si l'entendement est nu, l'objet n'est donc connu de lui que par des *espèces sensibles*, qui deviennent, par l'intellect agent, des espèces intelligibles. (*Ibid.*, et quæst. 79, art. 1-5.) Mais ces espèces intelligibles, au lieu de venir des espèces sensibles dont elles sont la forme dépouillée de toute condition matérielle, ne pourraient-elles pas venir de quelques formes séparées, c'est-à-dire, du monde intermédiaire rêvé par Platon et les Arabes, ou de Dieu lui-même? (*Ibid.*, art. 4.) C'est, sous une autre forme, la question de l'unité de l'intellect humain, que nous avons déjà traitée. Saint Thomas y fait la réponse que l'on prévoit, mais il l'aiguise de quelques considérations historiques. Platon, dit-il, était convaincu que les *formes* existent en dehors des objets, et qu'elles constituent les idées; ces idées sont participées à la fois par notre âme et par la matière corporelle : par notre âme, qui connaît, grâce à elles; par la matière corporelle, qui est par elles; soit en vertu de cette double participation, que l'âme connaît dans ses *idées*, qui sont la participation vivante des formes des choses, ces choses elles-mêmes telles qu'elles sont dans leur nature. Aristote ayant montré rigoureusement que les formes ne sont pas de simples idées séparées, vivant à l'écart dans un monde intermédiaire, Avicenne modifia la thèse platonicienne, et voulut que les intelligences pures versassent directement à l'intellect possible de saint Thomas la notion formelle des choses. Mais cela est insoutenable, suivant saint Thomas, parce que l'âme, ne pouvant être unie au corps pour le corps lui-même, lui est unie pour elle, ce qui prouve que les perceptions sensibles lui sont indispensables, et que, par conséquent, c'est elle qui remplit l'office d'intellect agent, et que les espèces intelligibles ne sont que les espèces sensibles transformées par son énergie. (Ubi supra.)

De là suit que la connaissance *intellective* vient des choses elles-mêmes, non que les choses suffisent sans l'intellect agent, mais celui-ci n'intervient que comme ayant l'énergie de dégager les formes, parce qu'il est une forme lui-même, ayant une lointaine similitude avec la forme suprême. La donnée sensible est une cause partielle de l'idée; elle est, je ne sais quoi de complexe, qui sert de matière au travail de l'intellect, et qui, dégagée, devenue espèce intelligible, laisse enfin tomber la connaissance dans l'intellect patient ou possible. (Quæst. 84, art. 6.) C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que saint Thomas répète après Aristote : *Principium, nostræ cognitionis est a sensu* (*Metaph.*, lib. I; *Analyt. post.* lib. II), maxime que nous avons déjà interprétée et qu'il ne faut assimiler à aucune maxime moderne.

De cette maxime, le Docteur angélique déduit une conséquence qui a suscité les plus vifs débats au XIVe siècle :

« Intellectus conjunctus corpori non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. » (Quæst. 84, art. 7, ad 1.)

Les scotistes ne niaient point le fait de cet enchaînement de la pensée aux fantômes, c'est-à-dire aux images sensibles; mais ils niaient l'interprétation que lui donnaient les thomistes; leurs successeurs plus hardis nièrent le fait lui-même; et enfin les cartésiens, plus hardis encore, prirent pied en dehors de toute donnée extérieure dans le *Cogito, ergo sum.* Telles furent les étapes progressives parcourues par les écoles du XIIIe au XVIIe siècle. L'âme peu à peu, au milieu de toutes ces discussions, semble se dégager, et quand elle s'est enfin saisie, la révolution est faite, ou du moins elle commence à s'organiser : les révolutions s'ouvrent à une certaine date, elles ne se ferment jamais.

Pour ce qui nous regarde, nous sommes

convaincu qu'il y a un rapport réel entre les idées les plus intellectuelles et les données sensibles. Essayez de penser sans imaginer! vous ne le pouvez pas, à moins que vous vous borniez à combiner de purs mots, et voilà pourquoi toute idée vive en notre entendement jaillit presque toujours en image. Quand nous pensons avec la pensée d'autrui ou avec la pensée traditionnelle, il nous arrive souvent de ne rien imager; mais aussitôt que nous traduisons ce qu'il y a de personnel et d'intime en nous, le phénomène contraire se produit infailliblement. Que l'on prenne ce qu'il y a de plus intellectuel et de plus psychologique en notre entendement, par exemple, la notion de cause, et que l'on fasse l'expérience suivante, elle nous paraît significative. Souvent cette notion traverse notre esprit comme lien tout grammatical, et alors elle nous apparaît comme un pur abstrait. Mais dégagez-la, ou plutôt tentez de la dégager par un effort de votre pensée; essayez de vous mettre en face de ce qu'elle vous révèle: tout aussitôt vous vous représentez une source ou un *germe;* vous imaginez. Nous en dirons autant de la notion de substance qui se présente sous la forme d'un récipient de phénomènes, d'un *substratum*, et de la notion de loi qui s'offre sous la forme d'une *harmonie* ou d'un *concert* de forces. Quoi donc? Conclurons-nous que toutes ces idées n'ont pas leur origine dans le spectacle de la réalité spirituelle qui est nous-mêmes? loin de là; sous ce rapport nous donnons les deux mains aux conclusions de la psychologie moderne, et nous nous inclinons surtout devant Leibnitz, M. de Biran et M. Cousin, quoique certaines réserves nous paraissent ici fort nécessaires; mais où ne sont-elles pas indispensables? Nous ajoutons même que l'expérience psychologique que nous venons d'indiquer prouve en faveur des conclusions de ces philosophes; car si la *cause* ne peut se penser vivement en dehors de la notion de *genre*, la notion de genre ne peut non plus se représenter à l'imagination en dehors de l'idée de cause. Nous en dirons autant de la *loi* et de la *substance.*

Seulement, de ce qu'une idée vient d'une origine, il ne s'en suit pas qu'elle en ait une seconde. A côté de la cause directe, il y a la *condition d'existence* que la psychologie moderne néglige beaucoup trop et dont la constatation régulière est ce qu'il y a au monde de moins stérile et de plus scientifique. Que fait le physicien pour constater des séries de *conditions* phénoménales? et le chimiste et le naturaliste ont-ils une autre tâche? La psychologie ferait un grand pas le jour où elle voudrait mettre en face de tous les phénomènes purement intellectuels qui se produisent des intimités même de l'âme, les divers phénomènes de sensation et même physiologiques qui en paraissent la condition normale. Cette question remplacerait utilement tous les problèmes abstraits qu'on pose sur l'influence réciproque des deux substances: problème mal entendu et insoluble par là même. M. le docteur Cerise a déjà émis, dans une Préface remarquable et remarquée, quelques vœux à cet égard; nous nous y associons pleinement, et nous ajoutons que si la société médico-psychologique voulait entrer dans cette voie, elle rendrait de grands services. Seulement, et nous nous permettons de soumettre cette observation au savant commentateur de Bichat, il ne faut pas croire qu'on puisse étudier les phénomènes psychologiques indépendamment des causes intimes et observables, elles aussi, qui les produisent; de plus, entre les phénomènes de l'intelligence pure et ceux de la physiologie, il y a les phénomènes de la sensation psychologique (nous ne disons pas de l'impression) et de l'imagination sensitive, et si l'on néglige cette série intermédiaire, tout travail d'investigation deviendra impossible ou stérile.

La communication des substances! J'aimerais mieux dire leur union! grand problème! le système scolastique des *phantasmata* le posait, et il faudra bien le reprendre. Mais il le posait parfaitement mal; car il impliquait que l'entendement est déterminé et spécifié dans ses idées par l'objet extérieur; il enveloppait l'autonomie intellectuelle dans la dépendance du monde sensible; et il fallait d'abord lui rendre son ressort interne pour comprendre le secret de la communication de l'harmonie des idées les plus intellectuelles avec les images sensibles. Suivant les scotistes la nécessité des fantômes tient à la faiblesse de la raison déchue; elle n'est donc pas inhérente à l'âme même qui a une intelligence pourvue d'une énergie interne. (SCOT., *in lib.* I, II, III, *Sent.*, passim; COLUMBUS, *Cursus philos.*) Suivant les thomistes, cette nécessité tient à la nature même des choses. Car l'âme étant la forme d'un corps a pour objet propre et premier de son intelligence la quiddité matérielle.

« Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium aliqualem cognitionem ascendit. » (*Ibid.*, art. 7, et quæst. [illegible] art. 1, 2.)

Or, une quiddité matérielle agit d'abord sur les sens en envoyant l'espèce sensible, mais l'espèce sensible est ce par quoi nous sentons, et non ce que notre sens perçoit; l'objet senti ou perçu est donc le [illegible] condition aussi nécessaire de l'action [illegible] rieure de l'intellect agent que peut l'être l'espèce sensible elle-même. Notons ici [illegible] théorie des *phantasmata* est liée à la charpente de l'idéologie thomiste, et [illegible] les scotistes commencèrent par l'attaquer [illegible] finirent par être conduits à attaquer [illegible] reste. On sera peut-être étonné de [illegible] après des théorèmes si clairs la proposition suivante dans saint Thomas: « Universalia et communia sunt priora in [illegible] intellectuali et sensitiva cognitione. » [illegible] bien l'entendre, il faut savoir que l'[illegible]

duel, le spécifique et l'universel ne frappaient pas également l'intelligence des anciens : nous constatons le fait, pour le moment, sans le rapporter à sa cause. Le spécifique, c'est-à-dire la forme, ou l'essence les obsédaient, et ils faisaient rentrer en lui les deux autres éléments. Dans le système albertiste et thomiste, notamment la matière est à la fois l'universel et l'individuel, non pas l'universel déterminé, caractérisé, précisé, qui est une véritable forme, mais l'universel vague et indéfini. Saint Thomas admet donc bien la gradation péripatéticienne : sensible, puis intelligible, c'est-à-dire individuel ou plutôt particulier et matériel, puis, général et formel. Mais le sensible lui paraît être perçu d'abord dans une sorte de vague qui tient à l'imbroglio de ses conditions matérielles ; de même, l'intelligible lui semble pensé dans les éléments de sa définition, avant de l'être dans sa définition totale, qui le circonscrit. Or, l'élément de la définition est plus *commun*, plus *universel* que la définition rigoureuse elle-même.

M. Hauréau s'est senti fort empêché devant cette proposition thomiste, qui devrait le scandaliser et le dérouter un peu ; il l'a expliquée en *désespoir de cause*, il l'aurait plus intimement entendue, s'il avait relu l'endroit où François Bacon explique que l'esprit humain, laissé à lui-même ou à cette logique scolastiquement fausse qui n'est que le dogmatisme de ses convoitises intellectuelles, part du sensible ou du particulier pour aller de là au plus général, sauf à redescendre par voie de déduction au moins général. Cette marche est celle que saint Thomas semble indiquer dans la proposition soumise ici à notre examen, c'est elle qui avait donné au syllogisme, non pas un rôle exclusif ou premier, mais très-considérable, car il était l'origine, sinon des grandes notions vagues et universelles qui ne commandent aucune direction scientifique spéciale, parce qu'elles s'appliquent à toutes, mais de ces axiomes seconds qui ont une mission plus déterminée et donnent aux doctrines leur vraie physionomie. Il suit de là que la connaissance des choses singulières précède en nous la connaissance des universaux, mais que néanmoins la connaissance plus générale précède celle qui l'est moins (380).

Nous verrons ailleurs en quoi l'enseignement scotiste se sépare ici de l'enseignement thomiste, ce qui a déterminé cette modification, et où elle a abouti.

Saint Thomas conclut de sa théorie sur la perception des choses extérieures que nous ne voyons leur individualité qu'indirectement (quæst. 86, art. 2) ; que l'infini excède notre intelligence, ou du moins sa perception, soit actuelle, soit même virtuelle, quoique nous ayons la puissance de nous élever jusqu'à l'affirmation de son existence en considérant la forme qui privée de matière est infinie d'une certaine façon. Mais c'est là une vue tout indirecte (*Ibid.*, art. 2), et c'est pourquoi Dieu ne nous apparaît ici-bas qu'à travers ses effets. (*Loc. cit.*)

En troisième lieu, notre intellect ne saisit le contingent, en tant que contingent, que d'une manière indirecte. « Contingentia, ut contingentia sunt, a sensu directe, ab intellectu indirecte cognoscuntur. » (*Ibid.*, art. 3.)

Ainsi double impuissance de la pensée humaine à penser l'infini et à saisir le contingent d'un regard direct : nous voilà bien loin de Descartes et de toute idéologie moderne ; à leurs yeux les deux parties de cette proposition paraîtraient au moins contradictoires. Encore une fois, reportons-nous au moyen âge et à l'antiquité : c'est l'essence et l'essence matérielle, la *forme*, qui est l'objet propre de l'intellect. Tout ce qui la dépasse d'une manière ou d'une autre n'est et ne peut être que l'acquisition d'une lointaine induction. Tout cela est parfaitement logique ; et au point de vue que nous venons d'indiquer, notre science moderne qui s'occupe surtout de *contingence*, et notre conception religieuse qui gravite tout entière (sauf pour ce qui regarde l'ordre surnaturel) autour de la *notion d'infini*, n'avaient pas de place.

Mais nous arrivons à un autre point où l'idéologie thomiste se distingue bien plus encore de l'idéologie moderne. Dans celle-ci, ce qui est connu le premier, c'est le fait de conscience ou psychologique. Les écoles diffèrent sur la nature et le rôle de ce fait ; toutes se placent d'abord au sein de la conscience pour s'élever ensuite à la notion du monde extérieur et du monde intérieur. Les sensualistes eux-mêmes suivent cette marche ; ils ont pu fournir des armes à quelques médecins matérialistes, mais eux-mêmes sont plutôt des idéalistes. L'idéalisme ou sensualiste ou rationaliste ou critique, a été la grande pente de l'anthropologie depuis Descartes.

Au contraire, ouvrons saint Thomas, nous y trouvons la proposition suivante :

« Intellectus humanus, cum se habeat in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantum, non cognoscit seipsum per suam essentiam, sed per actum quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles. » (Quæst. 87, art. 1.)

Pour bien comprendre cette formule, il faut savoir que, pour saint Thomas, l'*intelligence* et la *forme* sont un. « Immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva. » (Part. I, quæst. 14, art. 1.) C'est même par cette considération toute métaphysique, qu'il est conduit à prouver l'existence en Dieu de cet attribut de la pensée que les scotistes et les ockamistes établissaient par une argumentation très-différente. (*Voy.* art. DIEU.) Et cette maxime revient à dire que la pensée est l'assimilation d'une forme à une autre. De là suit naturellement que l'être seul, qui est une pure forme, peut

(380) Cette dernière phrase est littéralement traduite de saint Thomas. (*Loc. cit.*)

le penser. L'être qui est son être, et qui renferme dans son essence toutes les essences, Dieu, se voit et voit tout par son essence. L'ange, qui est une forme, mais une forme particulière, se voit par son essence ou sa forme, et voit les autres êtres par des formes surajoutées à la sienne, par des idées innées ou données. L'homme, qui est une forme enveloppée de matière, ne peut se retrouver lui-même qu'en dégageant la forme de ses conditions matérielles par l'opération de son intellect agent. (Quæst. 87, art. 1.) Il ne se connaît donc que par une sorte d'induction abstractive, *il se perçoit comme âme pensante de cela qu'il se perçoit penser*. (*Ibid.*) L'idée qu'il a de lui-même n'est pas une idée primitive; il la recueille dans l'espèce sensible, en tant qu'il modifie et intellectualise cette espèce.

L'âme étant ainsi dans l'impossibilité de se saisir directement elle-même, et se trouvant enveloppée dans le fantôme qui meut et détermine son intelligence, ne peut s'élever qu'à une bien faible hauteur dans le domaine de l'intelligible. La sensation ou même la perception par les sens n'est pas seulement son point de départ, elle trace autour de sa pensée une étroite barrière. Car c'est de cette donnée que l'intellect est obligé de tout extraire; il est vrai qu'elle est bien plus large que la sensation de Condillac, laquelle est une pure et simple sensation, un phénomène tout subjectif; elle renferme la représentation confuse d'une matière et d'une forme; elle permet de comprendre l'existence et les qualités propres de celles-ci; elle nous introduit donc profondément et complétement dans le monde des objets corporels, ou même des objets où le principe formel et le principe matériel sont unis. Mais au delà commencent les ténèbres où nous guident de vagues inductions empruntées toujours à la donnée sensible ou plutôt à ce qu'elle renferme. De là ce théorème thomiste :

« Cum experiamur nos hic nihil intelligere absque phantasmate, manifestum est quod substantias immateriales quæ sub sensum et imaginationem non cadunt, primo et per se, secundum præsentis vitæ statum, intelligere non possumus. » (Quæst. 88, art. 1.)

Saint Augustin, qu'on trouve sur la voie de tant de découvertes, avait dit pourtant dans cet admirable traité *De la Trinité* (lib. IX), qui est son chef-d'œuvre philosophique : « Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsam. » Saint Thomas déserte cette trace, et il y est obligé sous peine de manquer à la logique de sa doctrine. L'objet propre de l'esprit humain est la quiddité de l'objet matériel : comme il est actif et que son activité est même un rayon participé de l'éternelle lumière, il en tire tout ce qu'elle contient, mais il ne va pas au delà; cette réalité, avec ce qu'elle renferme, est le champ exclusif et unique de son labeur. Il ne recueille que ce qui peut y fleurir. (Quæst. 88, art. 1, 2, 3.)

Nous nous arrêterons là de cette longue analyse, que nous croyons à peu près complète. Il nous sera permis maintenant de caractériser l'idéologie thomiste dans un sens assez différent de M. Hauréau et de M. Buchez (381). Notre avis, sauf quelques détails, se rapproche, à beaucoup d'égards, de celui du savant doyen de la Faculté de théologie. Nous expliquons dans une note spéciale l'objet de notre dissidence avec lui. Nous nous bornerons à dire ici qu'il ne faut pas confondre le sensualisme et le matérialisme. Non-seulement ces deux théories se rapportent à des questions différentes, mais le sensualisme (j'entends ici la thèse psychologique de l'abbé de Condillac) n'aboutit pas même par voie de conséquence extrême au matérialisme : l'idéalisme absolu serait plutôt son dernier mot, et Condillac lui-même (*Des sensations*, chap. 2, 3, 4, et passim) semble en convenir. En effet, le point de départ du système, c'est la sensation, mais non la sensation prise comme la représentation ou le reflet, soit idéologique, soit ontologique du monde matériel; c'est la sensation, considérée en elle-même, comme fait premier, *sui generis*, tout psychologique. Sous ce rapport, Condillac est un vrai fils du *cogito;* il serait téméraire, suivant nous, d'aller jusqu'à dire avec un puissant interprète du cartésianisme (382), que le condillacisme n'est qu'une hérésie au sein de la philosophie orthodoxe de Descartes et de Bossuet. Mais ce qui est vrai, c'est que le *Traité des sensations* a été écrit après le *Discours de la méthode*, et qu'on s'en aperçoit à ce grand signe, que le point de départ central de toute enquête philosophique est cherché non plus dans la *quiddité matérielle*, mais dans la conscience que l'âme a d'elle-même. Voilà pourquoi la sensation n'est prise par l'abbé de Condillac, ni comme une série d'atomes, ni même comme une *espèce sensible* envoyée par les corps: il ne l'explique point, il ne lui donne aucune origine, ni corporelle, ni non corporelle, il la considère comme un *fait* de conscience, fait qu'il suppose générateur de tous les autres. De cela seul qu'il lui donne ce rôle, il sera peut-être conduit, quand il abordera au monde des substances, à ne pas en trouver une seule : le moyen, en effet, qu'une sensation nous fasse connaître la nature d'une substance quelle qu'elle soit! Mais si elle nous ouvre peu le monde des substances spirituelles, elle nous ouvre moins encore celui des substances corporelles. Le moi est clos en lui-même dans sa sensation, parce que sa sensation n'est pas représentative. Voilà l'écueil de la doctrine de Condillac:

(381) Cf. Préface, où nous avons déjà réfuté l'interprétation de ce profond philosophe.

(382) BORDAS et HUET, *Du cartésianisme*, Mémoire couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.



empirisme et empirisme subjectif! M. l'abbé Maret nous semble donc un peu dans le faux lorsqu'il voit des similitudes entre le système sensualiste et le système thomiste relativement à la question de l'origine des idées. Le thomisme qui fait bien venir toutes les idées des sens (quoique l'activité de l'intellect y intervienne), ne considère pas les sens au même point de vue que le condillacisme : là est leur différence radicale (383). Le danger de l'idéologie dominicaine n'est pas de clore l'entendement au sein du subjectif, c'est de faire disparaître le subjectif : la sensation est, en effet, pour lui une représentation directe de la chose extérieure, bien plus de la nature intime de cette chose, représentation confuse, voilée, enveloppée, tant qu'on voudra, mais enfin représentation réelle d'un objet réel et matériel ; et comme cette représentation actualise et détermine l'esprit, celui-ci court le risque de rester enchaîné au monde des corps, et de n'en sortir que par des détours incroyables et des subtilités chimériques. Voilà l'écueil de l'idéologie que nous avons esquissée : ce n'est pas le sensualisme, ce n'est pas non plus précisément le matérialisme ; saint Thomas est trop orthodoxe et trop clairvoyant pour ne pas pressentir une pente aussi dangereuse ; mais enfin il y a un certain élan de haut spiritualisme, de spiritualisme à la manière de saint Bonaventure et même de saint Augustin et de Bossuet qui se brise aux limites étroites de sa thèse sur l'origine des idées. On sent que si le Docteur angélique n'eût été chrétien, il eût été moins angélique que naturaliste. Tous ses théorèmes ont à cet égard un caractère uniforme, sauf quand il regarde l'intellect agent comme une participation lointaine du Verbe ; encore cette participation ne lui ajoute rien et ne détermine rien en lui : elle lui permet d'être ce qu'il est, une puissance qui dégage les divers éléments de l'espèce sensible : une petite goutte de platonisme dans la coupe d'Aristote, pour rester orthodoxe !

Il est bien remarquable, suivant nous, que ce ne soit pas par cet élément platonicien mêlé à l'idéologie thomiste que celle-ci s'est transformée et élargie.

Elle s'est transformée, nous le verrons bientôt, par suite des transformations plus internes et plus radicales que traversa la métaphysique dans cette grande alchimie du moyen âge, sous le réactif puissant du dogme catholique.

L'activité ayant été en partie rendue aux substances par une nouvelle doctrine de la matière et de la forme, l'esprit fut considéré comme étant moins le récipient de l'espèce sensible ou du fantôme, et étant davantage l'élaborateur spontané de ses idées. La sensation, au lieu d'être la *gangue* de l'idée future, ne fut plus qu'un *signe* à interpréter. Elle n'est que cela dans Ockam, qu'on a regardé à tort comme un sensualiste ; dans Scot elle a un peu des deux rôles ; mais déjà la nécessité absolue et naturelle du *fantôme* est niée ; le besoin de recourir à la distinction de l'intellect agent et patient est fortement discuté ; quelquefois le Docteur subtil semble rester indécis. Les méthodes et les idées de la Renaissance tressaillent faiblement sous leur enveloppe, mais enfin tressaillent, vivent !

Que si nous considérons l'idéologie elle-même, elle aida aussi par un travail tout interne à cette grande transformation qui était provoquée par des causes extérieures et plus puissantes.

Nous avons déjà dit comment. Elle était obligée de trouver un Verbe humain, image du Verbe divin, c'est-à-dire du Fils coéternel de l'éternelle Puissance. La doctrine de l'Eglise était claire et nette, et saint Augustin (*De Trinitate*, lib. VI) avait dit, non plus comme philosophe, mais comme théologien, comme Père de l'Eglise, que toute créature contient les traces de la sainte Trinité, et que les âmes en recèlent l'image. Saint Thomas le répète dans les termes suivants : « In rationalibus creaturis est imago Trinitatis, in cæteris vero creaturis est vestigium Trinitatis, in quantum in eis inveniuntur aliqua, quæ reducuntur in divinas personas. » (Part. I, quæst. 45, art. 7.) Pour les créatures corporelles, cette considération était déjà bien grave et de nature à faire réfléchir un péripatéticien ; car la Trinité renferme trois personnes, et leur substance, à eux, ne renferme que deux éléments, la matière et la forme. Saint Augustin (*loc. cit.*) disait que dans toute chose il y a ce poids, ce nombre et cette mesure dont parle l'Ecriture (*Sap.* XI, 21), et que ces trois mots expriment ce qu'une chose est en elle-même, la forme spécifique qui la détermine et son rapport externe avec les choses qui l'environnent. Saint Thomas reprend la même thèse en la rapprochant le plus possible de la terminologie aristotélique et passe outre. Les scotistes, les ockamistes et surtout les nominalistes mystiques du XIVe et du XVe siècle, très-versés dans les saintes Ecritures qui leur revenaient à travers la Cabale, firent arme du texte de la *Sagesse* que nous venons de citer et de l'interprétation augustinienne contre la métaphysique péripatéticienne : Cusa surtout est très-remarquable à cet égard et son exemple fut suivi par la plupart des novateurs astronomes.

Mais ce fut surtout la nécessité de trouver l'image de la Trinité dans les opérations de l'âme qui mit en mouvement toutes les écoles du moyen âge. On fut ramené de force aux vues profondes de saint Augustin. Nous avons expliqué dans un chapitre précédent de cet article que la croyance à la génération du Verbe divin conduisit les théo-

(383) Celle qui se tire de l'intervention de l'intellect agent dans la transformation des espèces sensibles en espèces intelligibles a déjà été expliquée dans cet article. Elle est réelle, mais secondaire. On pourrait voir une différence de même nature entre Locke et Condillac : ce qui n'empêche aucune personne de les rattacher à une école identique.

logiens du moyen âge à donner une certaine activité au travail interne de la pensée humaine et à détruire par là même cette vieille formule d'Aristote : ***Intelligere est quoddam pati.*** Sans doute le péripatétisme admet l'intellect agent, mais son travail propre n'aboutit pas à une conception ; ce n'est donc pas lui qui pourra constituer le Verbe humain ; ce qui le constitue, c'est la chose même en tant qu'elle est idéalement dans l'esprit par un résultat de son opération. « Verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est Verbum. Intellectus autem ipse secundum quod est per speciem intelligibilem in actu consideratur absolute. Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu. Non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur quod Verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. » (Part. I, quæst. 34, art. 1, ad 1.) Ainsi ce n'est ni l'espèce intelligible, ni le travail abstractif de l'intellect agent, encore moins l'espèce sensible qui constituent le Verbe humain, c'est la connaissance même de l'objet, sa connaissance actuelle. Scot trouva cette solution imparfaite, car, disait-il, cette connaissance n'est pas une génération, elle est une *réception ;* qu'un travail d'abstraction la précède, à la bonne heure, mais cela ne change pas sa nature intime ; et en effet l'on ne voit guère comment, entre le simple phénomène d'une *tabula rasa* et cette *tabula rasa* elle-même, il y aurait un rapport quelconque de génération. La solution scotiste était-elle meilleure que la solution thomiste ? C'est une question que nous ne résoudrons pas ici ; il nous suffit d'avoir montré comment l'idéologie antique était poussée par le dogme dans une voie toute nouvelle ; on verra où elle devait conduire.

M. Hauréau a cité dans un bel ouvrage le fragment qui suit, emprunté au traité de saint Thomas ***De intellectu et intelligibili.***

« Intellectus, intelligendo, ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem quæ intelligitur : secundo, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu ; tertio, ad suum intelligere ; quarto, ad conceptionis intellectus. Quæ quidem a tribus prædictis differt ; a se quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum... differt a specie intelligibili ; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omnis agens agat secundum quod est in actu per aliquam formam quam oportet esse actionis principium. Differt etiam conceptio ab actione intellectus quæ est intelligere, quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis et quasi quiddam per ipsum constitutum : intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie dicitur Verbum ; hoc est enim quod Verbo significatur ; vox enim interior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed conceptionem qua mediante refertur ad rem. »

Le savant historien de la scolastique proteste énergiquement contre toutes ces distinctions, mais elles sont moins étrangères qu'il ne le croit à la tradition péripatéticienne ; et quant à celle qui l'indigne surtout, la distinction si soigneusement fouillée du Verbe humain, c'est elle qui devait réagir contre cette tradition elle-même, contraindre la science humaine d'y renoncer, et par là amener cette simplicité de l'idéologie moderne qui n'est pas le dernier mot de la psychologie, mais qui est un progrès considérable.

Une dernière observation. L'idéologie péripatéticienne retombait de tout le poids de ses erreurs et sur la psychologie et sur la physiologie et sur la physique. Sur la psychologie, car elle l'empêchait de se constituer, en déclarant que l'objet propre de la pensée humaine est la quiddité matérielle ; de telle sorte que l'âme ne pouvait plus se voir en elle-même et qu'elle ne se concevait plus qu'à travers, ou si l'on veut, au-dessus de la série des choses physiques et comme une quintessence des corps, quintessence réelle sans doute et n'ayant rien de corporel, mais extraite de leur étude.

En physique et en physiologie, la même erreur d'idéologie avait des conséquences non moins graves. Elle donnait aux sensations une valeur représentative, elle les érigeait en espèces sensibles, elle supposait donc que les corps nous envoient d'une façon confuse la notion de leurs qualités réelles, bien plus, de leur essence, et qu'il ne s'agit plus pour l'intellect que d'un simple travail de dégagement. De là, 1° l'importance extraordinaire que prirent les notions de sec, d'humide, de chaud, de froid et toutes les autres semblables ; 2° une méthode scientifique très-différente de la nôtre et que nous avons longuement caractérisée dans notre préface. Ainsi la méthode des anciens et des scolastiques ; la théorie des qualités secondes des corps et par conséquent des quatre éléments, des quatre humeurs, des quatre tempéraments, d'une part, et de l'autre la thèse des vertus occultes, destinées à rendre compte des qualités secondes qui ne rentraient pas dans les quatre éléments ; la croyance à la possibilité logique de saisir l'essence des choses corporelles et de la saisir au sein d'une expérience solitaire ; la foi absolue en l'autorité complète de chaque sensation devenue une idée : tout cela, c'est-à-dire toutes les maximes, tous les procédés tous les systèmes, tous les points de vue généraux, physiques et physiologiques (sans compter ce qui regarde l'influence des astres et du principe spirituel), se relie chez les anciens et chez les savants du moyen âge à une certaine idéologie. Sans doute tout cela se rattache aussi d'une façon supérieure à u

grande métaphysique d'où sort aussi cette idéologie; mais si, filles d'une même conception de l'être en général, l'idéologie, la psychologie, la physique, l'astronomie, la physiologie ont les mêmes directions générales ans ces siècles reculés; si elles se ressem-'ent sans avoir besoin de s'entendre par communauté de leur origine, néanmoins les se concertent, se prêtent de mutuels ecours, s'appuient et s'inspirent les unes s autres. Voilà pourquoi l'idéologie péri-i'éticienne ne put succomber tout de suite, algré la doctrine du Verbe; cette doctrine décomposa peu à peu, à travers une série discussions incroyablement subtiles; comme heureusement un travail analogue, motivé par la même doctrine ou d'autres dogmes encore, notamment ceux de la inte Trinité, de l'Incarnation, de la Transsubstantiation et de la Grâce, s'accomplisit sur les hauteurs de la métaphysique et au in même de la physique, de la physiologie, de l'astronomie, l'édifice entier, ruiné toutes parts, croula au xve siècle avec un cas épouvantable. La mine qui l'avait t sauter, c'était l'ensemble des idées révé-s.

...pitre XI. — *Du mouvement, du monde, et de la communication des substances.* (*Summ.*, part. I, quæst. 94-119.)

Nous avons déjà fait pressentir la grandeur et l'importance de ce problème si négligé aujourd'hui de l'union, ou, si l'on ...t, de la communication des êtres qui est ...t-être identique à celui du gouvernement ...in des choses et du déroulement à travers monde du Plan providentiel.

Recueillons dans saint Thomas les idées peu éparses qu'il expose à ce sujet : elles ...s serviront à comprendre sa théorie de ...râce et des sacrements.

On doit comprendre, d'après tout ce qui ...cède, à quel point de vue métaphysique ...octeur du XIIIe siècle se place pour démontrer que Dieu gouverne le monde. Il ...it peu se douter des nuages que la théo...de la *matière* et de la *forme* peut jeter sur ...e grande vérité et n'essaye pas même de ...ter la doctrine qui n'admet Dieu que ...me *moteur final*, et le découronne ainsi ...a providence. Nous n'aurions qu'à répéter ici ce que nous avons déjà dit au sujet ...logme de la création (*Voy.* art. DIEU) : ...minons seulement comment saint Thomas entend l'action divine sur le monde.

Voici en quels termes il pose la question : ...*opère t-il en tout ce qui opère?* « *Utrum* ...*operetur in omni operante?* »(Quæst.105, ...)Et sa réponse s'adresse d'abord aux philosophes d'origine plus ou moins albigeoise, ...voulaient faire de Dieu la cause unique, ...édiate de tous les phénomènes; mais ...tôt, laissant de côté cette nouvelle réfutation d'une hérésie qu'il a déjà réfutée si ...ent, il examine le mode du concours ...

Il y a, dit-il, quatre genres de causes; la cause matérielle doit être éliminée, puisqu'elle n'est pas, à vraiment parler, un principe d'action. Dieu doit donc concourir à l'opération de la chose contingente comme cause efficiente, comme cause formelle et comme cause finale. (*Ibid.*)

Comme cause finale, car toute opération s'accomplit en vue d'un certain bien, réel ou apparent. Or, tout bien n'est tel que par une certaine similitude de la souveraine perfection. Comme cause efficiente, car toute la chaîne des agents seconds agit par la vertu de l'agent premier. Comme cause formelle, car c'est lui qui donne leur *forme* aux agents, comme celui qui engendre donne à l'être engendré la forme qui sera le principe de son action.

Mais comment entendre précisément que la cause efficiente seconde agit par la vertu de la première? C'est dans la réponse de saint Thomas à cette question que nous trouvons le principe philosophique d'une de ses théories les plus fameuses, les plus discutées, et aussi, il faut le dire, les plus généralement abandonnées, la théorie de la prémotion physique. Quelques écrivains de l'ordre de Saint-Dominique ont même prétendu qu'elle n'était pas de l'illustre maître, mais d'un disciple porté à l'exagération. Suarez et tous ses partisans ont brisé net avec le Docteur angélique sur ce point important; et déjà, Scot d'une part, Ockam et Gabriel Biel de l'autre avaient devancé Suarez. Cependant la théorie de la *prémotion* n'est pas une fantaisie gratuite, un caprice inexplicable du grand théologien; elle s'appuie sur toute sa philosophie et ne peut que très-difficilement s'en séparer. L'esprit pénétrant de Suarez s'en est bien aperçu, et cette première scission l'a conduit à bien d'autres.

Quel est, suivant le thomisme, le rapport de l'acte premier et de l'acte second, je ne dis point dans les anges, mais dans l'homme et d'une façon plus générale dans les êtres qu'il appelle quelquefois *sublunaires?* En d'autres termes, quelle relation met-il entre l'être pur et son opération dans le monde des substances matérielles? Qu'on le remarque bien, c'est une relation purement *logique*. J'entends par là que l'opération ou l'action ou le phénomène quelconque de l'être examiné expriment la nature ou la forme ou l'essence de cet être, comme la conséquence exprime le principe; mais si, à ce point de vue, la relation de la forme et de l'action est très-étroite, il n'y a pas d'autre relation entre ces deux termes; l'action ne sort pas des entrailles vivantes de la forme; la forme, en d'autres termes, n'est pas une force véritable, contenant par avance tous les états qui palpitent dans son sein et demandent à naître. C'est une puissance nue, ainsi que le doit remarquer plus tard Leibnitz. C'est même pour cette raison que saint Thomas déclare les puissances de l'âme réellement distinctes de l'âme. Quant à ces puissances elles-mêmes, elles sont, dans sa doctrine, de simples *possibilités* vis-à-vis des phénomènes qui les déterminent.

des *tabula rasa*. Ainsi, partout l'abîme entre la forme et l'action, quoique d'ailleurs l'action représente et exprime la forme. Remarquons bien que sous ce rapport la théorie péripatéticienne et thomiste est l'inverse de la théorie moderne. Dans celle-ci l'action, ou si l'on veut, le mouvement, n'exprime nullement l'essence ou la forme spécifique de la chose qui se meut; mais il a son foyer en elle. Dans l'école dominicaine, nous l'avons déjà remarqué, on pose l'antithèse de cet ordre : la chose a le foyer de son mouvement en dehors d'elle, mais par sa forme elle détermine la direction de ce mouvement.

La *forme* a donc besoin d'être appliquée à son opération par un agent extérieur. Telle est la formule thomiste, et elle nous expliquera le passage suivant qui est la théorie même de la prémotion déduite de cette formule :

« Si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei. Et ita ipse est causa omnium actionum agentium : *Tertio considerandum est quod movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit, sed etiam formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse.* (*Ibid.*)

Ainsi, Dieu est cause efficiente en tant qu'il applique les formes à leur opération, ou, en d'autres termes, en tant qu'il constitue le lien vivant de la cause et de son effet. Cet *effort*, ce *nisus* dont parle Leibnitz et qui constitue la force, n'appartient pas, suivant saint Thomas, à l'être fini lui-même, c'est l'action même de l'infini dans le fini. La puissance va à l'acte en vertu de l'acte premier qui applique la forme à son opération.

Nous avons ailleurs donné une longue liste de passages de saint Thomas qui confirment celui-là et qui ne laissent aucune espèce de doute sur le caractère de sa doctrine.

Voyons maintenant comment, suivant notre théologien, l'opération ou le mouvement se communiquent entre les substances finies et d'abord entre les anges. (Quæst. 106.)

Ici nous retrouvons cette tendance néo-platonicienne que nous avions déjà remarquée dans les questions curieuses qu'il consacre spécialement à ces pures intelligences. Il les étale les unes au-dessous des autres de façon à ce qu'elles fassent tomber de degré en degré, en la suivant, l'éternelle lumière qui émane du Verbe. L'ange, dit-il, illumine un autre ange de deux manières : d'abord, en ce que l'ange supérieur fortifie la puissance intellectuelle de celui qui est placé à un rang inférieur en le tournant vers lui-même, à peu près, comme dans la *Divine comédie*, Béatrix fortifie Dante en le regardant. Ensuite, recevant du Verbe une espèce intelligible très-générale, il la partage pour ainsi dire en espèces plus particulières qui sont dès lors à la portée des intelligences angéliques moins vastes. (*Ibid.*, art. 1.) Cette théorie n'est, du reste, qu'une imitation et presque le calque fidèle de celle du faux Aréopagite :

« Unaquæque substantia intellectualis, » dit ce théosophe, « datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam propria virtute dividit et multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam. » (DIONYSIUS, *Cœlest hierarch.*, c. 15.)

Cependant, et c'est par là que saint Thomas reste fidèle à l'orthodoxie, dans son système, cette illumination hiérarchique des intelligences célestes n'empêche point l'irradiation *directe* de la lumière infinie sur chacune d'elles. A côté de la conception néo-platonicienne, la conception chrétienne (384). Il déclare également que les anges ne peuvent mouvoir leur volonté réciproque. (*Ibid.*, art. 2.) Cependant, il ne faudrait pas croire que la conception néo-platonicienne, en intervenant ici, n'ait pas d'assez graves conséquences; et en voici une notamment : c'est que la lumière descend dans la série angélique, mais ne peut remonter : il n'y a donc pas une véritable société harmonique entre les anges, sauf le cas de miracle; ils ne constituent pas un monde où tout est action et réaction réciproques, sous le seul gouvernement de Dieu; c'est plutôt une série de mondes étagés en pyramide. Voici le texte de saint Thomas : « Cum ordo contineatur sub ordine, sicut causa continetur sub causa, non potest angelus inferior superiorem illuminare, potentia scilicet naturalis et ordinaria. » (*Ibid.*, art. 3.) Il résultera t de là que l'ange supérieur ne peut illuminer que l'ange immédiatement placé au-dessous de lui : toutefois ce corollaire n'est pas directement exprimé dans la *Somme*.

Il semblerait également résulter de cette conception générale du monde spirituel que la dernière hiérarchie angélique doit être superposée à la première hiérarchie humaine même dans la vision béatifique. Mais les Pères de l'Eglise avaient si énergiquement réagi contre l'idée des étages d'êtres et des intermédiaires métaphysiques; saint Augustin avait répété avec tant de force le mot évangélique : *Sicut angeli Dei in cœlo* (*Matth.* XXII, 30); il avait si bien développé l'idée suprême de l'unité sociale des créatures raisonnables (*De civitate Dei*, lib. XII); enfin, la prééminence de la Vierge sur tout l'univers est si clairement exprimée dans l'Ecriture et dans la tradition, que la métaphysique ancienne, conservée par notre docteur, fléchit sur ce point et qu'il déclare très-nettement que les hommes peuvent s'élever dans le ciel, par les effets de la grâce, au rang des anges de toutes les hiérarchies. (Quæst. 108, art. 1-8.)

On comprend, du reste, que la théorie chrétienne des anges gardiens qui sont mé-

(384) Saint Thomas est très-explicite sur ce point. (*Voy.* qu. cit., art. 1, ad 1.)

lés pour ainsi dire à la vie humaine et forment avec nous une société invisible — théorie que saint Thomas expose au long (quæst. 110-115) — était pour lui un nouveau motif de reléguer tout à fait sur un second plan la thèse néo-platonicienne qu'il adopte. Cependant, là encore, il compare l'action de ces pures intelligences sur l'homme moral à celle des astres sur l'homme physique, sans voir combien cette assimilation est peu fondée.

Nous arrivons à la question par laquelle saint Thomas aurait dû commencer, pour être fidèle à la méthode péripatéticienne, celle de l'action réciproque des corps entre eux et de l'âme sur le corps.

Le principe de la physique cartésienne et de toute physique depuis le XVIIe siècle est, on ne l'ignore point, l'*inertie de la matière*. Nous employons les termes consacrés; mais peut-être ne sont-ils pas suffisamment exacts. La matière corporelle de notre physique est à certains égards moins inerte que la matière corporelle de la science antique, puisqu'elle voit partout le mouvement rayonner dans la dernière molécule, et qu'elle ne regarde le repos que comme une simple relation qui n'a d'existence, et encore une existence négative, que relativement à nos moyens de perception. Les anciens faisaient du repos corporel le but du mouvement, les modernes regardent le mouvement comme la perfection même du monde corporel. Mais, en même temps, ils sont convaincus qu'il est quelque chose d'universel, et qui n'émane point de la nature spécifique ou de l'essence de la chose qui se meut. Suivant eux, ses lois sont mathématiques : il se distribue, n'obéissant qu'à elles, à toutes les parties, à toutes les molécules des corps, quelle que soit leur forme. Au lieu de dire la *matière est inerte*, nous aimerions mieux dire *la matière est indifférente à la direction du mouvement*, ou, ce qui revient au même, le *mouvement a son foyer au centre de chaque molécule et les lois de direction dans l'ordre universel* (385).

Toute notre mécanique céleste, toute notre théorie de l'attraction, et les diverses parties de la physique qui se sont faites sur le modèle de cette théorie, s'expliquent par cet axiome : c'est ce que nous avons déjà démontré deux fois. Nous ne reviendrons pas sur cette thèse, si importante qu'elle soit. Voyons quelle est, vis-à-vis d'un si grand axiome, la position de saint Thomas et de son école. Ouvrons la *Somme*, nous y trouvons la proposition suivante : *Corpus quia ex potentia et actu componitur, ut passivum est ita et activum est*. (Quæst. 115, art. 1.)

C'est, dans les termes, l'antithèse absolue de la vérité fondamentale sur laquelle notre science repose.

Et cette antithèse est encore plus radicale qu'on ne pourrait le croire au premier abord.

En effet, l'axiome moderne explique à la fois que le foyer du mouvement est dans chaque molécule du corps, et que ce qui détermine la direction de ce mouvement est au dehors. La formule péripatéticienne et thomiste implique au contraire que la direction du mouvement est déterminée dans chaque corps par sa forme ou par son essence; c'est par là qu'il est réellement actif; il est vrai que ce qui applique la *forme* à l'*opération*, l'acte *premier* à l'*acte second*, est un agent extérieur : le mouvement n'a donc pas son foyer dans la chose qui se meut, mais est l'expression logique de cette chose ou de sa forme. Les opérations même qui résultent des formes accidentelles sont en rapport avec la forme substantielle, car c'est en vertu de celles-ci que les premières agissent. « Qualitas activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis, sicut ejus instrumentum. » (*Ibid.*, ad 5.)

Si les corps, parce qu'ils ont une forme, sont les *déterminateurs* de leur mouvement, et si, d'autre part, ce mouvement, parce qu'ils ont une matière qui est une simple possibilité de devenir, n'a pas son foyer en eux, d'où leur vient-il donc? Saint Thomas répond, sans hésitation, avec Aristote, Ptolémée et tous les anciens : Des astres. Son assertion est explicite, à cet égard : *Corpora cœlestia cum tantum mobilia sint secundum lationis motum, causæ sunt omnium eorum quæ in his corporibus variis motibus aguntur*. (*Ibid.*, art. 3.)

En effet, le mouvement, n'étant dans le thomisme que la réalisation de la puissance ou la recherche de la *forme*, est, comme mouvement, tout ce que la forme est comme forme. Plus un corps a de mouvement, moins il a de perfection, et par conséquent, moins il a d'influence sur les autres; et réciproquement, plus une chose est immobile, plus elle est la force d'actualiser les choses mobiles : « Omnis motus ab immobili procedit : et ideo quanto aliqua magis sunt immobilia, tanto magis sunt causa eorum quæ sunt magis mobilia. » (*Ibid.*)

Or, ajoute saint Thomas, quoique la forme prise en elle-même soit immobile, tous les objets ont les mouvements les plus divers : mouvement local, mouvement d'altération, mouvement de corruption, mouvement de génération... Les corps célestes, au contraire, n'ont que le premier. C'est donc à eux de combler le vide qui reste entre la matière et la forme, la chose et son opération; c'est à eux de réaliser les puissances ou de donner le mouvement initial. « Corpora cœlestia sunt inter alia omnia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis cœlestis, sicut in causam. » (*Ibid.*)

Et le mouvement propre que communiquent les astres, c'est celui de la génération et de la corruption. Les qualités élémentaires ne font que le préparer, car elles se rap-

(385) Cf. Préface, t. Ier; et l'art. PHYSIQUE.

portent à la *matière* et la matière n'est pas un acte; des principes immobiles, comme les idées platoniciennes, ne pourraient le produire, puisqu'il est éminemment variable et mobile. Il reste donc comme cause qui explique tout et à laquelle se ramènent les autres causes sublunaires, le mouvement du premier ciel :

« Principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum et frigidum et hujusmodi. Et si sic esset, quod formæ substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum hujusmodi accidentia, quorum principia *rarum* et *densum* antiqui naturales posuerunt : non oporteret super hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere, sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed recte considerantibus apparet quod hujusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum : materia autem non sufficit ad agendum : et ideo oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere; quia species separatæ semper eodem modo se haberent, cum ponantur immobiles. Et sic sequeretur quod non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum. Unde secundum Philosophum, in II *De gener*, necesse est ponere aliquod principium activum, mobile, quod per suam præsentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; et hujusmodi sunt corpora cœlestia. *Et ideo quidquid in istis inferioribus generat et movet ad speciem, est sicut instrumentum cœlestis corporis, secundum quod dicitur in II Physic., quod homo generat hominem, et sol.* » (*Ibid.*)

Bien entendu, saint Thomas n'admet pas que cette influence sidérique agisse directement sur l'âme des hommes; quoiqu'il lui attribue une très-grande influence indirecte, (*Ibid.*, art. 4 et 7.) Il ne la change pas en fatalité absolue. Néanmoins, on est assez surpris de trouver dans le Docteur angélique une demi-adhésion à l'astrologie. Il croyait que ses prédictions ne se réalisent pas à l'égard du sage, qui indépendant des choses corporelles, même célestes, ne se meut que par l'intellect pur, mais qu'elles sont généralement vraies pour le commun des hommes, qui se laissent aller aux tendances de leur nature sensitive.

« Pauci sunt sapientes qui hujusmodi passionibus (sensitivis) resistunt. Et ideo astrologi ut in pluribus vera prædicare possunt, et maxime in communi, non autem in speciali; quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod *sapiens homo dominatur astris...* » (*Ibid.*, art. 4, ad 3.)

Notre docteur péripatéticien estime également que les démons agissent particulièrement sur les hommes à certains aspects de la lune; seulement il ne veut pas qu'on en soit pour cela enchaîné à l'action sidérique comme le voulaient les péripatéticiens, lesquels lient les intelligences des astres, et les astres eux-mêmes par des liens presque aussi étroits que l'âme et le corps de l'homme. Seulement, dit-il, les démons n'agissent que par l'intermédiaire des choses naturelles. Or, la lune a une puissance énorme sur le cerveau, parce qu'elle peut beaucoup sur les humeurs, et que le cerveau est le plus humide des organes... et voilà pourquoi le diable peut troubler notre imagination avec l'aide des croissants de la lune. Etonnez-vous qu'il y ait des lunatiques. (*Ibid.*, art. 5, ad 1.)

Saint Thomas croit également à la nécromancie. « Quand on appelle le diable sous certaines constellations, » dit-il, « il vient pour deux motifs : » *Dæmones advocati in certis constellationibus, propter duo veniunt.* (*Ibid.*, art. 5, ad 2.)

Les esprits légers concluront peut-être de là que l'angélique Docteur était porté aux rêveries superstitieuses : aucune conclusion ne serait plus téméraire. Saint Thomas est au contraire très-positif, quelquefois nous l'avons vu ultra-positif. Ce n'est pas un superstitieux, c'est un péripatéticien. Mais le péripatétisme, et en général toute la métaphysique ancienne, consacrent, comme nous l'avons établi (386), et l'astrologie, et la nécromancie, et toutes les formes possibles de la magie, parce qu'elle croit aux intermédiaires ontologiques. Saint Thomas sent fort bien qu'on peut glisser très-vite sur cette pente dangereuse, et il essaye de se retenir, car il a au suprême degré le génie du bon sens et le respect du dogme; mais partout où ils ne le soutiennent plus, il tombe.

Il y a une question très-grave qui se rattache à celle de la génération par les astres, c'est la question du rapport intime de l'être avec son germe premier. De même que les modernes mettent dans le corps inorganique le foyer du mouvement, et dans l'ordre universel les conditions déterminantes de ce mouvement, de même ils placent dans le corps organisé le foyer de son organisation ou de sa vie, et dans le milieu où il vit les simples conditions de son développement. C'est là le sens métaphysique de cette formule, qu'il ne faut pas interpréter d'une façon trop étroite : *omne vivum ex ovo*; [illegible] correspond dans un ordre différent de phénomènes à l'adage cartésien : *la matière est inerte*; elle a eu une valeur transformatrice sinon égale, du moins analogue. Que [illegible] mots de la *Genèse*, que nous avons [illegible] dans cet article même, avaient déjà [illegible] à cet égard, l'esprit subtil et pénét[illegible]

(386) Cf. Préface, et les articles Dieu, Physique, etc.

saint Augustin, et il avait dit cette phrase qui étonne à l'époque où il vivait, cette phrase leibnitzienne : « Sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium. » (S. Aug., *De Trinit.*, lib. III.) Mais ce n'est là qu'une lueur passagère, et la preuve que saint Augustin ne voyait pas toute la fécondité de sa formule, c'est qu'ailleurs il l'interprète de la manière suivante :

Omnium rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur occulta quædam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent. » (*Ibid.*) Par ces derniers mots, saint Augustin semble écarter l'influence génératrice des astres pour n'en donner qu'aux éléments, et c'est là un grand point ; mais ils seraient très-compatibles, si on les prend à la lettre, avec la thèse antique de la génération spontanée; seulement il l'interprète dans le sens platonicien, et non dans le sens péripatéticien.

Le moyen âge reprit la doctrine aristotélique sur la génération : d'après cette doctrine, les qualités élémentaires ne font que disposer la *matière* à la réception de la *forme*. Les deux réalités qui constituent la chose vivante par leur réunion existent donc séparées avant l'acte extérieur qui les réunit ; en d'autres termes, avant cet acte, il n'y a pas réellement de germe. Quand il s'accomplit, il s'accomplit principalement par une influence sidérale, ainsi que nous l'avons vu, et secondairement par l'action d'un être semblable à celui qui doit être produit. On peut donc dire, à la rigueur, que le premier renferme les principes constitutifs du second, ou les *rationes seminales*. Mais ces *rationes seminales* ne sont qu'une sorte de *forme physique*, n'impliquant aucun *nisus*, et dont le rôle est de spécifier et de déterminer l'être qui va en sortir, ou plutôt qui devra se conformer à elles. Voilà pourquoi saint Thomas dit qu'elles existent originairement dans le Verbe divin, secondairement dans les éléments où elles sont déposées comme au sein de causes universelles depuis la création ; troisièmement enfin, dans les êtres particuliers qui se produisent successivement du milieu vivant de ces causes universelles. Ce que saint Thomas appelle *ratio seminalis* n'est donc pas un *œuf*, c'est un *type;* ce n'est pas l'être qui palpite sous son enveloppe, c'est la limite idéale de l'être. L'être ne commence que par l'acte générateur, ou, si l'on veut, par la puissance sidérique dont l'acte générateur est l'instrument. *Homo generat hominem et sol.* Voilà pourquoi la génération spontanée n'avait rien qui répugnât à la raison du moyen âge et de l'antiquité : au fond, toute génération était un peu spontanée à leurs yeux, en ce sens qu'elle n'était pas l'occasion d'une phase nouvelle dans une chose préexistante, mais une demi-création par une force astronomique, c'est-à-dire de l'ordre brut, où la force physiologique ne jouait qu'un rôle secondaire.

D'après les platoniciens, le rôle d'intermédiaire ontologique étant joué par les Formes séparées, par les Idées, et non par les Astres, ceux-ci ont une part moins considérable dans la génération, qui prend dès lors un caractère plus vital et plus physiologique : c'est ce dont il sera facile de s'apercevoir en méditant un peu les deux phrases de saint Augustin que nous avons citées. Néanmoins, le platonisme ne saurait aboutir à l'*omne vivum ex ovo*, pas plus qu'à l'*inertie de la matière*. Suivant lui, les idées rayonnent sur la matière, et c'est ce rayonnement, disons mieux, cette participation de telle partie de la matière à telle idée, qui lui confère la puissance génératrice, ou plutôt, qui fait que cette partie privilégiée est prédéterminée à tel développement plutôt qu'à tel autre : la vie ne serait ainsi dans un être que sa conformation à un type extérieur et supérieur, mais elle ne rayonnerait pas de certains corps, devenus son foyer ; en d'autres termes, dans ce système, pas d'*ovum* réel, pas de germes ! la *forme* appliquée à la *matière*, la passivité, voilà tout !

Nous avons déjà dit comment la doctrine de l'éternelle génération du Verbe tourne l'esprit humain vers des principes tout différents ; mais, outre cette considération indirecte, il y eut un grand problème religieux qui embarrassa fort les péripatéticiens catholiques, et les contraignit peu à peu de sortir de leur système sur les *rationes seminales*. Toutes les substances sublunaires, même les formes, sortent, suivant le vrai péripatétisme, de la génération astrale, source de toutes les autres ; aussi les thomistes eux-mêmes admettaient que l'âme sensitive se transmet, pour ainsi dire, matériellement, et qu'elle est fille des *rationes* dont nous venons de parler; autrement elle ne pourrait être la forme ou l'acte même du corps qui naît.

« Les corps non vivants, » dit saint Thomas, « engendrent quelque chose de semblable à eux-mêmes, sans aucun intermédiaire par eux-mêmes; c'est ainsi que le feu engendre le feu. Quant aux corps vivants qui sont plus puissants, ils engendrent et sans intermédiaire et avec intermédiaire ; sans intermédiaire, dans la nutrition, où la chair engendre la chair, avec intermédiaire dans le fait de la naissance. » (Quæst. 118, art. 1.) Et rien de plus logique, car en péripatétisme, les corps vivants sont des composés, c'est-à-dire des assemblages de matière et de forme, et les composés *deviennent*, c'est-à-dire, sont produits par des composés analogues. De même que le feu produit le feu, le corps doué d'une âme sensitive doit donc produire un autre corps doué d'une âme sensitive.

Mais par le même raisonnement le composé humain devrait produire ou engendrer un composé humain. Or, ici se rencontre un dogme précis : chaque âme humaine est créée par Dieu ! N'y a-t-il pas dès lors, entre la thèse aristotélicienne de la génération et le dogme, une contradiction radicale ? Saint Thomas essaye de la lever par une multitude

de subtilités logiques. On lui disait surtout: mais le corps humain engendre le corps humain, et celui-ci de votre aveu n'a de *de forme* et même d'*être actuel* que par son âme. (*Ibid.*, art. 2, ad 3.) D'ailleurs c'est une de vos maximes que l'homme engendre son semblable suivant l'espèce ; mais l'espèce humaine est constituée par l'âme raisonnable. Donc l'âme raisonnable naît par le même acte que le corps. (*Ibid.*, ad 4.) A ces arguments il n'y avait guère de répon e sans sortir de la thèse péripatéticienne. Mais il y en avait un surtout qui était fort embarrassant. L'embryon a la vie sensible avant d'avoir la vie intellective, et cependant suivant saint Thomas l'âme raisonnable et l'âme sensible sont identiques. Comment expliquer cette contradiction? Quelques-uns soutenaient que les premières opérations vitales de l'embryon sont causées par l'âme de la mère; mais, au point de vue péripatéticien, rien ne peut être animé par un principe extérieur. Saint Thomas se tirait de là en disant que, lorsque l'âme raisonnable arrive, l'âme sensitive se corrompt, et c'est ainsi, ajoutait-il, que toute forme inférieure se corrompt à l'arrivée d'une forme supérieure, comme on le voit dans les animaux qui naissent de la putréfaction.

« Cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius : et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. » (*Ibid.*, art. 2.)

Bien faible réponse pour un si grand doute : Scot et les ockamistes en cherchèrent une autre et déjà, comme nous le verrons, ils présentèrent quelque chose de nouveau sur la génération des êtres. Ce *quelque chose* n'était pas la théorie moderne, mais ce n'était plus la théorie antique. Le dogme de la création immédiate de l'âme humaine l'avait dissoute au grand bénéfice des principes métaphysiques qui devaient présider à de nouvelles vues physiologiques.

On sera peut-être étonné qu'en parlant de l'action réciproque des substances nous avons si peu parlé des lois qui président, suivant les thomistes, à la communication du mouvement. C'est que dans leur système il n'y a pas de pareilles lois ; le mouvement, comme nous l'avons expliqué, traduit logiquement chaque essence. Nous nous bornerons à reproduire d'après la grande table de la *Somme*, si merveilleuse de précision, les principales formules de l'école dominicaine sur ce mystérieux phénomène qui devait être si fort discuté au commencement de la Renaissance. Le mot de mouvement dans la langue scolastique s'applique quelquefois à toute opération, mais il désigne plus spécialement l'acte de ce qui se meut, et on le définissait *Actum imperfectum mobilis*, ou, ce qui revenait au même : l'*acte de ce qui existe en puissance, en tant qu'en puissance.* « *Omnis motus vel mutatio est actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi.* » Ce qui signifie que le mouvement est le passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire à la forme ; en d'autres termes, c'est la forme devenant dans la matière.

De là vient que le mouvement, aux yeux des thomistes, est toujours déterminé par la forme elle-même, c'est-à-dire par le terme auquel il tend : *nullus motus determinatur a subjecto, sed a termino.* Mais il ne faut pas oublier que ce terme résulte de la forme même du sujet qui se meut ; et c'est pourquoi nous trouvons plus loin cet aphorisme qui semble, quand on n'y prend pas garde, démentir le premier : *motus duplex est, scilicet naturalis et voluntarius et de ratione utriusque est quod sit a principio intrinseco.*

Le terme du mouvement, c'est donc la chose vers laquelle le mobile tend en vertu de sa puissance et au sein de laquelle il se repose : *terminus motus duplex. scilicet res ad quam tendit et quies in ea.* C'est dans le même sens qu'il est dit encore : *omne movens dat moto tria, scilicet, motum, inclinationem et quietem.* Le repos est donc le but du mouvement, et voilà pourquoi le lieu où se repose la chose dénote sa nature, suivant les scolastiques.

Ainsi d'une part le mouvement qui n'est que le devenir de la *forme* dans la matière, de l'*acte* dans la puissance, est interne, c'est-à-dire qu'il est spécifié par la *forme* elle-même, ou par le terme auquel il tend et qui est le lieu, le repos lui-même. D'autre part sa source est externe, car une chose ne peut pas être à la fois sous le même rapport en acte et en puissance, donc aucune chose ne peut se mouvoir elle-même, à moins qu'elle n'ait une de ses parties qui meut les autres : *Idem secundum diversa potest se movere, non autem secundum idem. — Omne movens se dividitur in duas partes : scilicet in partem moventem et partem motam, quod convenit tantum animatis. Omne quod movetur ab alio movetur.*

Donc, le principe du mouvement est interne, uniquement en ce que chaque chose se meut suivant son essence, et externe, en ce que la chose qui se meut, capable de spécifier son mouvement, n'en a pas cependant en elle l'effort, le foyer vivant et, qu'on me passe le barbarisme, l'*exersion* : — *Res non tantum indiget moveri ab alio in quantum est in potentia quoad exercitium actus.*

Puisque le mouvement est le résultat logique de la *forme* ou de l'essence, il y a deux espèces de mouvements dans les corps : l'un qui vient de leur essence même, ou qui est en rapport spécifique avec elle, les autres qui s'opposent à celui-là, parce qu'ils naissent accidentellement d'autres essences. Le premier est appelé naturel, les autres sont appelés violents. Il n'y a qu'un mouvement naturel pour un corps, parce que ce corps n'a qu'une essence et ne peut avoir qu'un repos : *Motus naturalis est ter-*

tum ad unam partem et perficitur quiete naturali, et est corporis exsistentis extra ubi naturale. En d'autres termes, le mouvement naturel est le retour du corps à son lieu naturel. Par exemple, le mouvement naturel du feu est en haut, parce que le feu a pour lieu naturel les espaces situés sous la concavité de la lune. Telle est la mécanique péripatéticienne et thomiste. Nous n'avons pas besoin de montrer en quoi elle diffère de notre mécanique moderne, après ce que nous avons déjà dit à ce sujet. A beaucoup d'égards elle en est l'antithèse absolue; elle ne considère que les mouvements spécifiques ou naturels, tandis que nous ne considérons que les lois mathématiques ou universelles de la communication du mouvement; et, de plus, elle place son foyer à la circonférence des choses et son principe déterminateur à leur centre, tandis que nous renversons les termes et cherchons sa cause directrice dans l'ordre général et sa cause efficiente au sein de chaque molécule.

Un mot, pour finir, sur une des questions qui embarrassaient le plus Aristote, et qui ne furent pas non plus sans difficulté pour saint Thomas.

Il n'y a, suivant lui, de science que de ce qui est *formel*, c'est-à-dire de ce qui est nécessaire. Cependant l'*accidentel* existe. Comment l'expliquer? Aristote l'attribuait à cette infinité, ou plutôt à cet indéfini de la matière, qui dépasse la forme et n'est point tout entière déterminée par elle. C'est donc l'ἄπειρον qui, dans son système, rend compte des monstruosités, des exceptions, des anomalies, des dégénérescences, des avortements, des *accidents* de toute espèce. Le *casus* se rencontrait ainsi, par cet élément de l'être, avec le *fatum*, qui résultait de l'ἄπειρον et surtout de l'énergie dominatrice des influences astrales. C'était le premier ciel qui distribuait partout, avec la génération, et les formes substantielles et les qualités qui en dérivent; mais ces formes et ces vertus ellesmêmes, si étroitement enchaînées, puisqu'elles ne sont qu'une série d'essences qui se développent, n'enferment pas l'ἄπειρον de la matière. Tel était l'abîme mystérieux devant lequel Aristote, après ses grandes courses à travers toute science, venait courber la tête, et qu'il ne sondait pas sans effroi. Ce que Platon avait appelé irrégulièrement l'*autre*, ou la *dyade du grand et du petit*, ce que lui il appelait la *matière première*, s'agitait vaguement, comme une espèce de chaos, sous sa doctrine, semblable à la mer qui s'agite sous le vaisseau avant de le submerger; et cette doctrine marchait entre le double mystère du *fatum* et du *casus*, du *destin* et du *hasard*, bien que Dieu y fût reconnu. Mais, par suite d'une erreur métaphysique qui tenait à des causes dont le détail profond nous mènerait trop loin, ce Dieu était reconnu sans être adoré : *Inde mali labes*.

Saint Thomas résout ces grandes et mystérieuses questions en théologien orthodoxe, et il n'est pas nécessaire de répéter ici ses arguments; seulement, il ne paraît pas comprendre qu'ils sont en médiocre accord avec les principes péripatéticiens admis par lui-même. Dans une doctrine où toutes les actions sont la suite des essences, il est difficile de comprendre la place qui peut être laissée logiquement à la volonté, tant divine qu'humaine; et alors l'accidentel apparaît immédiatement comme une anomalie qui touche au redoutable mystère du hasard aristotélique. Les scotistes et les ockamistes virent très-bien l'écueil où des thomistes excessifs et imprudents pourraient échouer à cet égard. Peut-être se sont-ils peu préservés de l'écueil contraire, parce qu'ils n'avaient pas pour se guider l'admirable sens du Docteur angélique; mais du moins ils firent une révolution métaphysique. Après avoir introduit le principe de l'*hæccéité* au sein de la substance, ils arrachèrent la volonté à l'étreinte de l'essence et de la nature des choses. De là une conception nouvelle du gouvernement moral de l'homme. Mais c'est un problème qui mérite un examen à part : nous lui consacrerons le chapitre suivant.

CHAPITRE XII. — *Du rapport de la volonté et de la nature dans les êtres intelligents.* (*Summ.*, quæst. 19, 59, 82, 83; 1-2 passim.)

Si nous abordons la question de la volonté au sein de Dieu, suivant les thomistes, une première considération nous frappe à l'entrée de notre étude. (Part. I, quæst. 19, art. 1.)

De même que ces docteurs prétendent déduire l'intelligence en Dieu de la notion de sa nature intime, de même ils prétendent déduire la volonté de l'intelligence ellemême. Les attributs moraux de l'Etre divin sont, dans cette méthode, la simple conclusion de ses attributs métaphysiques (*Voy.* art. DIEU); et la volonté, particulièrement, au lieu d'émerger, comme une manifestation *sui generis*, de la personnalité de la substance infinie, semble n'être plus qu'un simple corollaire de sa nature.

Ce n'est pas que saint Thomas la sacrifie théologiquement : il est trop orthodoxe pour une si funeste erreur; mais sa métaphysique le contraint à la subordonner philosophiquement.

Quelques-uns de ses disciples furent loin d'imiter sa réserve, comme nous l'apprend la grande décision synodale de 1277, dont nous avons déjà parlé; et ces témérités provoquèrent une vive réaction de la part de l'école franciscaine. Comme pour elle, l'individualité n'est point une simple dépendance de la nature de la chose individuelle : comme elle constitue une entité distincte, *sui generis*, la volonté peut reprendre sa place, illégitimement rétrécie. D'une part, la conscience vive qu'eurent les théologiens de la nouvelle école d'une part plus considérable à faire à la liberté, soit au sein de Dieu, soit au sein de l'âme humaine, la corroborait dans sa grande thèse métaphysique des *formalités* et de l'*hæccéité*, que le dogme trinitaire avait suscitée, ainsi que le dogme

de l'Incarnation et celui de la transsubstantiation eucharistique; d'autre part, cette thèse métaphysique se fortifiait par l'application féconde qu'on pouvait en faire à d'assez graves difficultés que suscitait le thomisme, malgré sa haute correction, sur la théologie de la volonté divine, de la grâce et des sacrements. Tout, dans l'action à la fois intime et multiple du dogme, tout concourait à dissoudre la métaphysique ancienne, qui essayait de se mêler à lui dans l'enseignement théologique et à faire jaillir de sa triste décomposition une métaphysique nouvelle, où la *forme*, la nature, l'essence, étaient détrônées par la force. C'est à un des chapitres de cette grande crise que nous allons assister, en suivant la théorie de la volonté et de la grâce au moyen âge.

Mais revenons à saint Thomas. Nous avons dit qu'il fait sortir en Dieu la volonté de l'intelligence et l'intelligence de la nature divine, qui est la forme suprême ou l'acte pur. Voici en quels termes il s'exprime :

« Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus. Voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus agens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem ens quando non habet ipsam, tendit in eam et quando habet ipsam quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali quæ est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum quiescat in illo, cum vero non habet quærat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus naturalis; et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus, » etc.

En d'autres termes, la forme amène à sa suite l'acte ou l'opération; tout être est intellectuel par son élément formel : donc l'intelligence implique la volonté. La volonté n'a plus dès lors le sens restreint que lui donne la psychologie moderne. C'est le mouvement spirituel en général, c'est la tendance de l'être vers son but, et dans l'Etre suprême, où le mouvement est impossible, c'est l'opération en tant qu'on la connaît par une abstraction purement relative à notre mode de connaître comme distincte de l'essence de Dieu, qui est son acte même.

On voit par là que c'est la métaphysique même des péripatéticiens qui implique une certaine identité fondamentale entre ce que la philosophie contemporaine distingue sous la double dénomination de *sensibilité* et de *volonté*. Les philosophes de la Renaissance ont parfois distingué avec assez de soin les phénomènes produits par ces deux facultés, à savoir le désir et la détermination volontaire. Cette distinction a été ensuite mise en pleine lumière par Thomas Reid, bien qu'il n'en ait déduit aucune conséquence très-générale; mais cette conséquence a été parfaitement dégagée par M. Cousin et par son école. C'est, à notre sens, un des services signalés qu'ils ont rendus à la psychologie.

Mais si simple que paraisse la distinction par eux introduite, elle était incompatible avec l'ontologie admise par saint Thomas sur la foi des anciens et d'Aristote. La forme et le mouvement d'une part, de l'autre l'intelligence et la tendance qui en résulte vers l'intelligible, voilà la réalité tout entière dans l'ordre physique et dans l'ordre spirituel. La sensibilité et la volonté ne doivent donc faire qu'une seule et même faculté, et toutes les deux réunies résultent de l'intelligence comme le mouvement résulte de la forme. Mais comment le mouvement résulte-t-il de la forme au point de vue péripatéticien?

Nous l'avons déjà dit, il en résulte en ce sens qu'il se détermine toujours dans sa direction suivant la nature propre de cette forme; mais en même temps il a sa cause efficiente, son foyer en dehors de l'être qui se meut. Voilà pourquoi dans les créatures, la volonté, qui enveloppe la sensibilité, tout en étant sous la dépendance de l'intellect, a aussi besoin d'une cause extérieure qui la pousse, la meuve, la prédétermine, joue en un seul mot, dans l'ordre spirituel, le même rôle que joue le premier ciel dans l'ordre physique.

Mais revenons au Créateur. En lui, où le mouvement n'est pas, où tout est acte, la volonté n'est pour ainsi dire qu'un aspect de l'intelligence. Telle est la conclusion thomiste : les scotistes et les ockamistes ne l'admirent point; mais elle était la seule logique dans tout le système dominicain et péripatéticien. Quand il s'agit des anges, nous trouvons dans saint Thomas un raisonnement analogue. Chaque chose, dit-il, tend au bien par un appétit particulier; tantôt cet appétit est dénué de toute connaissance, et on l'appelle appétit naturel; tantôt il enveloppe une connaissance toute particulière, et il se nomme appétit sensitif; tantôt enfin il enveloppe une connaissance générale relative à la nature du bien en soi, et alors il prend le nom de volonté. ***Et hæc inclinatio (ad bonum universale) dicitur voluntas.*** (Part. I, quæst. 59, art. 1.) Et cette volonté, tout en étant une dépendance de l'intelligence, puisqu'elle n'est que l'appétit intellectuel, est néanmoins différente de cette intelligence; car, dans les choses finies, un être ne se meut vers une réalité extérieure que par un élément qui lui est surajouté. « Inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiæ superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem. » (*Ibid.*) D'où il suit qu'en Dieu seul la volonté n'a pas besoin de cause prédéterminante et s'identifie d'une certaine façon avec l'intelligence.

Arrivons enfin à l'homme : ici encore

mêmes principes. A ce point de vue, on ne sera donc pas étonné que saint Thomas n'admette dans sa psychologie, au sein de l'âme raisonnable, que des facultés cognitives et des facultés volitives. (Part. I, quæst. 77, 78, 79, 82, 83.) On ne sera pas étonné non plus de l'entendre proclamer que la volonté peut être soumise à vouloir certaines choses, en vertu d'une nécessité naturelle : « *Voluntas nihil velle potest coactionis* necessitate, potest autem aliquod velle necessitate finis, sed suppositionis, naturali etiam necessitate aliquod vult, beatitudinem scilicet. » (Quæst. 82, ad 1.) En d'autres termes, la nécessité de coaction est incompatible avec la volonté, car la volonté est le mouvement naturel de l'être intelligent, et il y aurait contradiction à ce que le mouvement naturel fût un mouvement violent. Mais il n'y a aucune contradiction à ce que, voulant une chose, on veuille nécessairement le moyen de cette chose, et même à ce que la volonté adhère nécessairement à sa fin dernière, qui est la béatitude, comme l'intellect adhère aux principes premiers. « En effet, la fin joue le même rôle dans l'ordre des opérations que le principe dans l'ordre de la spéculation. Il faut donc que ce qui convient naturellement et immuablement à quelque chose soit le fondement de tout le reste de ses actes, car tout mouvement vient de quelque chose d'immobile et l'acte dépend toujours de la créature. » (*Ibid.*)

La liberté humaine ne se déploie donc que dans un ordre secondaire et tout spécial, dans la poursuite des fins particulières; et au lieu d'être l'essence propre de la volonté, elle est à celle-ci ce que le *discursus*, la dialectique est à l'intellect. — « Sunt particularia quædam bona sine quibus homo beatus esse potest, ideoque voluntas non ex necessitate illa vult sicut intellectus ex necessitate non assentit iis quæ non habent necessariam ad prima principia connexionem. » (*Ibid.*, ad 2.) Il n'y a donc que dans la vision béatifique que le rapport de tel bien avec la béatitude est clair pour notre intelligence, et qu'alors il est voulu par nous *ex necessitate*. Mais dans notre état terrestre il n'en est pas ainsi : la volonté de celui qui ne voit pas Dieu n'adhère pas nécessairement à Dieu et aux choses divines. Il est vrai que, même dans cet état, l'objet de la volonté est à la volonté elle-même ce que le moteur est au mobile : « Objectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. » (*Ibid.*, art. 2, ad 2.) Mais comme l'objet propre de cette volonté est le bien en général, le bien en particulier ne peut la mouvoir d'une façon absolue.

On ne sera pas étonné non plus d'entendre les thomistes soutenir cette proposition, contre laquelle doit s'insurger toute l'école franciscaine, à savoir, que la volonté considérée en elle-même est inférieure à l'intelligence : *Intellectus simpliciter altior ut potentia quam voluntas.* (*Ibid.*, ad 3.)

Le libre arbitre est donc tout simplement la suite du pouvoir qu'a notre intelligence, suivant l'école péripatéticienne, d'aller dans des directions opposées, quand il s'agit de l'ordre contingent.

« Ratio circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis, syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo liberi arbitrii sit, ex hoc ipso quod rationalis est. » (Quæst. 83, art. 1.)

Le libre arbitre n'est donc point le caractère même de la volonté : c'est une puissance à part [*potentia quædam animæ naturalis est*] (*Ibid.*, art. 2), et c'est une puissance appétitive. (*Ibid.*, art. 3.) Il est vrai que cette puissance appétitive s'identifie avec la volonté elle-même, comme la raison discursive (*ratio*) s'identifie, dans la pensée, avec l'intellect pur (*intellectus*); mais cette identification ne fait point de la liberté, telle que nous l'entendons, nous, psychologues modernes, l'essence de la volonté. (*Ibid.*, art. 4.)

Cette longue analyse de la doctrine thomiste de la volonté peut se résumer, je crois, en une formule psychologique et en une formule ontologique qui est la raison d'être de la formule psychologique.

La formule psychologique, c'est l'identification de ce que nous appelons aujourd'hui la *sensibilité morale* et la *volonté*.

La formule ontologique est celle-ci : que la volonté est à la nature de l'être qui veut ce que l'opération est à l'essence dans l'ordre physique, tel que le conçoit saint Thomas après Aristote. Mais à quoi se rattache cette formule elle-même? A la grande théorie péripatéticienne du *mouvement* et de la *fin*, que nous trouvons exposée au commencement de la seconde partie de la *Somme*. Je ne sais si les lecteurs de ce Dictionnaire se souviennent encore de la scène curieuse où Molière jette en proie aux railleries du XVIIe siècle les discussions vieillies de la scolastique. Le représentant de l'école surannée, Pancrace, demande au bourgeois de Paris, qui le consulte (je parle de Sganarelle, bien entendu), s'il veut savoir comment la *fin* se comporte vis-à-vis de son *objet*. « Est-ce par son *être intentionnel* qu'elle le meut, » dit-il, « ou par son *être réel?* »

Cette question a paru à beaucoup de modernes une charge grotesque. Elle n'est que le résumé très-fidèle d'un grand débat qui a rempli les XIVe, XVe et XVIe siècles. A l'époque de Descartes et de Molière, elle ne pouvait plus avoir d'intérêt, parce que la métaphysique, qu'elle devait contribuer à démanteler de part en part, était en ruines; à l'époque de Scot et d'Ockam, elle avait un intérêt immense. Nous allons le montrer par une courte analyse. Toute la morale naturelle et religieuse des thomistes repose sur l'idée de cause finale, interprétée dans un sens péripatéticien. Saint Thomas pose d'abord que toutes les actions humaines ont

une fin; *car*, dit-il, *tous les actes qui émanent d'une puissance en émanent suivant la nature de l'objet propre de cette puissance. Or, l'objet de la volonté est la fin et le bien.* (1-2, art. 1, n. 3.) Jusqu'ici nous n'avons qu'une donnée très-générale et assez vague; mais elle va bientôt se déterminer. Attendons un peu, et suivons pas à pas le Docteur angélique. C'est la fin des actions humaines qui leur donne leur caractère spécifique (*Ibid.*, art. 3) : telle est la première conséquence qu'il déduit de son principe; car, dit-il, une puissance ne spécialise jamais une chose (la puissance, c'est l'élément matériel) : ce qui la spécialise, c'est son acte ou sa forme; et cette forme est semblable à l'objet ou à la fin qui la détermine, comme la forme de ce qui est engendré est semblable à ce qui engendre.

« Principium actuum humanorum, in quantum sunt humanis, est finis, et similiter est terminus eorumdem, nam id ad quod terminatur actus humanus est id quod voluntas intendit tanquam finem, sicut agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. »

Ces termes sont explicites : la *fin* est le principe des *actes humains*, comme la forme de ce qui engendre est le principe de ce qui est engendré. Or la forme de ce qui engendre n'agit pas d'une façon idéale, ou, comme on disait alors, *intentionnelle*, mais d'une façon réelle et efficiente. Le système thomiste se dévoile donc déjà tout entier dans ces quelques lignes que nous avons citées.

Nous ne serons pas étonnés de voir que saint Thomas compare la fin dernière de l'homme au premier moteur des choses physiques : « La fin dernière, » dit-il, « se comporte dans l'impulsion qu'elle donne à l'appétit (ou à la volonté), comme le premier moteur se comporte dans les autres espèces d'impulsions. » (1-2, quæst. 1, art. 6.)

Mais poursuivons notre enquête. — Après s'être interrogé sur la *fin* de l'homme, saint Thomas, suivant la méthode péripatéticienne, qui tire de l'idée de cause finale la science des mœurs tout entière, se demande ce que c'est que la béatitude, et en quoi elle consiste. Elle ne consiste pas évidemment dans la possession des richesses (*Ibid.*, quæst. 2, art. 1), qui ne peut être son but à elle-même, ni dans les honneurs, qui ne sont qu'un simple signe (*Ibid.*, art. 2), ni dans la gloire, qui n'est qu'une création souvent arbitraire de l'opinion humaine, ni dans la puissance, qui, considérée en elle-même, et abstraction faite de son usage, va au mal comme au bien, ni dans quelque avantage corporel que ce soit, car l'union de l'âme et du corps ne peut être son but à elle-même, et, à supposer qu'elle le fût, l'être du corps, dépendant de l'être de l'âme, ne peut être la fin de celui-ci (*Ibid.*, art. 3-5), ni dans la volupté, car la volupté est l'état qui suit la béatitude, non la béatitude elle-même. (*Ibid.*, art 6.) Qu'est-elle donc? Saint Thomas répond : « La béatitude, étant la perfection de l'âme, est quelque chose qui est inhérent à l'âme, mais ce qui la constitue, comme béatitude, ou ce qui rend bienheureux est en dehors de l'âme. » (*Ibid.*, art. 7.) De cette formule, il déduit que la béatitude de l'homme, ne pouvant consister en aucun bien fini et particulier, puisque sa volonté tend à l'universel et à l'infini (*Ibid.*, art. 1 et 2), la béatitude est quelque chose d'incréé, au moins dans sa cause. (*Ibid.*, quæst. 3, art. 1.) Il est vrai que, si nous la considérons en elle-même, et comme la fin où se repose la volonté, c'est-à-dire, comme l'appropriation de cette volonté à cette fin, elle est quelque chose de créé : « Beatitudo hominis quantum ad causam vel objectum, est aliquid increatum; quantum vero ad ipsam essentiam beatitudinis est aliquid creatum. » (*Ibid.*) Elle est même une opération de l'homme, car, puisqu'elle constitue sa perfection, elle ne peut être que son acte dernier, la perfection et l'acte ou la forme étant identiques au point de vue péripatéticien. Mais l'acte de quelle puissance? Ici grande discussion entre les écoles théologiques du moyen âge. Les thomistes répondaient très-conséquemment, avec les principes généraux de l'aristotélisme, que la béatitude ne consistait point dans l'acte de la volonté, mais dans celui de l'intellect. En effet, la théorie des rapports de l'intellect et de la volonté est fondée dans leur doctrine générale sur la théorie des rapports de la forme et du mouvement. La forme, c'est l'intelligence; la volonté, c'est le mouvement qui va à cette forme ou qui en résulte. Donc la volonté est inférieure à l'intelligence, et l'acte suprême de l'âme est un acte intellectuel, comme l'acte suprême du corps est le repos : il ne faut pas oublier que, dans le système péripatéticien, tout mouvement n'est qu'une tendance à l'acte ou une imperfection, et c'est pourquoi la béatitude n'est pas essentiellement et ne peut être essentiellement dans la volonté ou dans l'amour : *La béatitude*, dit expressément saint Thomas, *c'est la consécution de notre fin dernière; or le désir de cette fin ne peut être identique à sa consécution, il n'est qu'un mouvement vers elle.* (*Ibid.*, art. 4.) Cette formule surprendra un peu, peut-être, les lecteurs habitués à la méditation des Pères; elle est pourtant explicite dans saint Thomas, et elle se trouve la conséquence rigoureuse de son système général sur la volonté. Les scotistes purent invoquer contre elle de très-nombreux arguments, et même des arguments d'une haute valeur, au point de vue théologique; mais ils étaient contraints de sortir, pour défendre leurs conclusions, de la grande thèse scolastique qui consiste à assimiler, purement et simplement, la volonté au mouvement. Or, cette thèse est empruntée à Aristote lui-même, et elle est la conclusion nécessaire de sa façon d'entendre la philosophie en général et la psychologie en particulier. C'est de l'objet composé qu'il va à l'âme : l'âme n'est donc connue qu'autant qu'elle est comparée à cet objet; donc, la théorie de la forme et du mouvement s'applique à la psychologie, c'est à tra-

vers cette théorie qu'on doit la considérer. De là toute la doctrine thomiste des rapports de la volonté, de l'intelligence et de l'essence de l'âme; de là la doctrine de la prémotion et de la grâce que nous verrons bientôt se développer sous nos yeux.

La béatitude est donc essentiellement une intuition; et, dès lors, elle consiste dans l'intuition de l'essence divine; car l'objet naturel et propre de l'intelligence, c'est l'essence, et l'essence, n'étant connue que dans sa cause et par sa cause, nous ne connaissons réellement une essence qu'autant que nous connaissons le rapport des objets avec la cause première. (2-2, quæst. 3, art, 6, 7 et 8.)

Ce théorème, ainsi posé, dépasse singulièrement les limites de la philosophie d'Aristote. Il est vrai que, dans cette philosophie, tous les êtres aspirent à la forme suprême, au pur ac e, ou à Dieu, et que c'est même cette conjuration universelle de toutes choses vers une même perfection absolue qui constitue l'ordre et l'harmonie du monde. Mais cette aspiration est le résultat même de la forme ou de l'essence de chacune des choses qui la suivent aveuglément ou la ressentent avec quelque conscience d'eux-mêmes. La considérer comme quelque chose qui existe en soi, c'est nécessairement supposer qu'elle résulte d'une effusion de l'être absolu qui sort de soi et se communique à la créature raisonnable. Saint Thomas, comme nous le verrons bientôt, le proclame très-haut, et c'est à cette considération qu'il rattache sa théorie de l'ordre surnaturel; mais rien n'est moins péripatéticien que tout cela. Dans le péripatétisme pur, Dieu reste, par perfection, dans le cercle infranchissable de sa propre essence. Il ne crée, ni ne gouverne directement le monde; encore bien moins le meut-il et se communique-t-il à lui. La dernière opération de l'homme ou son bien, c'est donc la perfection de tout ce qui le constitue, c'est la vision de l'absolu, sans doute, mais en tant que cet absolu est visible à notre mode de percevoir. Dans tous les cas cette vision est en nous, elle sort de nous, elle ne suffit pas à constituer la béatitude, le corps étant un élément du composé, elle n'a rien de commun avec la vraie béatitude.

Saint Thomas flotte donc un peu à l'aventure entre les nécessités du dogme orthodoxe qu'il comprend admirablement, et celles de la logique péripatéticienne qu'il ne comprend pas avec une netteté parfaite. Le dogme lui impose l'obligation de croire que la charité est supérieure à la foi; la logique péripatéticienne lui impose la conviction contraire. Le Docteur angélique s'en tire par une distinction. (*Ibid.*, quæst. 4, art. 1, 2, 3.) La logique péripatéticienne voudrait également qu'il admît que les biens corporels ont une grande part dans la béatitude, puisque la béatitude est l'acte dernier du composé humain; les tendances chrétiennes ne le permettent que dans une certaine mesure. Saint Thomas reconnaît bien que la vision de l'essence divine ne nécessitant pas le *phantasma*, le corps n'est pas absolument exigé pour constituer l'essence de la béatitude, quoiqu'il soit indispensable dans l'état de notre vie présente. (*Ibid.*, art. 5.) Mais, bien qu'il n'entre pas dans la définition même de la béatitude, cependant sa perfection en est un antécédent nécessaire et aussi une conséquence naturelle. Et cette proposition : *Ad omnem beatitudinem quocunque modo sumptam conveniens corporis humani* ANTECEDIT *et sequitur dispositio ut illius decor et perfectio*, est suivie de cette autre qui s'en rapproche par un contraste assez bizarre : *Etiamsi ad præsentis vitæ beatitudinem amicorum societas requiratur, ut illis ad opera vitæ activæ et contemplativæ præstanda juvetur, oblectetur et exerceatur homo, non tamen ad perfectam sequentis vitæ beatitudinem necessaria est.*

Nous avons souligné le mot *antecedit*, parce que c'est lui qui caractérise la doctrine de saint Thomas. Sans aucun doute, au point de vue chrétien, la félicité de l'âme rejaillit sur le corps dans la vie d'outre-tombe, mais, suivant saint Thomas, la perfection corporelle n'est pas seulement une conséquence de la vie bienheureuse, elle en est un antécédent; et en même temps cette vie ne suppose pas nécessairement de lien avec l'humanité, bien qu'elle en suppose avec l'organisme, c'est que l'amour n'y joue qu'un rôle second; c'est que de plus, avant la résurrection des corps, le lien direct entre nous et les autres hommes est, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, rompu dans la doctrine de saint Thomas qui regarde le *phantasma* comme le principe de détermination nécessaire de notre intellect, au moins dans l'ordre naturel.

Nous arrivons enfin à la grande question : *L'homme peut-il acquérir la béatitude par ses forces naturelles ?* (1-2, quæst. 5, art. 5. — Cf. part. I, quæst. 12, art. 4.)

Saint Thomas y répond en distinguant deux espèces de béatitudes : l'une, qui est en rapport avec les limites de notre vie actuelle, l'autre, qui est incompatible avec elles. La première, c'est la vertu elle-même, car l'action est vertueuse en tant qu'elle est conforme à notre nature; la vertu est donc la relation de notre état ou de notre actualité vivante avec notre essence; en d'autres termes, elle est notre acte dernier, ou notre perfection. Conformité à l'essence, vertu, perfection, béatitude, toutes expressions synonymes. Or, pour une pareille béatitude, il est évident qu'elle peut être acquise par nos forces naturelles puisqu'elle n'en est que l'expression complète. Mais, outre cette béatitude naturelle, il en est une autre, c'est, nous l'avons dit, la vision de l'essence divine. Cette vision dépasse complétement les forces de toute nature finie. En effet, rappelons-nous ce qu'est la connaissance dans le système thomiste; c'est la possession idéale de l'essence de la chose connue par l'essence de la chose qui connaît; c'est celle-là, s'ajoutant, pour ainsi dire comme acte second à celle-ci qui est,

vis-à-vis d'elle, à l'état d'acte premier : *Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente.* (Part. I. quæst. 12, art. 4.) D'où il suit que chaque être a une connaissance en rapport avec son essence constitutive : *Cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ.* (*Ibid.*) Or, d'une manière générale, le mode d'être de l'absolu et du nécessaire n'est pas celui du relatif et du contingent; et, de plus, notre être étant essentiellement composé, nous n'avons de connaissance naturelle que d'êtres composés, c'est-à-dire, constitués par la matière et la forme. Les anges, qui sont de pures formes, dans la doctrine thomiste, échappent donc à notre intuition, et, à plus forte raison, Dieu, qui a une simplicité si absolue, qu'il est son être même. Dieu seul peut donc voir son essence. Donc la vision de cette essence est à la fois notre béatitude suprême, et ce qui dépasse le plus radicalement notre puissance naturelle, qui n'est que le mode d'agir et l'expression de notre être. — « Naturalis cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus... Omnis autem cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit a visione divinæ essentiæ quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem per sua naturalia. » (2-2, quæst. 5, art. 5.)

Nous insistons à dessein sur ce théorème thomiste, car il a, à nos yeux, une importance souveraine; c'est lui qui domine d'une part toute la morale des Dominicains, d'autre part, toute leur philosophie de la grâce et des sacrements. Il joue, dans la doctrine pratique de ces théologiens le même rôle que la théorie des formes substantielles dans leur physique et leur métaphysique, ou que celle de Dieu, considéré comme *acte pur*, dans leur théodicée.

Ce théorème a deux faces très-distinctes et d'une valeur très-inégale : une face théologique et une face métaphysique.

Au point de vue théologique, et abstraction faite des arguments péripatéticiens auxquels saint Thomas le rattache, il a une très-haute importance non-seulement en lui-même, mais par la place que lui donne le Docteur angélique dans l'économie générale du dogme chrétien.

C'est par l'idée de l'ordre surnaturel qu'il entre dans l'édifice théologique; c'est cette idée, qui va être la clef de voûte de toutes ses démonstrations ultérieures. Cette idée, c'est-à-dire celle de la grâce, va amener successivement, et dominer celle de la déchéance, celle de l'incarnation, celle des sacrements.

Cette marche est très-différente de celle qui a été suivie au XVIIe siècle, sous l'influence du jansénisme. L'idée fondamentale, l'idée *introductrice* et première dans Pascal et dans ses disciples, ce n'est pas celle de la grâce, c'est celle de la déchéance.

Ce fait intellectuel est facile à constater, comme il est facile aussi de constater que la méthode de Pascal a prévalu sur la méthode de saint Thomas.

Et que l'on ne s'imagine pas que la question entre l'apologétique entendue à la façon de saint Thomas et l'apologétique entendue à la façon de Pascal soit de pure forme. Il n'est pas indifférent, au point de vue doctrinal et philosophique, de placer tout d'abord dans l'ensemble des dogmes révélés celui de la grâce ou celui de la déchéance. Sans doute les deux systèmes peuvent être défendus par des théologiens très-orthodoxes, pourvu que ni l'un ni l'autre ne portent atteinte à l'intégrité de la foi. Mais ils ont pour conséquence logique des vues profondément différentes sur l'homme, l'humanité et les grandes questions qui agitent les âmes.

A vrai dire, nous préférons de beaucoup l'apologétique de saint Thomas à celle de Pascal. Prenez celle-ci, et même séparez-la des exagérations que lui surajoutait le jansénisme ; ôtez-lui sa haine farouche contre l'ordre naturel et la raison, elle reste au moins bien périlleuse. En effet, elle est obligée, à moins qu'elle n'en vienne jusqu'à révoquer en doute toute preuve de crédibilité elle est obligée de démontrer rationnellement la *nécessité* de la déchéance, non en elle-même, mais considérée comme cause explicative des désordres et des douleurs de l'humanité. Mais une pareille démonstration est plus difficile qu'on ne croit, et surtout elle ouvre la porte aux conséquences les plus graves. Elle est difficile, car elle impliquerait que nous puissions connaître les fins dernières de Dieu; un désordre dans les choses qui nous entourent, une contradiction entre tout ce qui est et l'absolue justice, nous avertissent sans doute d'une perturbation ou dans les choses elles-mêmes, ou dans la manière dont nous les concevons ; nous pouvons conclure qu'un problème nous est posé, mais rien de plus. Pourquoi telle perturbation plutôt que telle autre? Rien ne nous avertit à cet égard; encore une fois, pour que les accidents visibles fussent un argument rigoureux et logique de la déchéance, il faudrait que le plan providentiel nous fût entièrement connu. J'ajoute encore : il faudrait que la déchéance ne nous fût pas enseignée comme un mystère. Sans doute, une fois que ce dogme est accepté, ses harmonies avec une multitude de phénomènes individuels ou sociaux nous frappent, mais ces harmonies constituent ce que saint Thomas appelle la *convenance* du dogme, non un syllogisme. Et ce n'est pas tout; outre que la méthode de Pascal (nous ne voulons pas l'appeler la méthode janséniste, parce qu'elle a été adoptée par des écrivains très-orthodoxes) se jette dans des difficultés presque inextricables, outre qu'elle tend à enlever à l'idée de la déchéance son caractère mystérieux, elle a un autre inconvénient pire encore. Elle force l'esprit d'insister dès le début de la science sur sa faiblesse, ses incertitudes, ses extravagances ; elle donne un demi-scepticisme pour préface de la foi ; c'est même

par là qu'elle s'est fondue avec le traditionalisme exclusif; et comme la lutte du genre humain est contre les envahissements des choses inférieures, brutales, matérielles, et que le progrès consiste dans leur refoulement successif, le système que nous examinons est amené, non-seulement à récriminer contre la raison, mais à se réjouir de toutes les défaites de la civilisation, à se railler de toutes les hautes aspirations comme de vaines chimères, et à mêler ainsi à son scepticisme périlleux un matérialisme plus périlleux encore. Il est vrai que ce scepticisme et ce matérialisme ne sont qu'une introduction; c'est la rivière à passer avant d'arriver à la lumière pure, mais malheureusement c'est un fleuve qu'on a peine à franchir et qui laisse toujours sa trace, car c'est un fleuve de fange.

La méthode de saint Thomas est loin de présenter ces dangers immenses. Au lieu de débuter par avilir l'âme humaine, elle lui montre, dès le commencement, comme son but suprême, une perfection qui dépasse sa nature et que cependant elle peut atteindre à l'aide de l'amour divin. Cet amour, *Deus charitas est*, resplendit dans chaque dogme et avec lui je ne sais quel spiritualisme allègre et toujours sublime. La grâce n'est pas le simple raccommodage de la nature brisée, elle est en soi et pour soi: la déchéance est réelle sans doute, mais si elle rend la grâce un remède pour notre débilitation et nos fractures morales, elle se borne à la faire surabonder, quoiqu'elle se répande suivant les nécessités de la chute et d'après le plan de la rédemption, mais elle est en quelque sorte le premier mot de Dieu. A ce point de vue, tout scepticisme et tout matérialisme dans l'apologétique chrétienne seraient un contre-sens. A ce point de vue encore, le christianisme se prouve en général comme un *fait*, mais non détail par détail, dogme par dogme, comme étant un ensemble d'idées qui se relient à une idée première, laquelle est elle-même rigoureusement et syllogistiquement démontrable. L'ordre naturel reste intact et les sciences conservent leur autonomie nécessaire.

Théologiquement, le système apologétique de saint Thomas a donc une très-haute valeur; il serait peut-être très-nécessaire de l'étudier de nouveau, de le reprendre, de le substituer à des méthodes imparfaites et périlleuses. Mais aussi il contient un élément métaphysique qui est beaucoup moins heureux. Cet élément est emprunté à la doctrine péripatéticienne. Or il n'est pas de doctrine plus difficile à concilier avec la théorie de l'ordre surnaturel et de la grâce, puisqu'elle fait de l'essence ou de la nature le seul principe de l'être. Il semble donc que d'après cela, tout ce qui dépasse cette essence soit un pur néant, ou tout au plus la matière indéterminée. Voilà pourquoi Aristote renferme rigoureusement chaque substance dans les limites de son essence, et surtout la substance absolument privée de matière, l'acte pur, Dieu. Il résulte de là que d'une part, les substances contingentes d'Aristote sont des entéléchies qui se suffisent à elles-mêmes; de l'autre, que la substance nécessaire est absolument incommunicable.

Les substances contingentes sont des entéléchies: non sans doute que le mouvement et la génération ne leur viennent complétement du dehors; mais d'une part, ce *dehors* d'où ils viennent n'est jamais l'absolu ou le nécessaire, c'est l'être intermédiaire, c'est le premier ciel, c'est le moteur mobile; le contingent a donc sa *suffisance* en lui-même, à moins qu'on ne considère sa cause finale, qui n'agit que d'une façon purement idéale et *intentionnelle*. De plus, une fois que le mouvement et la génération ont été communiqués par l'intermédiaire mystérieux à l'être qui se meut ou qui vit, tout est dit. Les qualités, perfections, phénomènes de toute espèce ressortent de la nature de la substance où ils se trouvent. Ils n'en sortent pas, mais ils ont avec elle une conformité logique absolument nécessaire. Ici encore nous rencontrons cette formule péripatéticienne que nous avons si souvent exposée et expliquée: tout mouvement a son foyer en dehors de l'être qui se meut et sa loi de direction dans cet être lui-même, formule qui est l'antithèse absolue de celle que la science moderne adopte comme son principe fondamental. Donc rien dans un être ne saurait être supérieur à sa nature. La loi de cet être, c'est encore sa nature; sa fin, c'est toujours sa nature, c'est son acte dernier; sa béatitude, c'est le rapport de son état actuel avec cette fin qui est identique à sa nature.

L'autre conséquence que nous avons indiquée et qui confirme complétement celle-ci, c'est que Dieu ne communique rien de lui-même aux choses contingentes. Il les harmonise sans doute, parce que toutes ayant une *forme* ont une similitude avec la pure forme et aspirent à elle. Mais clos dans sa nature, n'ayant que des actes, ou plutôt n'ayant qu'un acte qui est cette nature même et qui le constitue dans son être, il est complétement et nécessairement immobile et imparticipable. Platon avait un peu hésité en face de cette entité absolument perdue, ensevelie dans son unité logique et inflexible: elle lui semblait se rapprocher du dieu de Parménide; Aristote s'était montré à cet égard, comme à beaucoup d'autres, plus rigoureux et plus hardi: il avait prononcé le vrai mot de la théodicée philosophique de la civilisation ancienne, et son dieu restait à jamais la pensée de sa propre pensée. Sa nature ou son essence était l'inflexible limite de son action, qui n'était que cette nature même se saisissant dans l'éternité bienheureuse de son acte constitutif et indécomposable.

Ainsi la théorie de la grâce et de l'ordre surnaturel était deux fois impossible au point de vue aristotélicien: impossible du côté de l'être contingent, qui ne peut être mû que par un autre être contingent, et qui ne reçoit que des mouvements et des phé-

nomènes conformes à sa nature, puisque cette nature est son être même : *Forma ipsissima res*; impossible du côté de l'Etre divin qui ne peut sortir de lui-même ou de son essence incommunicable. Saint Thomas se tire de cette difficulté par un paralogisme qui semble, une fois admis, la dénouer sans peine, mais qui n'en pèse pas moins ensuite sur toutes les théories de l'efficace de la grâce, des sacrements et même sur sa morale naturelle. Il raisonne à la fois en dehors et en dedans de la métaphysique péripatéticienne; d'une part, il admet une opération de l'âme qui n'est pas en rapport logique avec sa nature; opération qui constitue, d'après lui, sa béatitude suprême, et qui est la vision de l'essence divine. D'autre part, il raisonne sur cette opération en la considérant suivant la logique péripatéticienne, c'est-à-dire en déclarant qu'elle est la suite logique d'une certaine nature, mais d'une nature qui, n'étant pas celle qui nous constitue, est pour ainsi dire en nous une nature supérieure, une nature plus qu'humaine, et même plus que finie : car toute opération n'est que l'expression d'une essence.

Ainsi, le Docteur angélique reconnaît et nie à la fois que l'acte dernier d'un être soit la conséquence de sa forme substantielle ou de son essence : il le nie, en admettant dans l'âme une vision béatifique qui dépasse son essence, il l'accorde en déclarant que la vision béatifique est de l'ordre surnaturel, de cela seul qu'elle n'est pas la vision de quelque chose de matériel et de composé. Il est vrai qu'une fois cette contradiction tolérée par une critique indulgente, tout va de soi. La grâce, qui est le commencement de la glorification ou de la béatitude objective en nous (2-2, quæst. 24, art. 3, ad 2), est une *forme* (1-2, quæst. 110, art. 2), qui se surajoute à notre forme substantielle, une sorte d'essence qui agit et se manifeste en nous comme toute science agit et se manifeste. C'est saint Thomas lui-même qui lui donne ces deux noms de *nature* et d'*essence*. (Part. III, quæst. 2, art. 12.) Il ne faut donc pas y voir une vague participation de la nature divine, c'est une participation telle que peut l'entendre un péripatéticien écarté de son dogme métaphysique par un obstacle logique et y revenant le plus qu'il lui est possible. (1-2, quæst. 110, 112-114. — Cf. 2-2, quæst. 19, passim.) Ce n'est pas une puissance communiquée à l'âme, comme le disent les Franciscains, une impulsion qui lui est donnée, comme le veulent la plupart des théologiens du XVII[e] siècle, un principe sans rapport avec les entités métaphysiques que nous percevons ou pouvons percevoir, c'est un don sans doute, c'est la source de plusieurs vertus, mais enfin si nous la considérons en elle-même, nous trouvons que saint Thomas l'assimile directement à cette entité que l'école péripatéticienne appelle *quiddité* et que la *définition* logique a pour but de déterminer.

Nous verrons bientôt comment la théorie de la prémotion physique sort de cette thèse sur la nature de la grâce. Nous verrons aussi comment s'y rattache celle sur le mode particulier d'efficace des sacrements. Nous nous contentons maintenant de la poser et de faire voir qu'elle implique une contradiction métaphysique, mais qu'une fois cette contradiction passée, elle se déroule avec une logique admirable et en même temps se plie à toutes les nécessités du dogme, bien qu'elle leur surajoute souvent les difficultés les plus graves.

Quelle conclusion tirer de cette analyse? C'est que dans la doctrine thomiste la volonté est une simple appétence de la fin poursuivie par l'être qui veut, et que cette fin considérée dans l'être même qui la poursuit, n'est que son acte dernier ou son repos dans sa *forme*, dans sa *nature*, dans son *essence*. La cause finale s'identifie ainsi avec la cause formelle, comme Aristote le déclare dans sa *Métaphysique;* et dès lors la fin agit comme principe réel, efficace, physique, et non pas d'une manière tout idéale et purement intentionnelle. L'acte dernier de l'homme devrait être purement et simplement la possession en acte de ce que comporte sa nature; mais saint Thomas, à cause d'un dogme capital qu'il tient à conserver dans toute sa splendeur et qu'il place justement à la tête de tous les autres, admet, en oubliant un peu Aristote, qu'outre cet acte dernier, il y en a un autre, à savoir la vision de l'essence divine; puis tout aussitôt revenant à son maître, il déclare que cet acte constitue une forme qui est la participation même de la nature divine, car Dieu seul peut voir naturellement son essence. Cette *forme* surajoutée se comporte vis-à-vis de l'âme comme toute forme péripatéticienne; elle n'arrive à l'âme qu'en tant que l'âme est *prémue* vers elle; et comme le mouvement est toujours en raison de la forme qui en est le terme, la prémotion dont il s'agit est nécessairement divine.

La volonté qui est la suite, la conséquence de la forme substantielle qui constitue l'âme, est à plus forte raison la suite de la forme surnaturelle, ou plutôt cette forme surnaturelle enfante en notre âme des mouvements, des appétits, des vertus d'un ordre particulier. Nous verrons bientôt ce que l'école franciscaine contesta dans ces diverses assertions, nous nous contentons de les poser ici et d'indiquer la conclusion suprême de la théorie thomiste sur la volonté. Cette conclusion est que Dieu agit comme premier moteur sur la volonté humaine. Bien entendu, il faut entendre cette expression de premier moteur dans toute la portée de son sens péripatéticien. Dieu meut la volonté, en ce sens qu'il applique notre nature à son acte, et il la meut dans l'ordre naturel aussi bien que dans l'ordre surnaturel. Le mouvement dont il s'agit ici n'est pas une simple *excitation*, c'est une impulsion réelle et physique, une application de l'être à son acte.

« Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel



sicut immutans corpus, sed etiam sicut moventis ipsam voluntatem, quia omnis motus *tam voluntatis quam naturæ ab eo procedit sicut a primo movente.* » (2-2, quæst. 6, art. 1, ad 3.) On connaît la fameuse comparaison qui revient sans cesse dans la *Divine Comédie.* Dante représente la volonté humaine comme une flèche qui est lancée par Dieu. Cette comparaison qui est empruntée à saint Thomas donne parfaitement le secret de sa théorie ; et cette théorie est en parfait accord avec celle de la volonté considérée dans ses rapports avec la nature des êtres. La volonté, devenue un simple appétit, est le mouvement vers la forme qui se meut ou vers son acte dernier, et ce mouvement est produit par une forme analogue ; comme le mouvement de la génération est produit par la forme d'un être analogue à celui qui va être engendré : telle est la formule qui exprime le plus brièvement la théorie des thomistes sur la volonté, et cette formule se rattache à la conception péripatéticienne de la cause finale. La cause finale, ou pour mieux dire, *la fin,* peut être considérée à un double point de vue dans le système d'Aristote, ou bien en dehors de l'être qui la poursuit, ou au sein de cet être lui-même. En dehors de l'être qui la poursuit, elle n'est qu'improprement une cause, elle résulte tout simplement d'une analogie entre deux formes; ainsi Dieu est la fin des choses contingentes, en ce sens que ces choses contingentes ayant un élément actuel, aspirent à représenter en elles celui qui est l'acte pur, sans que cet acte pur agisse sur elles, ou même les connaisse. Au contraire, la *fin* considérée au sein de l'être qui la poursuit, est son opération même, son repos dans la *forme* qui *lui* est propre, son acte dernier, la possession de sa nature ou de son essence. Bien entendu, lorsqu'un théologien chrétien parle de la fin des âmes, il ne peut être question de cette fin inactive, extérieure dont Aristote parle au livre XII de la *Métaphysique.* La fin de saint Thomas, c'est celle dont le même Aristote parle au livre Ier de l'*Ethique* et dont il dit : *Parmi les fins, quelques-unes sont les opérations, d'autres sont les résultats de ces opérations.* Or, ainsi entendue, la cause finale, c'est la cause formelle elle-même ; elle agit formellement, physiquement, comme celui qui engendre agit formellement, physiquement en appliquant la forme à la matière dans l'être engendré.

Ainsi, identification des idées de *fin* et de *forme,* de *volonté* et d'*appétit ;* la *fin* considérée comme agissant d'une façon physique sur l'être qui la poursuit; la volonté subordonnée à l'intellect, comme le mouvement péripatéticien est subordonné à la forme ou à l'essence : Voilà en quelques mots la thèse de saint Thomas. L'école franciscaine la combattit sur tous les points, mais saint Thomas avait réellement pour lui toute la philosophie antique qu'il avait merveilleusement pliée à toutes les nécessités du dogme catholique. Il n'échoua que là où il était impossible de réussir.

CHAPITRE XIII. — *Sur quelle idée repose la morale naturelle de saint Thomas.* (*Summ.*, 1-2, 2-2, passim.)

La morale dans son unité inflexible (la morale est une, quoi qu'en dise M. Nisard) a deux parties : ou bien le moraliste pose une thèse générale et pour ainsi dire métaphysique sur le bien et le mal ; ou bien, il descend dans les détails des devoirs et des droits de l'homme. Considéré sous le premier point de vue, saint Thomas apparaît tout d'abord comme reproduisant purement et simplement la thèse péripatéticienne; sous le second point de vue, il la modifie souvent et surtout il l'épure, obligé qu'il est de suivre les grandes traditions des Pères de l'Eglise.

Etudions-le d'abord dans la partie générale et philosophique de son travail, et voyons quelle idée il se forme du *bien,* de la *vertu* et de la *loi.*

Saint Thomas suit dans la morale la même méthode que dans la métaphysique. Il va de l'ordre extérieur à l'ordre intérieur, du bien en soi au bien dans l'homme, ou plutôt dans la volonté humaine. Qu'est-ce que le bien? Le bien, suivant Aristote, c'est la perfection de l'être, c'est-à-dire, c'est son acte parfait, ou, si l'on veut, la conformité de l'acte accompli par lui avec sa nature. Et comme la nature, c'est la forme, et que la forme est l'actualité même de l'être, on conçoit qu'à ce point de vue l'être et le bien s'identifient; le bien, c'est l'être en tant qu'appétible ou en tant que formel. Cette identification, un peu vague dans Aristote lui-même, devait devenir, et elle est devenue en effet très-explicite dans saint Thomas, qui la trouvait clairement formulée au fond du platonisme de saint Augustin. Elle est le principe fondamental de toute sa morale. Aristote, qui est parfaitement logique dans l'étroitesse de ses horizons, regardant le bien comme la forme même de l'être, ou plutôt comme l'adéquation de l'acte et de la forme, cherche dans la forme même de notre substance humaine le secret de toutes nos vertus ; et comme notre substance se spécifie par quatre éléments ou quatre qualités qui se rapportent l'une à l'intelligence; la seconde à la vie sociale ; la troisième, à la vie irascible ; la quatrième, à la vie concupiscible, il fait sortir de la maxime : *Suis la nature,* la fameuse doctrine des quatre vertus. La loi morale n'est dès lors que l'ensemble des principes destinés à assurer l'exercice de ces quatre vertus, et à tempérer l'un par l'autre les divers éléments de notre essence. Tels sont les principes les plus généraux de l'éthique d'Aristote ; tout y est simple, sinon complet et lumineux, sinon suffisant.

Cette morale n'était pas assez large pour le système platonicien, qui fait planer sur cet ensemble une vague formule d'ὁμοίωσις τῷ Θεῷ; elle l'était encore moins aux yeux des Alexandrins. Ceux-ci, qui essayaient de déterminer ce mystérieux Θεός, dont leurs prédécesseurs ne parlent qu'à la

dérobée, essayèrent aussi d'éclaircir la formule de la morale supérieure posée par les platoniciens. Tout en conservant la thèse des quatre vertus, ils lui superposèrent celle des purifications. Mais dans le néo-platonisme comme dans le platonisme, ce qui domine la théorie des quatre vertus ne la pénètre ni ne la modifie point. C'est une simple addition.

Il n'en est pas de même dans le thomisme. La théorie péripatéticienne survit encore, elle pèse lourdement sur toute l'économie scientifique de la morale, mais cependant elle est transformée par un élément étranger. De même que la fin de l'être, suivant saint Thomas, ce n'est pas seulement son opération suprême, mais cette opération en tant qu'elle constitue une certaine union avec l'absolu, de même, le bien c'est la forme ou l'acte de l'être, mais c'est aussi cette forme en tant qu'elle est une participation de la forme absolue, d'où il suit que le bien ce n'est pas seulement tel être, mais l'être ou la réalité ou la perfection en général; ce n'est pas seulement l'objet d'une idée spécifique, mais l'objet d'une idée universelle.

Le thomisme flotte donc entre la pure conception péripatéticienne et une conception un peu différente; mais par là même il élargit la première. Saint Thomas commence par remarquer que la perfection étant l'être considéré dans sa plénitude, toute action, en tant qu'ayant de l'être, peut être parfaite et bonne ou imparfaite et mauvaise. (1-2, quæst. 18, art. 1.) Mais en quoi consiste cette bonté? La bonté première de la chose naturelle, c'est sa forme qui lui donne sa spécification : ***Prima bonitas rei naturalis est ex forma quæ dat speciem rei*** (*Ibid.*, art. 2); donc la bonté de l'action est ce qui informe ou spécifie l'action; et qu'est-ce qui spécifie l'action? L'action étant un mouvement, et le mouvement étant une tendance potentielle vers une réalité qui lui sert de forme, l'action est spécifiée par sa fin ou son objet :

« Sicut res naturalis speciem habet ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino.... Prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti, unde et quibusdam vocatur bonum ex genere, puta uti re sua. » (*Ibid.*)

De même qu'une chose est bonne si elle a été engendrée conformément à l'essence de celui qui engendre, laquelle est semblable à l'essence de l'être engendré, de même, l'action est bonne si elle représente la forme de l'être qui l'accomplit, forme qui est l'objet de son opération dernière. (*Ibid.*) Les circonstances peuvent aussi ajouter quelque chose à la bonté de l'action, comme la forme accidentelle ajoute quelque chose à la forme substantielle. (*Ibid.*, art. 4.) Enfin, on peut aussi distinguer la spécification morale qui se tire de la fin poursuivie de celle qui se déduit de l'objet lui-même. Seulement ces deux spécifications coïncident toujours en dernière analyse, la fin de l'action n'étant que son objet plus éloigné, et jouant le rôle de cause première qui se subordonne les causes secondes.

Ainsi il y a, à un point de vue abstrait, quatre espèces de bonté dans l'action : 1° celle de l'action en tant qu'action; car l'action est de l'être, elle s'ajoute à la réalité comme la forme accidentelle s'ajoute au sujet que constituent la matière et la forme substantielle; 2° celle de l'action en tant que spécifiée par un objet qui convient à la forme substantielle de l'agent; 3° celle des circonstances qui l'accompagnent et qui se surajoutent comme des formes accidentelles; 4° celle de la fin, qui est l'objet dernier auquel tous les autres objets se rapportent, et qu'on peut considérer dès lors comme la cause de toute bonté. (*Loc. cit.*)

Mais ces quatre espèces de bonté se ramènent à une seule, la convenance de l'action et de la forme ou de la nature spécifique de l'être qui agit. Seulement cette forme, au lieu d'être considérée comme la pure et simple spécification de la substance qu'elle détermine, sans qu'on puisse remonter plus haut, est prise par saint Thomas, qui se sépare ici d'Aristote, comme une participation de la forme absolue ou de Dieu. Par conséquent, le bien n'est pas seulement, à ses yeux, la possession de la forme par la matière qui lui est propre; c'est cette possession en tant qu'elle fait de l'homme bon l'image du bien absolu, du moins à un certain degré. Cette espèce de dualité qui est au fond de la morale thomiste, se trahit dans les deux théories de la vertu et de la loi qui succèdent, dans la seconde partie de la *Somme*, à celle du bien.

La théorie de la vertu dans saint Thomas est à peu près exclusivement péripatéticienne (387). Pour bien la comprendre, il faut se rappeler ce que les disciples d'Aristote entendaient par cette curieuse expression, qui revient toujours au moyen âge : ***habitus***.

Aristote (*De prædicament.*), dans son fameux chapitre des qualités, si ardemment commenté (Molière a ri de bon cœur de tous ces commentaires), distingue quatre espèces de qualités; et au premier rang il place la *disposition* (***habitus*** aut ***dispositio***), disent les scolastiques. Simplicius regardait la puissance d'apparaître et de se perdre comme la caractéristique de cette espèce de qualités. Mais l'école dominicaine n'adopta pas cette exégèse, et celle qu'elle mit en lumière semble en rapport bien plus intime avec la pensée fondamentale d'Aristote. Aristote et saint Thomas après lui déclarent expressément (*Metaph.*, lib. v; *Physic.*, lib. vii) que la forme, c'est-à-dire la nature de la chose, sont sa fin, c'est-à-dire ce pourquoi elle est : « Ipsa forma et natura rei est finis et cujus causa sit aliquid. » Ceci posé, il est facile

(387) Nous ne parlons pas ici de la théorie des *passions* qui occupe une partie assez considérable de cette IIᵉ partie, et qui a un caractère tout péripatéticien.



e concevoir qu'il y a dans tous les êtres des tats ou des modes d'être suivant lesquels s se meuvent facilement ou difficilement ers la production ou la génération de leur n, qui est la possession même de leur naure.

« In prima specie (qualitatis) consideratur *onum* et *malum*, et etiam *facile* et *difficile iobile*, secundum quod aliqua natura est tis generationis et motus; unde in v *Metaph.*, hilosophus definit habitum quod *est dispoitio secundum quam aliquis disponitur bene el male;* et in II *Ethicorum*, cap. 4, dicit uod *habitus sunt secundum quos ad passioes nos habemus male vel bene.* Quando enim st modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni; et quia natura est id uod primum consideratur in re, ideo *habitus* ponitur prima species qualitatis. » –2, quæst. 49, art. 2.)

L'habitus est donc la relation de l'être avec nature, et comme l'opération résulte de nature en métaphysique péripatéticienne, *habitus* enveloppe aussi un rapport de l'être son acte; car, dit saint Thomas, « la nature la chose qui est la fin de la génération et mouvement, est subordonnée elle-même une autre fin, laquelle est atteinte par e opération. » (*Ibid.*, art. 3.) Il résulte de que l'*habitus* est un état de la *puissance* de la *faculté*, et, pour ainsi dire, le milieu re cette puissance pure, cette faculté nue son opération.

« Si igitur natura rei, in qua est habitus, nsistat in ipso ordine ad actum, sequitur iod habitus importet principaliter ordinem actum. Manifestum est autem quod natura ratio potentiæ est ut sit principium acs. Unde omnis habitus qui est alicujus potiæ ut subjecti, principaliter importat orem ad actum. » (*Ibid.*, art. 3.)

L'habitus est donc en toute puissance ou toute faculté aux trois conditions suivan: 1° Que ce qui est disposé diffère de ce uoi il est disposé, ou en d'autres termes 'il y ait différence entre l'être qui a l'*habi*et la fin ou l'acte, ou la forme, ou l'opéion de cet être; 2° que l'être où est l'*ha us*, renferme dans sa *forme* plusieurs déminations possibles vers des fins diffétes. Ainsi le corps céleste dont la matière st en puissance que vers la forme qui le eifie n'a pas de *disposition* ou d'*habitus* s cette forme ou vers l'opération de cette ne : entre celle-ci et lui, pas de milieu; ue plusieurs choses concourent à dispole sujet à celle vis-à-vis de laquelle il en puissance, de telle sorte qu'il soit ou mal disposé à sa forme et à son opéon.

Quod plura concurrant ad disponens subjectum ad unum eorum ad quæ n potentia, quæ diversis modis comsurari possunt; ut sic disponatur bene male ad formam vel ad operationem. » d., art. 4.)

oilà pourquoi les qualités simples des nents ne sont pas des *habitus*, ou des ositions. Au contraire la santé et la beauté qui impliquent une certaine harmonie ou un rapport de multiplicité, méritent cette qualification. Aristote avait déjà dit dans sa *Métaphysique* (lib. v) que l'*habitus* est une disposition et que la disposition est l'ordre de ce qui a divers éléments, soit par le lieu, soit par les facultés, soit par les principes spécifiques.

L'*habitus* n'est donc précisément ni dans les puissances purement sensitives de l'âme, à moins qu'on ne les considère comme coordonnées à la raison (car si on les considère comme instinctives, elles sont déterminées et non disposées à leur acte unique), ni dans les anges, à moins qu'on ne les considère dans leur rapport avec la vision béatifique. (*Ibid.*, quæst. 50, art. 3 et 6.) Sa place naturelle est dans les puissances de l'âme raisonnable, c'est-à-dire, dans l'intellect et dans la volonté. (*Ibid.*, art. 1, 2, 4, 5.) La nature l'engendre : la nature ou l'acte répété, c'est-à-dire l'habitude. La nature l'engendre d'une double manière, car il y a dans tout homme des dispositions qu'il tient de son espèce même et d'autres qui lui sont naturelles en tant qu'il est tel ou tel homme. Les actes multipliés ont un pouvoir analogue (*Ibid.*, quæst. 51, art. 1, 2, 3), et même, quand il ne s'agit pas de la vertu proprement dite, un seul acte suffit. Ainsi un seul acte de l'intellect agent peut mettre une proposition dans l'intellect passif, parce que celui-ci ne recule pas à être *informé* par celui-là. Au contraire, les puissances sensitives résistant à la raison, celle-ci a besoin d'actes multipliés pour les coordonner à la fin véritable de l'âme, comme le feu a besoin d'actes multipliés pour *vaincre* et enflammer certains combustibles.

Tels sont les prolégomènes métaphysiques de la théorie thomiste de la vertu : ils sont tirés exclusivement d'Aristote. Voyons quelles conséquences en tire le théologien.

Les *dispositions* se distinguent les unes des autres soit par les puissances ou facultés qu'elles disposent, soit par la nature à laquelle elles tendent, soit par l'objet qu'elles poursuivent. (1-2, quæst. 54, art. 1-4.) Or, c'est le rapport de l'être à sa nature ou à sa forme qui constitue le degré de sa bonté ou de sa perfection, les dispositions sont donc bonnes ou mauvaises : bonnes quand elles disposent le sujet ou sa puissance à un acte qui convient à sa nature; mauvaises dans le cas contraire. (*Ibid.*, quæst 54, art. 3.) Et quel nom donner à la bonne disposition? un seul évidemment, celui de vertu. (*Ibid.*, quæst. 55, art. 1, seq.)

Qu'est-ce donc que la vertu? C'est la disposition de nos puissances à produire l'acte qui leur est naturel.

« Virtus nominat quamdam potentiæ perfectionem : uniuscujusque enim perfectio præcipue consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiæ actus est : unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut

potentiæ naturales activæ; et ideo hujusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur *virtutes*. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinantur autem ad actus per habitus, et ideo virtutes humanæ habitus sunt. » (*Ibid.*, art. 1.)

Il faut mettre cette explication en regard de la définition ordinaire du moyen âge : *Virtus est bona qualitas, seu habitus mentis, qua recte vivitur et qua nullus male, et quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Cette définition empruntée à saint Augustin a constamment été interprétée dans l'École au point de vue péripatéticien.

La vertu n'est donc dans le thomisme, malgré la formule que nous venons de citer en dernier lieu, que la disposition de la faculté à son acte naturel et propre, ou d'une façon générale à cet acte qui permet à l'être où il s'accomplit de faire rayonner son essence en dépit des influences extérieures ou inférieures. Saint Thomas la compare souvent à la santé, et la santé dans son système, qui est encore celui d'Aristote et par conséquent de Galien, n'est que la disposition du corps à conserver cette harmonie des quatre humeurs, qui lui permet de persévérer dans sa forme ou dans sa réalité vivante.

En d'autres termes, la vertu est la qualité qui facilite la conformité de nos actes avec notre essence; et cette définition est la suite rigoureuse de celle qui regarde le bien ou la perfection comme le principe formel ou spécifique de l'être. Les anciens avaient déduit de cette conception de la vertu, qui est la suite logique de leur conception de l'être, une classification très-fameuse des devoirs de l'homme. Ils les rangeaient, on ne l'ignore pas, sous quatre chefs : prudence, justice, force et tempérance. Ces quatre vertus jouaient à peu près le même rôle dans leur morale que les quatre humeurs dans leur thérapeutique et les quatre éléments dans leur physique. Ils les expliquent d'une façon qui varie quelque peu dans le détail : Platon, Aristote, Cicéron semblent avoir à cet égard des impressions un peu différentes. Cependant leur méthode d'argumentation est profondément identique. La vertu étant le rapport des puissances de l'homme avec sa nature, il en résulte que la connaissance des diverses espèces de devoirs est impliquée dans la connaissance des éléments constitutifs et spécifiques de cette nature. Saint Thomas suit la même méthode. Il se demande quelles sont les facultés humaines qui peuvent être le sujet des dispositions vertueuses, et il répond que ces facultés sont au nombre de quatre : 1° l'intellect en tant qu'il a un rapport à la volonté; 2° la volonté elle-même; 3° et 4° la puissance irascible et la puissance concupiscible en tant qu'elles peuvent être coordonnées à la raison par la volonté elle-même. Or, la vertu de l'intellect en tant qu'il règle la volonté, c'est la prudence. La vertu de la volonté en tant qu'elle dirige les opérations extérieures de notre vie, c'est la justice. La vertu de la partie irascible de notre être en tant qu'elle se coordonne à la raison, c'est la force. La vertu de la partie concupiscible, sous la même condition, c'est la tempérance. (1-2, quæst. 61, art. 1, 2, 3.)

Ces quatre vertus ont pour effet de rendre le principe spécifique de l'homme, c'est-à-dire la raison, centre vivant, coordination suprême de tout ce qui est en lui; de telle sorte qu'elle émerge, se conserve, règne immuable, au milieu des influences contraires. Voilà pourquoi la grande vertu, la vertu principale, c'est la prudence, c'est-à-dire la possession de la raison par elle-même, la sagesse, la philosophie en tant qu'elles gouvernent la pratique de la vie; au-dessous d'elle, trois autres vertus ont pour fonction de tout disposer dans l'homme pour que son essence rationnelle se maintienne pure, intégrale, dominante. La justice soumet les opérations à son empire; la force et la tempérance lui soumettent les passions. C'est ainsi que tous les appétits de l'homme sont dirigés vers leur fin, que rien ne reste en dehors de l'*information* de nos puissances par notre essence; et voilà pourquoi il y a quatre vertus morales ou cardinales, et seulement quatre. (*Ibid.*)

Saint Thomas est explicite sur tous ces points importants :

« Principium formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem *dupliciter* considerari potest : uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit; et sic erit una virtus principalis, quæ dicitur *prudentia*. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo; et hoc vel circa operationes, et sic est *justitia*; vel circa passiones, et sic necesse est duas esse virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem; quæ quidem potest esse dupliciter : uno modo, secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi; et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur *temperantia*; alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat;... et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur *fortitudo*. Et similiter secundum subjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur, scilicet *rationale per essentiam*, quod prudentia perficit, et *rationale per participationem*, quod dividitur in tria, id est, in voluntatem, quæ est subjectum justitiæ, et in concupiscibilem, quæ est subjectum temperantiæ, et in irascibilem, quæ est subjectum fortitudinis. » (*Ibid.*, art. 2.)

Nous voilà, on a pu s'en convaincre, en plein aristotélisme; cependant, quand on y regarde de près, deux différences apparaissent bientôt. D'une part, la grande conséquence que tous les philosophes anciens tiraient de leurs principes de morale a dis-

paru; cette conséquence est celle-ci, que le fait est le signe de l'idéal. On comprend que si l'ordre moral se ramène à la nature spécifique de l'être qui s'y subordonne, le grand devoir est de maintenir cette nature; et dès lors la vie humaine ne s'appelle plus transformation et charité comme l'indique l'Evangile, elle s'appelle conservation et abstention. Le fait prend alors une valeur considérable, le fait isolé, le fait comme fait. Il joue le même rôle dans la science pratique de la vie que dans les sciences théoriques; il indique le droit et le devoir, comme il indique la nature des êtres, ou plutôt, en indiquant celle-ci, il indique ceux-là. Toute cette doctrine, qui avait d'immenses conséquences sociales et morales, était développée d'ordinaire dans les écoles de l'antiquité sous ce titre : De la conformité de l'honnête et de l'utile. Sans doute elles ne confondaient point ces deux idées, elles séparaient le fait et l'idéal; mais, en les séparant, elles semblaient les paralléliser, les regarder comme l'expression réciproque l'une de l'autre. Cette thèse qui est le fond du *De officiis* n'apparaît pas, au moins comme thèse générale, dans saint Thomas. Il était difficile qu'elle ne succombât point après la prédication évangélique; elle ne s'est rencontrée que très-timidement et très-transformée soit dans quelques fragments d'Helvétius, soit dans quelques passages du théosophe inconnu et des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Les Pères qui étaient à genoux devant le sermon de la montagne et devant le sacrifice de la croix ne pouvaient admettre un tel parallélisme; et voilà pourquoi la notion de l'idéal moral, quoique vague encore, et sans devenir une philosophie, émerge avec tant de force dans leurs écrits. Saint Thomas, sans avoir leur éclat, leur sublimité, leur entraînement merveilleux, reste pourtant dans la même tradition et renonce, sous ce rapport, sans s'en apercevoir du reste, à la tradition inférieure de la morale antique.

Il est encore un point sur lequel saint Thomas se sépare des anciens et notamment d'Aristote, c'est non pas la définition des quatre vertus, mais l'explication et la théorie des divers devoirs qui s'y rapportent. La prudence est à peu près envisagée par saint Thomas comme par les anciens (2-2, quæst. 46-55), et il est assez embarrassé d'expliquer par quelle anomalie une vertu, qui est la première suivant eux et suivant lui, n'est pas même nommée dans le Décalogue et l'est à peine dans l'Evangile. (Quæst. 56, art. 1 et 2.) Le traité de la justice, sur laquelle nous reviendrons, présente un mélange singulier de principes empruntés à l'aristotélisme et de vues plus modernes et plus larges. (*Ibid.*, quæst. 57-122.) Le traité de la force contient quelques fines observations de détail, mais aucune généralité originale. (*Ibid.*, quæst. 123-140.) Il n'en est pas de même de celui de la tempérance. (*Ibid.*, quæst. 141-170.) Ici, la métaphysique et la morale des anciens ne donnent qu'un cadre; le précepte vivant est emprunté à la tradition des Pères. Si l'acte se mesure à la nature, tout ce que celle-ci provoque ou tolère est légitime. Sans doute, une faculté ne doit pas étouffer les autres, et la raison doit toujours dominer, mais la raison ne doit pas plus exclure le bien du corps que celui de l'âme, quoiqu'elle le subordonne. De là le précepte de la tempérance antique, qui n'est que celui de la modération et de la possession de soi dans les plaisirs corporels. Les anciens ne voulaient pas que ces plaisirs fussent l'objet unique et principal de l'âme, et que celle-ci s'y absorbât avec ses nobles tendances et sa raison supérieure; mais ils n'allaient pas et ne pouvaient logiquement aller au delà de ce vague précepte. Dans les limites d'une certaine modération, ils permettaient tout, même ce qui nous paraît le plus étrange. Les Pères réagirent, on le sait, avec un admirable ensemble contre cette partie de la morale des anciens; et ils réagirent au nom de la formule : *Oportet uti utendis, frui fruendis*, c'est-à-dire au nom de ce principe, que la suprême perfection doit être seule l'objet de l'âme en quête du bonheur, et que tout ce qui n'est pas cette perfection n'est pour nous qu'un moyen. Cet axiome moral, qui se produisit pendant la période des Pères de l'Eglise, comme certains axiomes de la mécanique et de la cosmologie générale se produisirent pendant le XV ou le XVI siècle, cet axiome moral se rattachait à toute la polémique contre le polythéisme et en général contre la religion des intermédiaires. Il était l'ὁμοίωσις τῷ Θεῷ rendue à sa pleine liberté, comme le Dieu inconnu des Athéniens était rendu à l'adoration et au culte dans la doctrine nouvelle. Saint Thomas le trouvait trop dans la tradition pour ne pas le recueillir et surtout pour ne pas en recueillir toutes les applications. Mais souvent en défendant celles-ci, il ne semble plus se souvenir de celui-là, et il ne fait valoir que des motifs empruntés à la tradition péripatéticienne et logiquement incapables de consacrer l'austérité des maximes chrétiennes.

Ainsi, en résumé, la théorie de la vertu, sauf sur quelques points, est, dans saint Thomas, identique à celle d'Aristote. Le double dogme du péché originel ou du péché de nature, considéré dans le christianisme comme parfaitement distinct du péché actuel, et des vertus surnaturelles, qui sont les plus hautes vertus et cependant semblent n'être pas l'expression d'une essence ou d'une nature, puisqu'elles sont surnaturelles, embarrassaient un peu l'aristotélisme de saint Thomas. Cependant, il se tirait de la difficulté pour les vertus surnaturelles en supposant que la grâce est distincte réellement de la charité et qu'elle constitue une sorte d'être formel, de nature supérieure, dans laquelle sont fondées et la charité, et l'espérance et la foi. Quant au péché originel, l'explication était plus malaisée encore au point de vue péripatéticien, et il semblait que le Docteur angélique devait être

entraîné à une confusion périlleuse de ce péché avec le péché actuel : mais saint Thomas était un trop habile théologien pour ne pas sentir le danger logique qu'il courait, et il y échappa par des distinctions très-peu avouables au point de vue de ses maximes péripatéticiennes, mais très-indispensables au point de vue de l'orthodoxie. (1-2, quæst. 81 seq.)

La théorie de la loi présentait encore des difficultés plus graves, du moins plus nombreuses et plus perpétuellement embarrassantes : aussi saint Thomas, arrivé à ce chapitre, biaise de la façon la plus visible, et il abandonne son aristotélisme dans la plupart des occasions, bien qu'il s'imagine le retenir avec une logique imperturbable.

La loi est dans les êtres le principe de l'unité et de l'harmonie universelles ; et le type de toute loi est dans la loi morale, qui nous apparaît comme le lien de notre individualité avec toutes les autres individualités, quelles qu'elles soient. La loi naturelle a déjà ce rôle d'universalité, et la loi surnaturelle l'a bien plus encore. En se mettant devant ce double code, saint Thomas s'imposait donc une redoutable tâche, s'il prétendait le faire sortir de la conception toute spécifique de la forme ou de l'essence. Il abordait un problème insoluble, et que les purs aristotéliciens n'abordèrent jamais. Sans doute il y a pour eux une loi morale, mais cette loi morale n'est rien en elle-même, si on la distingue de notre nature ou de notre raison. Notre nature tend à se conserver, ou, si l'on veut, notre être tend à se maintenir dans son espèce, dans sa forme substantielle. La raison voit comment il peut y arriver, et cette connaissance, comme toute connaissance, s'appuie sur des principes généraux, évidents d'eux-mêmes. Ces principes peuvent être appelés *loi morale*, mais, considérés en eux-mêmes, ils ne se rapportent pas à une entité d'un ordre particulier, ils ne sont que l'expression générale de notre nature. Telle est la théorie péripatéticienne. Saint Thomas semble d'abord l'admettre ; il déclare d'une manière explicite que la loi morale est du domaine de la raison : « Aliquid rationis, » car c'est la fin qui est le premier principe dans l'ordre pratique, et c'est la raison qui nous ordonne à notre fin. (1-2, quæst. 90, art. 1.) « Dans les actes extérieurs, » ajoute-t-il, « il faut distingner l'opération et ce qui est opéré ; de même, dans les actes internes, il faut distinguer l'acte de la raison, qui consiste dans le *comprendre* et dans le *raisonner*, et ce qui est constitué par cet acte. Or, ce qui est constitué par cet acte c'est, dans l'ordre spéculatif, 1° la définition, 2° le jugement ou l'énonciation, 3° le syllogisme ou l'argumentation. Et puisque la raison elle-même se sert du syllogisme, il faut qu'elle contienne des propositions universelles, des sortes de définitions qui jouent le rôle de loi, et sont considérées par l'esprit tantôt actuellement, tantôt habituellement (388) ou dispositivement. »

Nous voilà, à ce qu'il semble, en plein aristotélisme ; mais attendons un peu, et nous aurons un changement de scène.

Nous avons eu souvent l'occasion de remarquer que la grande lutte des Pères de l'Eglise est contre la théorie des intermédiaires ; ils les combattirent sous toutes les formes. Le lien des choses, au lieu d'être leur série spécifique, fut donc transporté en Dieu lui-même. C'était Dieu lui-même qui se faisait médiateur par l'incarnation d'une des personnes de la Trinité ; c'était une autre Personne qui était appelée le principe de la sanctification et de la vie universelle.

La loi fut donc considérée, dans la doctrine chrétienne, comme essentiellement divine, soit la loi naturelle, soit la loi surnaturelle ou la loi de grâce. Les anciens, sans doute, savaient qu'elle possédait un caractère divin, et ils ont pour la plupart insisté fortement sur ce caractère, principalement Platon, Cicéron et les stoïciens. Mais ce caractère divin n'est, pour ainsi dire, suivant eux, que dans la loi abstraite. Leur loi, c'est la nature considérée comme voulue de Dieu, ou du moins comme aspirant à Dieu ; elle est essentiellement absolue, éternelle ; elle est supérieure à toute donnée sensible ; elle est divine à ce titre, elle est même divine en tant que toute nature a, par sa participation, ainsi que le veulent les platoniciens, ou par son aspiration, comme le prétendent les péripatéticiens, quelque chose de divin ; mais enfin elle est la nature, bien plus, elle est dans chaque être sa nature propre ; j'entends ce qui le distingue spécifiquement Si donc vous considérez la loi abstraitement, c'est-à-dire, si vous considérez la législation qui embrasse tous les êtres quels qu'ils soient, vous la trouvez essentiellement divine ; c'est cette force en vertu de laquelle toute essence inférieure sort de l'essence immédiatement supérieure, et aspire à revenir à elle : quoique cette force s'incarne dans chaque substance pour constituer son mouvement moral, elle sort primitivement de Dieu, ou du moins, si l'on veut s'en tenir au pur aristotélisme, cette force qui est la nature même de la substance, va à Dieu sans sortir de lui. Mais à un point de vue concret, et si nous examinons, par exemple, la loi morale qui plane sur nos actions, elle nous apparaît chez les anciens comme n'étant divine que d'une façon médiate : en soi, elle est notre nature même, et c'est le rapport de cette nature avec Dieu lui-même qui fait de la loi quelque chose de divin. Telle est la conception antique, présentant sans doute quelques différences, car Platon, Aristote, les Alexandrins, diffèrent, mais ils se séparent, diffèrent et luttent, pour ainsi dire, sur un même terrain. Au fond de leurs diversités, il y a une

(388) 1-2, quæst. 90, art. 1, ad 2. — *Habituellement* est pris ici dans son sens scolastique (*de habitu*).

idée commune, et c'est celle que nous avons essayé de dégager.

Le christianisme était peu compatible avec elle. En effet, il ne se contente pas de poser une loi indirectement, abstraitement et médiatement divine. Il la pose comme telle, directement, primitivement et concrètement; il ne la regarde pas comme l'expression de la nature, au contraire, il distingue nettement la nature, la loi et la grâce. Rien peut-être n'est plus fortement indiqué dans saint Paul que cette distinction. Et toute l'économie du dogme la marque en traits ineffaçables. C'est à la nature humaine que le Verbe s'unit hypostatiquement dans le mystère de l'Incarnation; c'est un être humain, la Vierge mère, qui est la première des créatures; la société humaine et la société mystique forment une seule et même cité aux rangs mêlés quoique non confondus, au sein de l'Eglise triomphante et des splendeurs de la vision béatifique; la loi de grâce, ou, disons mieux la grâce, est si peu la suite de la nature qu'elle la pénètre pour en briser les barrières logiques, et faire régner, en dépit de toutes les distinctions spécifiques, sa mystérieuse unité. La loi naturelle elle-même, ou le Décalogue se présente dans l'Ancien Testament avec un caractère immédiatement et directement divin. C'est Dieu qui transmet les préceptes sacrés; ils sont placés sous la sanction de sa providence immédiate et vengeresse. Sans doute cette sanction a un caractère tout extérieur, tout matériel, ainsi que la révélation même qui se fait au milieu des tonnerres et des éclairs, sur le mont Sinaï. L'Ancien Testament lui-même regarde tout cet appareil extérieur et matériel comme une nécessité toute provisoire. L'Evangile supprime cette nécessité, et insiste sur le caractère intime, spirituel et vivant de la loi morale: c'est là sa préoccupation constante; mais en même temps le caractère immédiatement divin de cette loi est marqué en symboles touchants, en recommandations perpétuelles dans ses pages simples et sublimes. Nulle part la nature n'est invoquée. Le conseil de la perfection, fondé sur la perfection divine elle-même, le double précepte de l'amour de Dieu et des hommes, voilà le cadre où se placent la plupart de ses récits, du moins dans l'ordre moral. Lorsque les Pères, suivant cette grande tradition, déclarèrent que la loi du devoir est divine, ils purent donc se servir de termes qui avaient couvert déjà bien des systèmes; mais ils les prenaient dans un sens nouveau que révèle l'ensemble même de leur doctrine, et voilà pourquoi ce qui n'était guère qu'un mot chez les anciens, prend, dans la philosophie chrétienne, de si vastes proportions, et devient le principe général d'une théorie. Le platonisme, plus vague que le péripatétisme, se prêtait mieux que lui aux transformations que les Pères devaient faire subir à la philosophie morale. Voilà pourquoi ils semblent, au premier abord, se borner à le reconstituer; mais ils le reconstituent en l'interprétant, et cette interprétation change complétement sa nature. Le platonisme, il est vrai, ne met pas la loi de l'être dans l'être même, car il sépare de celui-ci sa nature ou son essence; mais il n'en regarde pas moins la loi comme le mode de l'essence ou de l'idée de l'être gouverné par elle. Il la fait divine, mais divine au même titre que l'idée, comme les intermédiaires sont divins. Les Pères la font divine en elle-même.

Saint Thomas prend entre les Pères et les anciens une position mixte. Il admet le caractère divin, et immédiatement divin de la loi : *Est aliqua lex æterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina exsistens.* (2-2, quæst. 91, art. 4.) C'est Dieu qui gouverne, et qui gouverne *immédiatement* toutes les choses qui lui sont *directement* unies, et entrent au même titre dans ses plans providentiels; la loi n'est que ce gouvernement, en tant qu'il impose à tous les êtres une commune direction : voilà la pensée chrétienne, la pensée des Pères. Mais après avoir posé ce principe, saint Thomas ajoute que cette loi providentielle ne nous touche qu'en tant qu'elle s'incarne, pour ainsi dire, dans notre nature, dont l'opération propre est le signe de la fin que nous avons à atteindre, l'ordre providentiel résultant de la fidélité de tous les êtres à suivre leur fin particulière, c'est-à-dire, à se mettre d'accord avec leur forme spécifique.

La loi divine qui est en Dieu comme dans la mesure de toute chose, est donc en nous, comme dans la chose mesurée et gouvernée par elle; en d'autres termes, la loi éternelle n'est dans les êtres que par les tendances constitutives de leur nature, et les actes qui en résultent: *Omnia participant aliqualiter legem æternam in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines.* (1-2, quæst. 91, art. 2.) C'est cette participation qui constitue pour chaque objet la loi naturelle, et cette loi naturelle n'est, pour ainsi dire, que la nature même. (*Ibid.*) Nous voici retombés dans le pur aristotélisme. Seulement saint Thomas ajoute que ce principe rationnel, en vertu duquel nous distinguons le bien du mal, et qui est l'expression de notre nature, est aussi l'expression de la lumière divine.

« Unde cum Psalmista dixisset (*Psal.* IV, 16), *Sacrificate sacrificium justitiæ*, quasi quibusdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera subjungit : *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona.* Cui quæstioni respondens, dicit : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; quasi lumen rationis naturalis, qua discernimus quid sit bonum, et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura. » (*Ibid.*)

La position mixte du Docteur angélique se manifeste, ce me semble, d'une façon

très-significative dans le passage qu'on vient de lire.

Après la loi éternelle et la loi naturelle viennent, suivant lui, la loi humaine, et ce qu'il appelle d'une façon plus spéciale la loi divine, c'est-à-dire la loi révélée. Toutes deux semblent un indice frappant de ce principe d'unité et d'harmonie universelles qui vit dans les choses et les constitue en un univers unique où tout se correspond. Saint Thomas semble peu s'en apercevoir, et néanmoins il a quelque peine à les expliquer au point de vue de la métaphysique péripatéticienne. Aussi il sort parfois de ce point de vue, sans néanmoins prendre une conscience claire du point de vue nouveau auquel il parvient pour un instant. Suivant saint Thomas, la loi humaine est à la loi naturelle ce que la conclusion particulière est au principe général. La société ne constitue donc pas quelque chose à part dans l'univers moral, la loi qui en est l'expression n'est pas une loi *sui generis*, c'est la loi morale appliquée. « La raison théorique et la raison pratique, » dit notre docteur, « procèdent de même : elles vont toutes deux de certains principes à leurs conclusions ; dans l'ordre spéculatif les principes indémontrables que nous connaissons naturellement nous conduisent aux conclusions des diverses sciences, que nous ne connaissons que par l'artifice de notre raison. De même étant donnés les principes de la raison pratique, qui sont comme des principes communs et indémontrables, la raison humaine s'appuie sur eux pour aller à des dispositions particulières qui sont appelées lois humaines sous le bénéfice de certaines conditions. » (*Ibid.*, art. 3.)

Quelles sont maintenant ces conditions? Ici, saint Thomas semble sortir du pur péripatétisme et poser une question de droit politique absolu qui était fort étrangère, si je ne me trompe, à la tradition de la philosophie antique. Aristote se demande, en effet, quelles sont les meilleures formes de gouvernement; il conclut, en vertu de sa théorie générale, à la forme mixte et équilibrée; mais il ne recherche point s'il y a une souveraineté de droit et à qui elle appartient. Le Docteur angélique au contraire semble faire un pas à cet égard, et un pas considérable; il se demande « à qui il appartient de faire la loi : » *Utrum ratio cujuslibet factiva sit legis*. Et il répond : «Cum lex ordinet hominem in bonum commune, non cujuslibet ratio potest facere legem, sed multitudinis vel principis vicem multitudinis gerentis. » (1-2, quæst. 90, art. 3.)

Quelques mots seulement sur cette formule. Nous ne prétendons pas ici examiner en détail les théories politiques de saint Thomas. Un lumineux et excellent esprit, M. Feugueray, dont les lettres et la liberté pleurent la mort hâtive, a laissé sur ce sujet une étude qui est aussi complète qu'une étude peut l'être ; nous nous bornerons à en citer et à en analyser quelques extraits dans les notes de cet article. Nous voudrions seulement faire comprendre le sens précis de la formule que nous venons de citer, parce qu'elle domine toute la politique thomiste, et combler ainsi la seule lacune que nous ayons remarquée dans le livre de M. Feugueray. La conclusion fondamentale de saint Thomas est que le pouvoir législatif appartient au peuple ou au pouvoir qui le représente. Pour comprendre la portée de cette conclusion, il faut se souvenir que l'Etat suivant lui ne doit pas seulement être gouverné par le peuple, mais de plus par les meilleurs ou par une aristocratie, et par un seul ou par un monarque, en prenant les mots d'aristocratie et de monarchie dans leur acception antique.

Ainsi, saint Thomas ne décide pas la question du pouvoir législatif et celle du pouvoir en général de la même manière. Pour le pouvoir législatif qui est la source de toutes les autres, ou pour la souveraineté, il adopte une solution complétement démocratique, sauf sur un point que nous examinerons plus tard. Pour le gouvernement proprement dit, il reprend la solution péripatéticienne. Il suit de là que sa politique est, si l'on veut, péripatéticienne ou antique dans le détail, mais à la condition de subordonner ce détail non-seulement à une thèse semi-théocratique que nous retrouverons plus tard, mais à une idée toute moderne, l'idée de la *souveraineté* distincte de l'idée de *gouvernement*. Sans doute cette idée de *souveraineté* est très-vague dans l'école dominicaine; elle n'y est pas absolument inféconde, car elle la conduit à proclamer le droit à l'insurrection, dans le double cas où le gouvernement porte atteinte à la souveraineté populaire, ou bien édicte en dehors de cette atteinte une loi contraire soit à l'égalité des citoyens, soit à la morale; mais bien que cette grande idée de la souveraineté, posée au-dessus du gouvernement, ait provoqué saint Thomas à des considérations politiques qui nous étonnent au moyen âge, néanmoins elle ne se formule pas en science. On chercherait vainement dans notre docteur une théorie du pouvoir constituant et du pouvoir constitué, une étude sur les caractères intrinsèques de la souveraineté, un ensemble de thèses plus ou moins logiques sur les principes constitutifs des nationalités. En d'autres termes, il n'y a pas de doctrine politique dans ses écrits, ou, s'il y en a une, c'est celle d'Aristote modifiée par quelques thèses théocratiques (389).

(389) Il y a tant d'ignorance et de préjugés que nous avons rencontré des gros soi disant lettrés qui se refusent à croire que saint Thomas admet le droit à l'insurrection. Ils supposent, du moins, qu'il ne le permet que lorsque le gouvernement s'oppose à l'accomplissement des devoirs religieux imposés par la foi catholique. Il est dur d'être obligé de répondre à des thèses si ridicules ; cependant elles existent, elles se propagent à petit bruit dans un certain monde. Il faut bien en tenir compte.

Je n'admets donc pas avec M. Ozanam que saint Thomas ait été à l'avance dans les théories politiques que la révolution française a essayé de réaliser; je n'admets pas non plus dans toute sa rigueur la thèse de M. Feugueray, que saint Thomas n'a fait que reproduire les idées d'Aristote en couronnant son édifice péripatéticien d'un principe quasi théocratique. Il y a trois parties dans la *Politique* de saint Thomas: 1° une notion vague de souveraineté qui est toute moderne dans son aspiration, quoique très-vague, très-incomplète, très-subordonnée dans sa formule; 2° une opinion politique qui est celle d'Aristote, modifiée par l'admiration naturelle du saint docteur pour la législation de Moïse; 3° un système de théocratie tempérée dont nous verrons bientôt les origines. Ces trois parties de la politique thomiste sont assurément contradictoires et elles ne constituent point un tout scientifique.

Nous venons de parler de la législation de Moïse; en général, la théorie que saint Thomas présente à cet égard est des plus curieuses, parce qu'il se trouve perpétuellement placé entre les principes de sa métaphysique et les nécessités du dogme. C'est à propos de cette législation qu'il interprète la *Politique* d'Aristote dans un sens à moitié israélite et à moitié moderne, fort étranger certainement à la pensée du philosophe grec. (1-2, quæst. 100 seq.) C'est à propos du Décalogue qu'il sort complétement de la notion morale des péripatéticiens et même de l'antiquité. Le devoir primaire chez les anciens est pour chaque être de conserver son essence, de telle sorte que le devoir de l'homme envers lui-même comprend indirectement tous les autres. Le Décalogue qui ne pose pas un simple code abstrait, mais une notion vivante, destinée à arrêter la nation juive sur la pente où se précipitaient toutes les autres nations, le Décalogue prend pour ainsi dire l'antithèse de la position acceptée par les moralistes anciens. Il ne parle pas des devoirs de l'homme envers lui-même; il ne pose d'une façon explicite que ses obligations envers Dieu et envers ses semblables. Saint Thomas en fait la remarque, mais il ne s'aperçoit point que cette particularité se rattache à une grande loi historique. La remarque seule a cependant son importance.

Mais c'est surtout pour la loi nouvelle que le caractère antique de la notion morale était

Suivant saint Thomas, la loi peut être juste ou injuste. Elle n'oblige la conscience que dans le cas où elle est juste; ce n'est pas qu'il ne faille parfois subir la loi injuste, mais c'est uniquement parce que la résistance pourrait provoquer un mal pire que la mauvaise loi elle-même. Ce n'est plus la loi alors qui est sacrée, c'est le bien de la société, et chacun en devient juge. Dans le cas où la loi n'est pas seulement injuste, mais tyrannique, c'est-à-dire, opposée au bien commun, la résistance devient un devoir, car c'est le chef qui est séditieux. Rien n'est plus explicite dans saint Thomas que toutes ces propositions : *Leges positæ humanitus sunt justæ vel injustæ. Si quidem justæ sunt, habent vim obligandi in foro conscientiæ... Leges injustæ... magis sunt violentiæ, quam leges, unde tales leges non obligant in foro conscientiæ.* (1 2, quæst. 96, art. 4.) Dans le même chapitre, voulant toujours prouver le caractère obligatoire de la vraie loi, il s'adresse à lui-même l'objection suivante : *Leges humanæ frequenter ingerunt calumniam et injuriam omnibus, secundum illud Isa.* (x, 1) : « *Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitias scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes, et vim facerent causæ humilium populi mei!* » *Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanæ non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.* — Saint Thomas ne nie nullement la force de cette objection, il avoue que la loi injuste n'oblige pas, mais il n'en est pas de même, dit-il, de la loi juste : *Ratio illa procedit de lege quæ infert gravamen injustum subditis ; ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit : unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit.* (*Ibid.*, passim.) Et ailleurs : *Regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis. Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis nisi forte quando sic inordinate perturbatur regimen tyranni, quod multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti quam ex tyranni regimine; magis autem tyrannus seditiosus est qui in populo sibi subjecto discordiam et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit : hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinem ad bonum proprium præsidentis, cum multitudinis nocumento.* (2-2, quæst. 42, art. 2, ad. 3.)

Qu'est-ce donc que la tyrannie suivant saint Thomas, cette tyrannie contre laquelle il est permis de s'insurger (le mot *insurgere* est de lui, et c'est le premier qui l'ait employé)? Ce n'est pas le régime qui entrave l'exercice du culte catholique, quoique cette oppression soit une impiété et une tyrannie, c'est d'une façon générale le régime qui rentre dans un des cas particuliers de l'injustice légale, c'est-à dire qui substitue l'intérêt privé du chef à celui de la communauté. Il semble même probable que tout gouvernement qui institue une série de lois injustes, soit un gouvernement tyrannique suivant saint Thomas, car ces lois sont désignées par lui sous le nom de violences. La question se ramène donc à savoir dans quel cas la loi constitue, suivant le Docteur angélique, une iniquité ou une violence. Or, il est très-explicite sur cet article. La loi est injuste et violente de trois chefs : par *sa fin*, lorsqu'elle ne tend pas au bien commun; par son *auteur*, quand elle dépasse le pouvoir légal de celui qui la porte; par sa forme, lorsque les charges qu'elle impose, au nom du bien public, ne sont pas équitablement distribuées : *Injustæ sunt leges dupliciter : uno modo per contrarietatem ad bonum humanum..., vel ex fine, sicut cum aliquid præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissum potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi magis sunt violentiæ quam leges.* (1-2, quæst. 96, art. 4.) Ainsi la loi est tyrannique quand elle n'est pas faite par celui qui a mandat du pouvoir souverain, quand elle ne tend pas au bien de tous et quand elle n'est pas égale. Égalité dans les charges, respect de la liberté nationale, unité des citoyens dans le bien commun, telle est la triple condition en dehors de laquelle l'ordre du magistrat n'est qu'une violence.

peu compatible avec la pensée chrétienne. La loi évangélique, considérée en elle-même, est la grâce même du Saint-Esprit qui justifie : d'où il suit que l'homme a sa justification et obtient sa fin dernière par quelque chose qui n'est ni sa nature, ni même l'idéal de sa nature, lequel est dans le Verbe. Mais ici nous touchons à un problème très-diversement agité entre les thomistes et les scotistes et qui mérite un examen spécial.

CHAPITRE XIV. — *Des rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel* (390).

La théorie si importante des rapports de

(390) C'est dans la *Somme contre les Gentils* que saint Thomas a le plus nettement exprimé sa pensée sur les rapports de la raison et de la foi. Voici comme il parle au livre I de cet ouvrage.

QUOD IN HIS QUÆ DE DEO CONFITEMUR, DUPLEX EST VERITATIS MODUS. (Cap. 3.)

« Quia vero non omnis veritatis manifestandæ modus est idem (ut disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere, tentare, quantum ad naturam rei permittit, ut a Philosopho, lib. I *Ethic.*, c. 2), optime dictum est : et Boetius (lib. I *De Trinitate*, cap. 2) introducit, necesse est prius ostendere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam. Est autem in his quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam vero sunt ad ea quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi : quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quæ humanæ rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet. Cum enim principium totius scientiæ quam de aliqua re ratio percipit, fit intellectus substantiæ ipsius, eo quod secundum doctrinam Philosophi demonstrationis principium est, quod quid est, oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus, quæ de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli : nullum intelligibilium illius rei facultatem humanæ rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit, nam ad substantiam ipsius capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, cum intellectus nostri secundum modum præsentis vitæ cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit, cum sint effectus causæ virtutem non æquantes : ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo, quia est, et alia hujusmodi, quæ oportet attribui primo principio.

« 1. Sunt igitur quædam intelligibilium divinorum quæ humanæ rationi sunt prævia : quædam vero quæ omnino vim humanæ rationis excedunt.

« 2. Adhuc ex intelligibilium gradibus, idem est facile videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectus subtilius intuetur : ille cujus intellectus est elevatior, multa intelligit quæ alius omnino capere non potest, sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiæ subtiles considerationes capere potest : intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotæ, quia hæc distantia inter speciei humanæ limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus, et etiam ipsa anima per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit, multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adæquat, et ideo perfecte de se intelligit quidem, et omnia cognoscit quæ de seipso intelligibilia sunt : non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causæ virtutem non adæquans ; unde non omnia quæ in seipso Deus intelligit angelus naturali cognitione capere potest, nec ad omnia quæ angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio non sufficit capienda. Sicut igitur maximæ amentiæ esset idiota, qui ea quæ a Philosopho proponuntur, falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest ; ita et multo amplius nimiæ stultitiæ esset homo, si ea quæ divinitus angelorum ministerio revelantur falsa esse suspicatur, ex hoc quod ratione investigari non possunt.

« 3. Adhuc idem manifeste apparet ex defectu, quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus : multo igitur amplius illius excellentissimæ substantiæ transcendentis, omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit. Huic etiam consonat dictum Philosophi, qui in secundo *Metaphysic.* asserit, quod intellectus noster sic se habet ad prima entium, quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet : dicitur enim (*Job* XI) : *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies.* Et XXXVI, 26 : *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Et *I Cor.* XIII, 9 : *Ex parte cognoscimus.* Non igitur omne quod de Deo dicitur quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum est abjiciendum, ut Manichæi et plures infidelium putaverunt. »

Commentaire.

Postquam suum in hoc opere propositum sanctus Thomas manifestavit, consequenter quis sit modus divinæ veritatis manifestandæ ostendit. Circa hoc autem duo facit ; primo enim quæ manifestanda sint, enumerat ; secundo, de ipsorum manifestatione determinat capitulo sequenti.

Quantum ad primum. Supposito ex Aristotele atque Boetii sententia disciplinati hominis esse de unaquaque re tantum fidei quærere, quantum natura rei admittit, ponit hanc conclusionem. Eorum quæ de Deo confitemur quædam sunt, quæ naturali lumine rationis cognosci possunt, quædam vero omnem facultatem humanæ rationis excedunt. Primam partem notam relinquit, eo quod philosophi qui naturali duntaxat ratione usi sunt, pleraque de Deo demonstrative probaverunt. Ut Deum esse, et Deum esse unum. Secundam vero partem, primo tribus probat, ostendendo esse aliqua intelligibilia de Deo, quæ humanum penitus excedunt ingenium, deinde eam auctoritatibus confirmat. Prima ratio est ista. De quo omnia cognoscibilia naturali lumine intellectus cognosci possunt, ejus quoque substantia ab illo potest intellectu comprehendi sed ab intellectu nostro Dei substantia

l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel se relie dans saint Thomas, comme la plupart de ses autres théories, à sa conception métaphysique de la *matière* et de la *forme*.

comprehendi non potest, ergo intellectus noster non potest naturali suo lumine omnia de Deo cognoscibilia cognoscere. Major probatur. Principium totius scientiæ rei, est intellectus substantiæ ejus, quia secundum Philosophum demonstrationis principium quod quid est, ergo secundum modum cognitionis substantiæ rei erit modus eorum, quæ de illa re cognoscuntur. Si igitur alicujus rei substantia, puta lapidis vel trianguli, comprehendatur ab intellectu humano, nullum intelligibile de eo facultatem humanæ rationis excedet. Supple ergo e converso, si nullum de Deo intelligibile, naturale lumen excedit, imo omnia de ipso naturaliter cognosci possunt, et ejus substantia comprehendi poterit. Minor vero probatur. Ea tantum de iis quæ sub sensu non cadunt, humano intellectu capi possunt; quorum cognitio ex sensibus colligi potest, eo quod intellectus noster secundum modum præsentis vitæ cognitionem a sensibus accipiat; sed ex sensibus non potest duci intellectus noster, ut divinam substantiam videat, quia sensibilia sunt effectus, qui divinam virtutem non adæquant, ergo, etc. Addit tamen quod, licet sensibilia non ducant in cognitionem substantiæ Dei: faciunt tamen cognoscere de ipso quia est, et alia hujusmodi, quæ oportet primo principio attribui. Pro declaratione majoris advertendum est, quod intentio sancti Thomæ est loqui de cognoscibilibus, quæ per se conveniunt subjecto: ad talia enim se extendit scientia, non autem ad prædicata per accidens: hujusmodi enim quæ et proprietates dicuntur, virtualiter continentur in substantia rei, sicut effectus in sua causa ubi extra intellectum distinctionem habent, producuntur enim juxta doctrinam sancti Thomæ a substantia, per quamdam naturalem resultantiam, ubi autem non distinguuntur, sicut accidit de passionibus entis, quæ ab ente realiter non distinguuntur, ratio subjecti virtualiter continet rationes passionum, et una est alterius causa et ratio, in esse tantum intelligibili, cum ergo in subjecto, tanquam in causa passiones contineantur, sive quantum ad esse reale, sive quantum ad esse intelligibile, non possunt omnes passiones alicujus rei de ipsa cognosci, nisi totaliter rei quidditas cognoscatur, nec perfectæ rei quidditas cognosci potest, nisi cognoscantur omnes ejus proprietates ab ea naturaliter resultantes, sicut non possunt omnes effectus causæ in causa cognosci, nisi per causæ comprehensionem, neque comprehendi causa, ut sic potest, nisi per omnium effectuum, in quos potest, inspectionem. Quantum ad minorem advertendum, primo quod non dixit simpliciter sanctus Thomas ex sensibilibus non posse cognosci substantiam Dei, sed addidit, ut videatur in ipsis quid sit, quia sensibilia cognita faciunt quidem nos cognoscere Dei substantiam, eo quod omnia quæ in Deo sunt, substantia sint, sed ad hoc nos perducere non possunt, ut eum quidditative cognoscamus, secundum quod in se est, quod esset proprie Dei substantiam cognoscere.

Avertendum secundo, quod aliter objectum dicitur adæquatum potentiæ, et aliter effectus causæ; objectum enim dicitur potentiæ adæquatum secundum quamdam communitatem extensionis, quia videlicet cuicunque convenit ratio illius objecti illud a tali potentia attingi potest, et e contrario quidquid a potentia potest attingi, illud sub eo continetur objecto, quia vero de ratione effectus, in quantum hujusmodi est a sua causa dependere, dicitur effectus causam adæquare, ut videtur velle sanctus Thomas, tertio hujus cap. 49, quando in ipso tota virtus causæ exprimitur: hoc autem esse puto, quando per virtutem causæ producitur effectus tantæ perfectionis, quantæ est causa; quando vero in effectu tota non exprimitur virtus causæ, quia videlicet non est tantæ perfectionis quantæ est sua causa, quod sane deprehendi potest, quando causa effectum illo nobiliorem producere potest, ille est causæ inadæquatus, cum ergo nullus effectus divinæ virtutis sit, quo nobiliorem producere non possit, nullusque tantæ perfectionis sit quantæ est Deus, ideo nullus effectus illi est adæquatus.

Advertendum tertio, quod quia virtus consequitur essentiam rei, illique proportionatur, cum effectus virtutem adæquat causæ ipsius, etiam essentia videtur essentiam adæquare, sicut homo genitus secundum suam essentiam adæquat hominem generantem, propter hoc ex cognitione quidditativa effectus, potest quidditativa causa cognosci, ubi autem effectus virtutem non adæquat suæ causæ, sicut in effectibus divinis accidit, neque utique causæ essentiam adæquare potest, et per consequens ex ipsius effectus inspectione perfecte causa cognosci non potest, sed ea tantum de causa per talem effectum cognosci possunt, quæ ad hoc ut talis effectus, a tali causa producatur, necesse est in causa reperiri, sicut ad hoc, ut aliquid ab aliquo, tanquam a prima causa producatur, necesse est illam causam et esse, et intellectualem esse, et immaterialem, ideo ex cognitione effectuum, quamvis inadæquatorum primæ causæ, possumus cognoscere ipsam esse, et quod intellectualis est, et immaterialis, et similia. Sed circa hanc rationem occurrit dubium, quia videtur sanctus Thomas in probatione majoris fallaciam figuræ dictionis committere; probat enim sic, secundum modum quo substantia rei cognoscitur, est modus eorum quæ cognoscuntur, ergo cujus substantiam intellectus comprehendit, omnia de Deo intelligibilia cognosci possunt, hic autem fit transitus a modo ad multitudinem intellectorum, et sic a qualitate ad quantitatem, ubi manifeste committitur fallacia figuræ dictionis. Respondetur quod sicut una essentia est una causa omnium suarum passionum, ita omnes passiones ejus in una ratione conveniunt, in hac, inquam, quod sunt ejus naturales proprietates: et modus cognitionis naturalis passionis, proportionatur modo cognitionis substantiæ; cujus enim essentia totaliter cognoscitur, ejus naturalis passio totaliter cognoscatur necesse est: ad hoc autem quod est naturalem passionem totaliter cognosci, et comprehendi, sequitur nullam esse naturalem passionem quæ non cognoscatur; non committitur ergo fallacia quia non fit transitus a modo ad quantitatem immediate, sed a modo essentiæ ad modum prædicati, quem modum cognitorum numeralis quantitas concomitatur, quantitatem autem brevitati studens, tetigit sanctus Thomas explicite, ut et modum qui immediate sequitur ex antecedente, daret intelligere, et quantitatem concomitantem. Erit ergo hæc explicita argumentatio, secundum modum cognitionis substantiæ rei, est modus cognitionis passionis naturalis cognitæ de re; ergo cujus essentia comprehenditur et totaliter cognoscitur, ejus naturalis passio comprehenditur et totaliter cognoscitur, aut actu, scilicet aut virtute, sed tunc totaliter cognoscitur naturalis passio rei, quando nulla est, quæ de ipsa non cognoscatur, ergo, etc. Secunda ratio sumitur ex gradibus intellectualium, et arguitur sic, quanto intellectus est superior et magis elevatus, tanto plura potest intelligere, quæ inferior intellectus capere non potest, sed intellectus divinus maxime excedit humanum, ergo aliqua in seipso Deus cognoscere potest, quæ humanus omnino capere non potest. Major propositio in hominibus videri potest: intellectus enim rustici et idiotæ omnino capere non potest subtiles philosophiæ rationes, quas philosophus et homo

Tel est le fait bien simple qu'il faut toujours avoir sous les yeux lorsqu'on veut comprendre comment l'illustre docteur entend les relations de la grâce et de la nature,

magni ingenii capit. Minor etiam patet, quia intellectus angelicus magis excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi, intellectum rudissimi idiotæ, cum distantia intellectus unius hominis ab intellectu alterius intra limites humanæ speciei contineatur, intellectus autem angelicus sit superior secundum speciem. Hoc autem deprehendi facile potest, quia ex nobiliori effectu, et abstractiori Deum cognoscit, per ipsam enim substantiam angeli, quæ et rebus sensibilibus et ipsa etiam humana anima, per quæ humanus intellectus in Deum ascendit, nobilior est angelus. Deum naturali cognitione cognoscit, ut inferius ostendetur; intellectus vero divinus, magis excedit angelicum, quam angelicus humanum, quod manifestatur, quia intellectus divinus divinam substantiam adæquat, et ideo se perfecte intelligit; intellectus autem angelicus de Deo quid est non cognoscit, cum substantia sua per quam Deum cognoscit, sit effectus virtutem causæ non adæquans, et ideo non omnia quæ de seipso Deus cognoscit, angelus naturali cognitione potest cognoscere, ergo intellectus divinus maxime humanum excedit.

Pro declaratione majoris cum sua probatione, sciendum primo quod dupliciter contingit aliquid a potentia cognosci non posse, ut inquit sanctus Thomas aut inquam, quia non cadit sub objecto potentiæ, sicut sonus a visu capi non potest, aut quia licet sub objecto contineatur, tamen potentiæ est improportionatum, sicut valde splendidum ab oculo vespertilionis videri non potest. Quod ergo aliquæ subtilitates philosophicæ ab intellectu unius hominis comprehendantur, ab intellectu vero alterius capi non possint; non hoc ideo est, quia sub communi objecto intellectus unius comprehendantur, non autem sub objecto intellectus alterius, sed quia intellectui unius sunt proportionatæ, alterius autem intellectui sunt improportionatæ, dum unius intellectus naturales quidditates potest penetrare, alterius vero intellectus sua hebetudine non potest.

Sciendum secundo ex doctrina sancti Thomæ (I, quæst. 85, art. 7; et II *Sent.*, dist. 32, quæst. 2, art. 3), quod sicut sunt unius speciei omnia corpora humana; et tamen ista unitas specifica latitudinem diversorum graduum individualium admittit, dum unus est bene complexionatus et pulchra forma, decoroque aspectu, alter vero deformis est, et turpis, maleque complexionatus, sic et cum unitate specifica animarum stat diversitas graduum individualium ipsarum, ut sicut unum corpus est alio substantialiter perfectius individualiter, nobilorisque complexionis, ita una anima sit altera individualiter nobilior, ac per hoc sit unus homo altero præstantiori ingenio. Formæ enim individuæ creantur, commensuratæ substantialiter corporibus: ita quod per commensurationem ad hoc corpus, hæc anima ab illa individualiter distinguitur; unde sicut unum corpus est altero nobilius complexionatum, ita unam animam altera nobiliorem esse oportet. Nec tamen unus homo propter hoc, est magis homo altero, licet sit perfectior homo, quoniam hoc vocabulo, magis non utimur, nisi in formis in quibus accidit mutatio inter magis et minus, quod non accidit in anima intellectiva, quoniam unaquæque eam perfectionem substantialiter, quam a principio accepit, immutabiliter conservat; unus ergo altero melioris virtutis intelligendo esse potest: quia meliorem habet animam et nobiliorem, quamvis etiam hoc ex virium sensitivarum meliori dispositione possit provenire, eo quod ipsis intellectus ad sui operationem indigeat.

Tertia ratio est a majori, magis videtur, quod omnia cognoscibilia de rebus sensibilibus cognoscamus, quam omnia quæ de Deo cognosci possunt, cum illa nobis propinquiora sunt, magisque proportionata: sed rerum sensibilium multas proprietates ignoramus, aut earum rationem perfecte invenire non possumus. Ergo multo amplius non omnia cognoscibilia de Deo possumus naturaliter cognoscere. Confirmatur auctoritate Philosophi II *Metaph.* pluribusque Scripturæ sacræ auctoritatibus: nam, inquit Aristoteles, quod intellectus noster se habet ad manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. *Job* vero XI, 7, dicitur: *Forsitan vestigia*, etc.; et XXXVI, 26: *Ecce Deus magnus*, etc. Item *I Cor.* XIII, 9, dicitur: *Ex parte cognoscimus*, etc. Primo ad auctoritatem Philosophi advertendum, quod illa non infert omnimodam ignorantiam rerum divinarum, sed obscuram quamdam notitiam, cognitionisque difficultatem. Sicut enim vespertilio aciem ad ipsum solis splendorem figere non potest, ita nec noster intellectus divinam essentiam naturaliter ut in se est, potest intelligere ejus quidditatem comprehendendo. Hic Manichæi error exploditur, pluriumque fidelium qui statim tanquam falsa abjicienda putaverunt, ea quæ de Deo divinitus angelorum ministerio revelantur, et humana ratione investigari non possunt, quibus non secus accidit, quam idiotæ, qui ea quæ a philosophis dicuntur, ideo falsa esse diceret, quia ea capere non posset.

Circa hanc conclusionis partem, quam sanctus Thomas probavit, aliqua ex parte idem sentit Scotus in prima quæst. Prologi primi *Sententiarum*: aliqua vero ex parte dissentit. Tenet cum sanctus Thomas multas esse veritates de Deo cognoscibiles, quas nullus potest naturaliter invenire, eo quod ab agente, et phantasmatibus causari earum cognitio non possit. In hoc autem dissentit, quia ponit quod ista cognitio sit quidem supernaturalis comparando intellectum possibilem ad agens: sed tamen comparando ipsum ad actualem notitiam in se, sit ei naturalis, eo quod intellectus possibilis a quacunque cognitione naturaliter perficiatur, et ad quamcunque naturaliter inclinetur: hujus oppositum accipiendo potentiam naturalem proprie, non autem ut se etiam ad objicialem extendit; tenet sanctus Thomas *Sent.*, dist. 26, art. 2; et *De verit.* quæst. 18, ubi de mente, com. IX *Metaph.* vult quod potentia passiva naturalis non se extendat, nisi ad illa ad quæ se extendit sua potentia naturalis activa. Et quo in quæstione *De verit.*, concludit intellectum possibilem non esse naturaliter in potentia, nisi ad illas formas, quæ per intellectum agentem intelligibiles fiunt. Confirmatur autem positio sancti Thomæ ex processu, et ratione Aristotelis, III *De anima*, ubi probat. intellectus agentis necessitatem text. 17, hanc enim ratione probat oportere in anima ponere intellectum agentem, quia in natura in qua est potentia passiva, oportet ponere potentiam activam. Constat autem quod Aristoteles loquitur de potentia activa proxima, et proportionata, alioquin ratio sua non ostenderet propositum; ergo si aliqua potentia passiva naturaliter inclinatur in aliquem actum, oportet ut ab aliquo naturali agente, et proportionato possit illum recipere, si autem instetur ut instat Scotus, 4, fine distinct. 49, quæst. 10. Ad secundum, quia in corpore est potentia receptiva ad animam intellectivam, et tamen non potest ab aliquo agente naturali produci. Respondetur de mente sancti Thomæ, posit. quæst. 3, art. 9. Quintum et sextum, quod non est necesse, ut omne agens naturale, producat essentiam formæ, sed sufficit ut sit causa dispositiva materiæ, et sit causa unionis formæ cum materia. Nam si forma non sit subsistens, causa naturalis est causa ipsius formæ: si autem forma sit subsistens, ut est anima rationalis, causa naturalis est causa dispositionis



de la raison et de la foi, de l'Eglise et de Etat.

materiæ, et unionis formæ ad materiam, non autem est causa formæ. Unde negatur ista consequentia. Nullum agens creatum sive naturale potest producere animam intellectivam, ergo a nullo agente naturali potest materia, reduci in actum respectu animæ intellectivæ; dicitur enim quod oppositum consequentis stat cum antecedente : potest enim agens naturale reducere materiam in actum formæ causando dispositiones ad formam, et unionem formæ ad materiam, et tamen non causare formam.

QUIA DIVINA NATURALITER COGNITA CONVENIENTER HOMINIBUS CREDENDA PROPONUNTUR. (Cap. 4.)

« Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur. Hoc autem de illa primo ostendendum est quæ inquisitioni rationis pervia esse potest, ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.

« 1. Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum : unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanæ cognitionis attingerent, quod in cognoscendo Deum consistit. Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris : oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus otio contemplativæ inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium humanæ inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem.

« Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præcognoscere oportet : cum fere totius philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinetur, propter quod metaphysica quæ circa divina versatur, inter philosophiæ partes ultima remaneat addiscenda. Sic ergo nonnisi cum magno labore studii ad prædictæ veritatis inquisitionem perveniri potest : quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiæ, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

« 2. Secundum inconveniens est, quod illi, qui ad prædictæ veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tum propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis, nonnisi prius post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur; tum etiam propter multa quæ præexiguntur, ut dictum est, tum propter hoc quod tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem; sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in VII *Physicorum*, remaneret igitur humanum genus si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret in maximis ignorantiæ tenebris : cum Dei cognitio quæ homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret.

« 3. Tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum permistionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quæ sunt verissime etiam demonstrata : dum vim demonstrationis ignorant et præcipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera quæ demonstrantur immiscetur aliquando aliquid falsum quod non demonstratur; sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur : quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei fixa certitudine ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea, etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet; ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore. Hoc est quod *Ephes.* IV, 17, 18, dicitur : *Jam non ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui; tenebris obscuratum habentes intellectum.* Et *Isa.* LIV, 13 : *Ponam universos filios tuos doctos a Domino.* »

En principe, et comme théologien, il les distingue avec une décision et une sé-

Commentaire.

Postquam ostendit sanctus Thomas duplicem esse veritatem de Deo, nunc modum manifestationis utriusque veritatis declarat. Circa hoc autem duo facit, primo de modo manifestationis hujusmodi absolute determinat; secundo, comparative. (Cap. 7) : Circa primum duo facit : primo determinat de modo hujusmodi quantum est ex parte docentis; secundo, de ipso quantum est ex parte addiscentis. (Cap. 6.) Circa primum duo facit. Primo agit de modo eorum quæ naturaliter de Deo cognosci possunt, secundo de modo eorum, quæ naturalem rationem excedunt. Quantum ad primum forte alicui, ut inquit, videatur, ex quo talis veritas ratione haberi potest, frustra supernaturali inspiratione credendam, traditam esse, ponit hanc conclusionem. Veritas divinorum quæ inquisitioni rationis pervia esse potest, convenienter divinitus homini credenda proponitur; probatur ex inconvenientibus quæ sequerentur nisi ita fieret, primum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. Plurimi enim a veritatis inquisitione retrahuntur tribus de causis : aut scilicet propter corporis complexionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad scientiam, et summum gradum humanæ cognitionis qui in cognoscendo Deum consistit, attingere non possunt; aut propter rei familiaris necessitatem, propter quam multi otio contemplativæ inquisitionis vacare non possunt : aut propter pigritiam, ex qua plerique laborem acquirendæ disciplinæ effugiunt. Ad cognitionem enim quæ de Deo haberi naturaliter potest, multa præcognoscere oportet, cum tota fere philosophus ad eam ordinetur : quia ex causa metaphysica ultima remanet addiscenda : quare etsi hominum mentibus naturalem Deus sciendi ingenuerit appetitum, multi tamen sunt qui eum addiscendi laborem subire renuunt. Advertendum hic primo ex doctrina sancti Thomæ, in tertio, dist. 25, quæst. 2, art. 2, quod quantitas cognitiotionis dupliciter attendi potest : secundum objecta scilicet et secundum efficaciam actus circa objecta : quod ergo, inquit, summum gradum humanæ cognitionis esse Deum cognoscere, intelligendum est quantum ad objectum : non autem quantum ad efficaciam actus.

Advertendum secundo ut habet sanctus Thomas super Boetium, *De Trinitate*, quæst. 5, art. 1, quod metaphysica naturaliter quidem, scilicet secundum perfectiones, est aliis scientiis prior : quo ad nos tamen aliis scientiis est posterior, quod Avicenus primo suæ *Metaph.* libro, inquit ordinem hujus scientiæ esse, ut post alias scientias addiscatur, id quod etiam hoc loco inquit sanctus Thomas, sed licet ita sit de ipsa scientia in quantum in ea pro-

vérité de doctrine qui ne laisse rien à désirer. Nul docteur n'a revendiqué avec autant d'autorité que lui les droits de la nature et de la raison, et si son idée de l'Etat nous

prietates entis, et substantiarum separatarum investigantur per demonstrationem, terminos tamen aliquos metaphysicæ necesse est terminis aliarum scientiarum prius quoad nos secundum eorum conceptus cognitos esse, cum in ipsos aliarum scientiarum termini resolvantur, propter quod licet illi termini dicantur metaphysica in quantum proprietates suorum significatorum in metaphysica quærunt, quo tamen ad eorum conceptus sunt omnibus scientiis communes. Si dicatur, quare ergo in v *Metaph.*, de eorum rationibus determinabitur, dicitur quod hoc ideo est, quia si de ipsis omnibus simul edendus sit tractaturus, magis ad metaphysicam spectat, quam ad alium artificem, eo quod etiam eorum proprietates inquirat : non tamen tollitur quin sint omnium scientiarum communes termini. Verum in hoc differentia est, quia de illis determinat metaphysica ut de substantiis, aut partibus, aut passionibus subjectorum : aliæ autem scientiæ, utuntur ipsis ut antecedentibus ad eorum subjecta, et per viam sensus cognitis. Advertendum tertio quod non dixit sanctus Thomas absolute totam philosophiam ordinari ad metaphysicam, sed addidit fere : quia ut ipse inquit, *De Trinit.*, quæst. 5, art. 1, conclusionum, sunt aliquæ scientiæ, quæ non sunt necessariæ absolute ad metaphysicam sed tantum ad bene esse ipsius, ut musica, et morales, et hujusmodi. Advertere quarto quod appetitus naturalis ut habetur 1, quæst. 60, art. 1, dupliciter sumi potest uno modo ut distinguitur contra appetitum sequentem cognitionem : alio modo ut distinguitur contra appetitum liberum. Primo modo nominat solum ordinem naturæ in aliquid, et nihil aliud importat quam rei formam cum habitudine naturali ad aliquod, sicut appetitus gravis ad locum deorsum nihil aliud est quam forma gravitatis cum habitudine ad locum deorsum, et se habet tanquam actus primus : hoc modo quælibet potentia naturaliter appetit sibi conveniens, ut dicitur 1, quæst. 78, art. 1, 3. Secundo modo nominat actum elicitum sequentem cognitionem, ita tamen ad unum oppositorum determinatum, quod ad alterum flecti non potest : sicut omnes naturaliter appetunt beatitudinem actu elicito a voluntate sequente beatitudinis apprehensionem. Appetitus ergo sciendi, quem dicit sanctus Thomas, et etiam Aristoteles i *Metaph.*, naturalem esse, licet possit sic accipi primo modo, quia intellectus ex sua natura habitum, et ordinem ad cognitionem, tanquam ad sibi conveniens habet, tamen quia hoc non convenit soli intellectui, sed omni potentiæ ut diximus, ut feratur in sibi conveniens; videtur autem sanctus Thomas et Philosophus velle aliquid particulare ponere circa appetitum cognitionis, quod in appetitu operationum aliarum potentiarum non invenitur : ideo dicendus est iste appetitus esse naturalis quidam actus voluntatis, quo voluntas, in propositam sibi cognitionem fertur, ita quod in oppositum ferri non potest : id quod etiam videtur velle sanctus Thomas 1-2, quæst. 10, art. 1; et 2-2, quæst. 166, art. 2, dum ponit studentis virtutem esse istius naturalis desiderii moderatricem. Secundum inconveniens est, quia vix post longum temporis spatium ad eam cognitionem homines pervenirent, tum propter profunditatem cognitionis ad quam non nisi post longum exercitium hominis intellectus idoneus invenitur; tum propter multa quæ præexiguntur; tum propter passionum motus in juventute abundantes, quibus efficitur ut non sit apta anima ad tantæ veritatis cognitionem. Advertendum primo quod cum res abstractæ a materia, nisi ex sensibilibus rebus a nobis non cognoscantur, ad hoc ut intellectus noster, cui connaturales sunt res sensibiles, in tantum elevetur, ut ex formis sensibilium cognitionem de talibus eliciat substantiis, necesse est prius ut exerceatur in operibus intellectus a particularibus ad universalia abstrahendo, communiaque a propriis, ut ex tali exercitio abstrahendi fiat ad cognitionem rerum immaterialium habilior, non enim in nobilissimas operationes potentiæ intellectus nisi assiduitate et exercitio in ignobilioribus vigorosior, promptiorque ad occulta investiganda fiat. Multo igitur magis ad eam substantiam quæ maxime immaterialis est, a sensibusque remotissima poterit extolli, nisi post longam exercitationem fuerit vigoratus : propterea inquit sanctus Thomas non posse nostrum intellectum eam cognitionis profunditatem capere nisi post longum exercitium. Causatur enim ex studio atque exercitio in intellectu habilitas quædam ad rerum difficilium inventionem, quæ absque tali exercitio non in esset, similiter vires sensitivæ interiores, quibus utitur intellectus habiliores ex tali exercitio ad subtilium rerum inquirendam veritatem redduntur in suo ordine. Advertendum secundo quod cum cognitio intellectualis per abstractionem a sensibilibus fiat, propter vehementiam vero passionum abstrahat intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia ex passionum vehementia actus contemplationis quam maxime impeditur, ideo virtutes morales, præsertim castitas, ut inquit sanctus Thomas, 2-2, quæst. 15, art. 3, maxime hominem ad perfectionem intellectualis operationis disponit. Ubi ergo multitudo passionum insurgit, sicut in juvenibus pro majori parte accidit, ibi non est anima ad subtiles speculationes apta; sed in quiescendo, et sedendo, a passionum tumultibus, ut inquit Philosophus, fit prudens. Tertium inconveniens est, quia cum dubitatione errorisque admistione, Dei cognitio haberetur. Debilitas enim rationis, atque phantasmatum permistio facit ut ea etiam quæ verissime demonstrata sunt apud multos dubia remaneant, dum vim demonstrationis ignorant, et præsertim cum videant eos qui sapientes dicuntur diversa docere; facit etiam, ut inter multa verba quæ demonstrantur multa immisceantur falsa, quæ sophistica, aut probabili quapiam ratione, quæ demonstratio reputatur, asseruntur. Quare oportuit per fidem determinari quæ de Deo a nobis tenenda sit. Concluditur ergo quod salubriter divina providit clementia, ut ea etiam quæ ratio investigare potest fide tenenda præciperet, ut omnes et de facili, et per consequens cito et absque dubietate et errore divinæ cognitionis, participes esse possent. Notandum primo quod ista debilitas intellectus non ægritudinem, aut aliquid præter naturam adveniens intellectui nostro, sed suum naturalem ordinem in genere intelligibilium significat. Quia enim in tali genere infimum locum tenet, estque imperfectissimum quiddam sicut materia prima in genere rerum materialium, ideo suapte natura habet ut ad veritatem capescendam imbecillis sit, decipique facile possit. Notandum secundo quod licet phantasmata intellectui nostro ad intelligendum deserviant, ipsa tamen phantasmatum permistio apud multos veri cognitionem de rebus immaterialibus impedit. Nam cum sint rerum duntaxat materialium, determinatarumque ad hic et hunc similitudinem, aliqui per hujusmodi phantasmata intelligentes, non possunt intelligere aliquid in rerum natura esse quod materiale non sit, atque ad aliquem locum determinatum : propter quod in multos incidunt errores circa immaterialia. Ipsa igitur phantasmatum permistio in nostra intellectione, licet sit nobis ad intelligendum necessaria, quia tamen debile instrumentum sunt et improportionatum respectu immaterialium, ideo

paraît incomplète, elle se relève bientôt quand nous la comparons aux institutions et aux traditions du XIIIe siècle.

Mais dans l'application et comme philosophe, saint Thomas n'a plus cette netteté que tout à l'heure nous admirions en lui. Il re-

sunt sæpenumero erroris causa in hujusmodi immaterialium rerum veritate investiganda. Confirmatur primo conclusio auctoritate Apostoli *Ephes.* IV, 17, 18 : *Jam non ambuletis*, etc. Confirmatur secundo auctoritate Isa. (LIV, 13) : *Ponam universos filios tuos doctos a Domino*, etc. Sed circa ea quæ dicta sunt in primo inconvenienti dupliciter occurrit dubium. Primum est circa illud quod metaphysica est ultimo loco addiscenda. Contra hoc enim arguitur sic. Primo *Metaph.* probat aliarum scientiarum principia, ut inquit sanctus Thomas *De Trinit.*, quæst. 5, art. 1, conclusionum; ergo alias scientias debet præcedere, patet consequentia : quia tota scientia a principiorum cognitione dependet. Secundo metaphysica largitur principia omnibus scientiis, ut est de mente sancti Thomæ, in pluribus locis, præsertim *De Trinit.*, quæst. 2, art. 1 ; ergo, etc.; probatur consequentia : quia ea quæ ad metaphysicam pertinent, non possunt nisi per metaphysicam sciri ; si ergo aliæ scientiæ utuntur principiis quæ sunt propria metaphysicæ, ergo oportet in omnibus scientiis metaphysicam includi veluti priorem, et per consequens oportet primo eam addiscere. Tertio, a notioribus nobis semper est procedendum, ut ostendit Philosophus primo *Poster.*, sed principia quæ sunt propria metaphysicæ sunt nobis notiora omnibus quæ traduntur in scientiis, ergo ab iis nostra debet incipere cognitio, ergo metaphysica est primo addiscenda.

« Secundum dubium est circa illud quod plerique propter laborem et tristitiam retrahuntur ab inquisitione veritatis. Contra enim arguitur. Non minor est inclinatio naturæ quam habitus, sed habitus facit in operibus suis facilitatem et delectationem, ut dicitur II *Ethic.*, ergo et natura. Si igitur homines naturaliter in scientiam et cognitionem inclinantur, erit acquisitio scientiæ facilis et delectabilis, ergo nullus ab ea propter pigritiam aut laborem retrahitur. Ad evidentiam primi dubii. Considerandum est primo quod principia prima et universalia omnium scientiarum dupliciter considerari possunt. Uno modo quantum ad eorum veritatem absolute, alio modo quantum ad judicium de ipsis et defensionem ab impugnantibus. Primo modo pertinent ad habitum unum per se, qui dicitur intellectus, quem Aristoteles VI *Ethic.* condividit scientiæ; secundo vero modo ad metaphysicum, ut inquit sanctus Thomas prima secundæ, quæst. 66, art. 5, ad quartum ; metaphysica enim disputat contra negantes hujusmodi communia principia, propterea quod constituantur ex terminis communibus qui sunt de metaphysici consideratione. Considerandum secundo quod licet ad intellectum, qui est habitus principiorum, secundum suam veritatem absolute consideratam pertineant, ad metaphysicam vero quantum ad eorum examinationem et defensionem; sunt tamen et omnibus scientiis communia in quantum eorum termini ad terminos aliarum scientiarum extenduntur, et in quantum ab intellectu, qui est habitus istorum principiorum scientia dependentiam habet, ut est de mente sancti Thomæ, 1-2, quæst. 57, art. 2, ad secundum. Unde potest dici quod ista principia ut absolute vera, omnes scientiæ accipiunt ab intellectu qui est ipsorum habitus; ut autem jam examinata et defensata ab impugnantibus accipiunt a metaphysica. Propterea undecimo *Metaphysic.*, lectione prima, inquit sanctus Thomas quod una scientia (et intelligit de metaphysica) ista principia considerat, ad quam pertinet consideratio communium terminorum, et ab ea aliæ scientiæ hujusmodi principia accipiunt. Considerandum tertio, ut haberi potest ex doctrina sancti Thomæ super Boetium. *De Trinit.*, quæst. 6, art. primo, quod de scientiis dupliciter loqui possumus : uno modo quantum ad omnium illarum acquisitionem ordinatam; alio modo secundum quod jam sunt acquisitæ et adinventæ. Dicitur ergo primo quod quantum ad acquisitionem earum per inventionem humanæ rationis, metaphysica est ultima : quia omnes aliæ scientiæ speculativæ ad ipsam ordinantur et earum inventio præexigitur inventioni metaphysicæ; et secundum hanc rationem nihil ad metaphysicam pertinens ut metaphysicale est, oportet præintelligi, sed bene cognitio primorum principiorum, ut habitus, qui, ut intellectus, sunt nota cujuscunque scientiæ, adinventionem præcedit, cum nulla scientia habeat perfecte rationem scientiæ nisi secundum quod ab hujusmodi habitu dependet. Dicitur secundo quod si loquamur de scientiis ut jam adinventæ sunt, sic non inconvenit alias scientias uti principiis metaphysicalibus ut jam examinatis et ab impugnantibus per metaphysicam defensatis. Dicitur tertio quod non oportet propter hoc metaphysicam prius aliis scientiis addisci. Tum quia habitus metaphysicæ primo et principaliter circa ens et passiones entis, atque etiam circa substantias separatas versatur : non autem circa hujusmodi principia, cum non sint communes in metaphysica demonstratæ : tum quia aliæ scientiæ accipiunt illa principia mutuo a metaphysica ; et ideo non oportet ut primus habeatur ille habitus, sed sufficit quod sit adinventus et acquisitus aliquando etiam post alias scientias. Unde aliæ scientiæ credunt ista principia metaphysicæ, scilicet quod ab illa sunt examinata et defensata : quamvis illa videant ut ab intellectu ipsorum principiorum dependentiam habent.

« Ad primum autem in oppositum dicitur quod sic dicitur metaphysicam principia aliarum scientiarum probare, quasi per habitum metaphysicæ demonstrative sciantur, quemadmodum scientia subalternans dicitur probare principia scientiæ subalternatæ ; sed quia per ista communia principia non alicui scientiæ propria, sed omnibus communia, licet a metaphysica principalius considerata.

« Ad secundum dicitur quod metaphysica non largitur sua principia aliis, dum consideratur in ipsis ordo adinventionis et acquisitionis, ut dictum est, sed largitur illa ut jam scientiæ omnes adinventæ intelliguntur in quantum omnes scientiæ, nunc mutuo accipiunt a metaphysica ista principia ut ab ipsa confirmata et defensata, licet secundum se naturaliter nota. Unde non sequitur quod metaphysica sit ante alias scientias addiscenda.

« Ad tertium dicitur primo, quod principia prima secundum eorum absolutam veritatem sunt prius nobis nota omnibus scientiis, sed quantum ad eorum examinationem et defensionem ab impugnantibus, sunt posterius nota. Dicitur secundo, quod quia secundum eorum veritatem pertinent ad metaphysicam, ideo non sequitur quod metaphysica præcedat alias scientias, sed tantum intellectus qui eorum est habitus nobis inditus a naturali lumine intellectus agentis. Ad secundum dubium dicitur primo quod non omnis inclinatio naturæ similis est inclinationi habitus; dupliciter enim, ut vult sanctus Thomas, *De verit.*, quæst. 24, art. 10, primum est inclinatio naturalis in aliquid. Uno modo quando habet in se sufficiens principium ex quo illud de necessitate consequitur, alio modo quando in se non habet sufficiens principium ex quo illud necessario consequatur, quo modo naturale est mulieri concipere filium et libero arbitrio tendere in bonum. Prima ergo inclinatio naturalis

connaît la puissance de la *nature*, ce mot revient fréquement dans ses écrits; il l'entend même ordinairement à la manière d'Aristote; et les déclamateurs qui s'imaginent

facit facilitatem et delectationem, in operatione in habentibus cognitionem, et assimilatur inclinationi habitus; cum secunda vero stat difficultas et labor in acquirendo id ad quod naturalis est inclinatio, et propter laborem aliquis ab ejus acquisitione potest retrahi. Et sic in appetitu accidit scientiæ. Dicitur secundo, quod licet per se habitus faciat facilitatem in operatione, tamen ex aliquo impedimento extrinsecus adveniente, ut dicitur prima secundæ quæst. 95, art. 3, ad 2, habens habitum difficultatem patitur in operando, et per consequens delectationem non sentit; similiter ergo ab acquisitione scientiæ potest retrahi homo, licet ad eam naturalem habeat inclinationem, ex labore addiscendi aliisque de causis, ut inquit sanctus Thomas I *Metaph.* Nam ut ipse etiam V *Metaph.*, c. *De necessario*, inquit, impetum naturalis inclinationis contingit impediri in prosecutionem jam incepti, et prohiberi ne motus incipiat. Sed contra : Naturale desiderium non est frustra omnino, quia natura nihil frustra operatur, ut dicitur secundo *Cœli :* ergo dato quod ad tempus homo ab acquisitione scientiæ impediatur, aliquando tamen implebitur desiderium, cessabuntque impedimenta. Respondetur quod licet naturale desiderium consequens totam naturam omnino frustrari non possit quin aliquo individuo compleatur, non inconvenit tamen ipsum aliquibus individuis frustrari, præsertim quando tale desiderium est actus elicitus. Et maxime si non est in re completum principium ad quod necessario illud, ad quod est naturalis inclinatio, sequatur : sicut non est inconveniens mulierem perpetuo absque prole manere, quamvis ad id naturaliter sit inclinata. Posset etiam dici quod istud naturale desiderium implebitur anima a corpore separata, sicut dixit Porphyrius eam tunc fore beatam, licet corpori conjuncta beatitudinem non assequatur. »

QUIA EA QUÆ RATIONE INVESTIGARI NON POSSUNT, CONVENIENTER FIDE TENENDA PROPONUNTUR. (Cap. 5.)

« Videtur autem quibusdam fortasse non debere hujusmodi ad credendum proponi illa quæ ratione investigare non sufficit : cum divina sapientia unicuique secundum modum suæ naturæ provideat. Et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quæ rationem excedunt. Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei præcognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in præsenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur ; oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in præsenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid quod totum statum præsentis vitæ excedit. Et hoc præcipue Christianæ religioni competit quæ singulariter bona spiritualia et æterna promittit : unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus quæ temporalia promissa habebat, pauca proposuit quæ humanæ rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum philosophis cura fuit (ut patet VII et X *Ethic.*) ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerentur, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis, vel contemplativis virtutibus delectantur.

« Est etiam necessarium hujus veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum vere Deum cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit (ut supra ostensum est). Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quæ rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

« 2. Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet præsumptionis repressio, quæ est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio præsumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, æstimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac præsumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quædam divinitus quæ omnino intellectum ejus excederent.

« 3. Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philosophi (X *Ethic.*, cap. 9). Cum enim Simonides quidam homini prætermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum oportere, inquiens humana sapere hominem et mortalia mortalem : contra eum Philosophus dicit, quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. Unde in II *De animalibus* dicit : quod quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen id modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam in secundo *Cœli et mundi*, quod cum de corporibus cœlestibus quæstiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus. Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert. Et ideo quamvis ea quæ supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem qualitercunque teneat fide. Et ideo dicitur *Eccle.* III, 25 : *Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.* Et *I Cor.* II, 10 : *Quæ sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei. Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.* »

Commentaire.

« Quantum ad secundum ponitur hæc conclusio. Necessarium est homini divinitus credenda proponi quæ humanam rationem excedunt. Sed antequam probetur, inducitur ratio ad oppositum quæ ab aliquibus induci posset. Divina enim sapientia unicuique providet secundum modum suæ naturæ. Ergo non videtur necessarium homini dari aliquid supra facultatem naturæ. Tum conclusionem probat quatuor rationibus. Sed advertendum pro conclusione, quod cum necessarium ad finem dupliciter dicatur secundum Aristotelem V *Metaph.*, scilicet simpliciter, et quantum ad bene esse, de utroque necessario intelligitur conclusio : unde prima ratio de necessario simpliciter probat, aliæ vero quantum ad bene esse. Prima ergo ratio est talis : Homines per divinam providentiam ad altius bonum ordinantur, quam experiri in præsenti vita humana fragilitas possit, ergo oportuit nos evocari in aliquid altius quam ratio nostra in præsenti vita possit attingere : antecedens inferius probabitur in tertio libro; consequentia probatur, quia nullus desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei præcognitum : cum ergo homo habeat studio et desiderio tendere in id ad quod per divinam providentiam ordinatur, necesse est ut illud præcognoscat.

« Confirmatur primo hæc ratio ex comparatione veteris et novæ legis; quia enim in Christiana religione bona spiritualia et æterna promittuntur, in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur

qu'il a été inventé par le XVIIIe siècle font preuve d'une égale ignorance vis à-vis du Docteur angélique et du Stagirite. Mais en même temps il croit à la *prémotion physique*

tur, in veteri autem lege, quia temporalia promittebantur, pauca proposita sunt quæ humanam excederent rationem.

« Confirmatur secundo ex philosophorum legibus. Volentes enim philosophi homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducere, ostenderunt esse alia bona sensibilibus iis potiora quorum gustu multo suavius delectantur, qui activis, aut contemplativis virtutibus vacant. Pro ista ratione advertendum quod desiderium aliquando accipitur pro actu appetitus sensitivi vel rationalis tendentis in non habitum, aliquando vero pro appetitu, et inclinatione quacunque ad aliquid, etiam si consequatur formam naturalem. Quod ergo dicitur neminem ferri desiderio nisi in præcognitum, intelligendum est de desiderio qui est actus eliciti appetitus, non autem de inclinatione consequente formam naturalem, quia etsi etiam tale desiderium consequatur aliquam cognitionem, eo quod opus naturæ sit opus intelligentiæ, ut dicitur secundo *Physic.*, non tamen consequitur cognitionem ipsius appetentis naturaliter. Sed videtur hæc ratio sancti Thomæ non concludere. Nam oppositum consequentis videtur stare cum antecedente : potest enim aliquid esse naturaliter a nobis cognitum, et tamen illud consequi propria virtute non poterimus : sicut licet aliquis naturaliter cognoscat imperii naturam, tamen propriis viribus imperator esse non poterit.

« Respondetur quod via rationis non stat in hoc quod ideo sit nobis necessaria cognitio supernaturalis, quia ad finem quem propria virtute adipisci non possumus, ordinemur, sed quia ordinamur ad finem, quem neque assequi, nec cognoscere possumus naturali facultate; juxta illud *Isa.* LXIV, 4 : *Oculus, non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te :* sic autem non stat oppositum consequentis cum antecedente. Non enim stant simul quod non elevetur intellectus ad id quod est supra naturam suam, et tamen ordinetur homo ad id quod naturaliter cognosci non potest. Si enim starent simul, tunc aliquid desiderio, et studio moveretur in incognitum, neque enim naturaliter vel supernaturaliter cognosceret finem. Pro prima confirmatione advertendum primo, ut habetur prima secundæ, quæst. 107, art. 1, quod lex vetus et nova non sic distinguuntur quasi ad diversos fines ordinentur, vetus ad temporalia, nova ad spiritualia bona : sed quia cum habeant eumdem finem, scilicet ut homines subdantur Deo, nova propinquius ordinat ad hunc finem : vetus autem remotius, et comparantur adinvicem sicut imperfectum et perfectum. Vetus enim quia dabatur imperfectis, et nondum gratiam consecutis, homines ad observantiam divinorum præceptorum timore pœnarum, et promissione temporalium bonorum inducebat. Nova vero, quæ perfectis, et jam gratiam, et fidem per baptismum consecutis datur, inducit homines ad virtutem ex ipso bono virtutis, et præcipue charitatis. Quod vero dicitur Christianam religionem promittere spiritualia, veterem autem legem temporalia, non est intelligendum quasi homines veteris legis temporalia bona pro fine haberent, homines vero novæ legis spiritualia : sed quia per temporalia illi, utpote imperfecti inducebantur in Dei amorem, et in spiritualia : nos autem perfectionem gratiæ habentes, ex ipsa spiritualium rerum consideratione secundum se ad virtutem et præcipue charitatem, movemur. Advertendum secundo, quod licet sit una fides modernorum et antiquorum, ut promit sanctus Thomas, *De verit.* quæst. 14, art. 12, tamen plura tenentur homines tempore gratiæ explicite credere, quam in tempore legis scriptæ, ut ibidem inquit, art. 11. Quod ergo hic dicitur, quia nobis plura supra humanum sensum proponuntur, pauca autem hominibus veteris legis, intelligendum est explicite, quia implicite antiqui omnia credebant quæ nos credimus, ut vult sanctus Thomas loco præallegato. Pro secunda confirmatione advertendum primo, ut habetur secunda secundæ, quæst. 179 et 181, quod virtutum quædam sunt contemplativæ vitæ, sicut virtutes intellectum speculativum perficientes, cujusmodi est sapientia; habet enim pro fine vita contemplativa veritatis contemplationem. Quædam autem sunt vitæ activæ, cujusmodi sunt morales virtutes, quæ ordinantur ad operandum. Nam vitæ activæ finis est exterior operatio. Advertendum secundo, quod licet spiritualibus delectationibus sensibiles sunt quoad nos vehementiores, quia sensibilia nobis magis nota sunt, et cum corporali transmutatione hujusmodi delectationes fiunt, et quia contra corporales molestias appetuntur, spirituales tamen secundum se majores sunt, ut dicitur prima secundæ, quæst. 31, art. 5. Non quia spiritualis perfectio corporali nobilior est, et naturæ rationali melior, atque ob alias causas quas sanctus Thomas illis in locis adducit. Propter hoc ergo inquit hoc loco spiritualium rerum gustu eos qui activis, vel contemplativis vacant, delectari, quia delectationes quas contemplativæ vitæ deservientes, quæ in contemplatione veritatis sistit, aut etiam activæ, quæ ad exercitium virtutum moralium deputatur, experiuntur, longe meliores simpliciter, et secundum sui naturam sunt, quam quæcunque corporeæ et sensibiles voluptates. Secunda ratio est. Veriorem de Deo cognitionem habemus, ex eo quod veritatem habemus per fidem, ergo hoc nobis utile est. Probatur antecedens. Tunc vere de Deo cognitionem habemus, cum ipsum esse credimus supra omne quod de ipso possumus cogitare, cum naturalem hominis facultatem natura divina excedat : sed per hoc quod homini aliqua divina humanam rationem excedentia proponuntur, firmatur in nobis opinio quod Deus sit aliquid supra omne quod possumus cogitare, ergo, etc. Attendendum, quod quia divinam essentiam secundum quod in se est, videre non possumus, nec ipsum Deum quidditative cognoscimus, quæcunque prædicata illi attribuerimus, ea a divina perfectione quam maxime deficiunt, eo quod Deus aliquid excellentius sit. Unde qui opinaretur esse in Deo eam duntaxat perfectionem, quæ naturaliter de ipso investigari potest, deciperetur volens divinam naturam creato intellectui adæquare. Quod si cum excellentiorem esse omnibus quæ de ipso naturali investigatione cognoscimus existimaverit, veriorem habet cognitionem, utpote ad ejus naturam propius sua accedens cognitione. Ad hoc autem cognoscendum juvat nos aliquorum divinorum revelatio, quæ nullus unquam suo ingenio potuit investigare. Tertia ratio. Reprimitur ob hoc humana præsumptio quæ erroris est mater, ergo, etc. Probatur antecedens, quoniam sunt quidam tantum de suo ingenio præsumentes, ut illud tantum de Deo verum esse putent quod eis videtur, falsum autem quod eis non videtur : reprimitur autem hæc temeritas dum aliqua ab infallibili veritate proponuntur, quæ intellectum eorum excedunt. Quarta ratio. Multum perfectionis humanæ rationi acquiritur ex talium qualicunque cognitione et fide, ergo, etc. Probatur antecedens ex auctoritate Aristotelis, x *Ethic.*, contra Simonidem dicentis, debere hominem se ad immortalia et divina quantum potest trahere. Et II *De animal.bus*, quod modicum de substantiis superioribus perceptum est, magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Et secundo *Cœli*, quod cum de corporibus cœlestibus quæstiones solvi possint parva et topica solutione contingit

qui ne fait plus de l'être fini qu'une flèche lancée par l'infini, une sorte de rayon qui part et va sans avoir en lui le ressort de son mouvement. Il s'incline devant la raison, mais

auditori ut vehemens sit gaudium ejus. Ex iis enim habetur quod de rebus nobilissimis quantumcunque imperfecta cognitio maximam animæ perfectionem confert. Attendendum quod rationem ad oppositum in principio capituli factam sanctus Thomas non solvit, sed solutam relinquit ex dictis. Negatur enim consequentia, quia enim natura hominis per divinam providentiam est ad supernaturalem finem ordinata, ideo divina providentia providit sibi de supernaturali cognitione, sicut ad consequendum naturalem finem de principiis naturalibus providit. Scotus prima quæstione Prologi primi *Sententiarum* nobiscum convenit in duobus : Primo quod necessarium est nobis aliquam notitiam supernaturaliter tradi; secundo quod finis ad quem natura humana est ordinata, scilicet Deus per essentiam visus a nobis pro statu isto non est naturaliter cognoscibilis. In hoc autem discordat quia ponit finem illum naturalem esse, licet supernaturaliter adipiscendum. Sanctus Thomas autem in prima ratione hujus capituli, et alibi tenet ultimum finem hominis, qui est Deus, et supernaturalem esse, et supernaturaliter acquirendum. Probat autem dictum suum Scotus, primo auctoritate Augustini primo libro *De prædestinatione sanctorum*, cap. 4, ubi ait : Proinde posse habere fidem, sicut posse charitatem naturæ est hominum : habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem gratiæ est fidelium ; igitur posse habere fidem et charitatem naturaliter convenit homini ; ergo et posse habere finem ad quem fides charitasque disponit. Secundo, homo naturaliter istum finem, quem dicis supernaturalem, appetit ; igitur ad istum naturaliter ordinatur, et per consequens est naturalis finis. Sed contra hanc positionem Scoti, quantum ad id in quo discordat a sancto Thoma arguitur sic : Si Deus esset finis naturaliter, id est, in quem natura inclinat, sed supernaturaliter acquirendus, sequeretur quod natura inclinaret suum subjectum ad aliquod, ad quod esset impossibile ut perduceret : hoc autem in omnibus naturis videtur falsum, et etiam repugnat rationi. Tunc enim naturalis appetitus esset frustra in natura, quia nullo modo posset per naturam adimpleri, ergo, etc. Sed circa hoc dubium occurrit. Videtur enim sanctus Thomas sentire cum Scoto, super Boetium, *De Trinitate*, quæst. ultima, art. ult. ad ult. Ibi enim ait quod quamvis homo inclinetur naturaliter in finem ultimum, non potest tamen naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam.

« Respondetur quod aliter accipit Scotus naturalem inclinationem, et finem naturalem, et aliter sanctus Thomas. Ipse enim Scotus accipit naturalem inclinationem, pro inclinatione mere naturali consequente naturam, et excludente cognitionem, quæ non est actus elicitus, ut patet per ipsum, 4, d. 49, quæst. 10. Item ipse loquitur de fine ultimo materialiter, scilicet de eo in quo invenitur ratio ultimi finis. Sanctus Thomas autem per naturalem inclinationem intelligit non inclinationem naturæ, oppositam inclinationi quæ sequitur cognitionem secundum actum elicitum a voluntate, qui est naturalis et determinatus quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium. Item loquitur de ultimo fine in generali, et sub communi ratione ultimi finis, et beatitudinis, ut inferius declarabitur. Et est sensus verborum ejus, quod si proponatur voluntati ultimus finis et beatitudo in communi, voluntas quidem potest elicere et non elicere actum circa illud objectum ; sed si eliciat actum circa illud, ille actus erit prosecutio, et non potest voluntas tale objectum refugere, licet homo non possit ad illud bonum propria virtute pervenire. Non est autem inconveniens quod homo in aliquid inclinetur per actum voluntatis naturalem modo dicto, et tamen illud non possit virtute propria adipisci : quia licet ad illud virtus naturalis non sufficiat, proponitur tamen voluntati sub ratione appetibilis ex omni parte, et nullum habentis boni defectum ex quo habet voluntas ut non possit illud respuere. Sed bene est inconveniens ut aliquid appetatur naturaliter appetitu, qui est sola naturæ inclinatio, et tamen homo ad illud non possit aliqua virtute naturali pervenire, quia natura secundum se non habet inclinationem nisi infra naturæ limites. Argumenta autem Scoti non cogunt. Quod enim inquit Augustinus posse habere fidem esse naturæ hominum, non ideo dicitur, quoniam in homine sit potentia naturalis ad fidem et charitatem finemque supernaturalem ; sed quia in natura et substantia hominis est potentia obedientialis ad illa, potentiaque logica, quæ est non repugnantia : non enim repugnat naturæ hominis habere fidem et charitatem, sicut naturæ lapidis. Imo hominis naturæ data est capacitas ad ea quibus homo possit ad finem supernaturalem pervenire, ut haberi potest ex iis quæ dicuntur *De verit.*, quæst. 14, art 10, ad primum. Unde sensus Augustini est quod in natura hominum est capacitas, et aptitudo ad fidem et charitatem quæ in aliis naturis materialibus non invenitur. Ad secundum, negatur antecedens, si simpliciter accipiatur homo quantum ad naturalia, non enim naturaliter appetit homo in sua natura consideratus visionem divinæ essentiæ ut est summum bonum et ultimus finis ad quæ natura intellectualis est per divinam providentiam ordinata, sic enim nunc de visione divinæ essentiæ loquimur. Si autem accipiatur homo ut informatus revelatione divina, et fide quod ultimus ejus finis, et summum ejus bonum sit divinæ essentiæ visio clara et perfecta, sic illam naturaliter appetit sicut et summum bonum in universali, sed tunc negatur consequentia, scilicet : ergo est naturalis ad modum quo loquimur hic de naturali, de eo scilicet fine qui naturæ proportionatur et cujus est capacitas naturalis : atque in quem propriis viribus naturæ potest perveniri, sic enim dicitur aliquid naturale apud philosophos nisi aliis vocabulis voluerimus. »

QUOD ASSENTIRE HIS QUÆ SUNT FIDEI NON EST LEVITATIS QUAMVIS SUPRA RATIONEM SINT. (Cap. 6.)

« Hujusmodi autem veritati cui ratio humana experimentum non præbet, fidem adhibentes, non leviter credunt quasi indoctas fabulas secuti, ut II *Petr.* I, 16, dicitur. Hæc enim divinæ sapientiæ secreta ipsa divina sapientia, quæ omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare, quæ sui præsentiam et doctrinæ et inspirationis virtutem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quæ naturalem cognitionem excedunt opera visibiliter ostendit quæ totius naturæ superant facultatem : videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, cœlestium corporum mirabili immutatione ; et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotæ et simplices dono Spiritus sancti repleti summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

« Quibus inspectis prædictæ probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem Christianam convolavit. In qua omnia humanum intellectum excedentia prædicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quæ in mundo sunt contemptui docentur. Quibus animos mortalium assentire, et maximum miraculum est, et manifestum divinæ inspirationis opus, ut contemptis visibilibus sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non

en même temps il l'enchaîne à la sensation, et ne s'inquiète guère de lui tracer les li-

mites en deçà desquelles elle doit se développer dans son autonomie, et l'on trouve sur

subito neque casu, sed divina dispositione factum esse manifestum est ex hoc quod hæc se facturum Deus multis ante prophetarum prædixit oraculis: quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostræ fidei testimonium adhibentes. Hujus quidem confirmationis modus tangitur Hebr. II, 3, 4: *Quæ* (scilicet humana salus) *cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus sancti distributionibus.* Hæc autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem Christianam indicium certissimum est præteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si ad credendum tam ardua, et operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus, quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus confirmationem fidei per sanctos suos miracula operari. Hi vero qui sectas errorum introduxerunt, processerunt via contraria, ut patet in Mahumete, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri.

« Documenta etiam veritatis non attulit nisi quæ de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quæ docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum divinæ inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quæ non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum, sed dixit se in armorum potentia missum, quæ signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Et etiam non aliqui sapientes in rebus divinis et de divinis et humanis exercitati a principio crediderunt, sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinæ divinæ prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula præcedentium prophetarum testimonium perhibent, quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet ejus legem inspicienti: unde astuto consilio libros Veteri et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur.

« Et sic patet quod ejus dictis fidem adhibentes leviter credunt. »

Commentaire.

« Postquam determinavit sanctus Thomas de modo cognoscendæ veritatis divinæ quantum est ex parte docentis, nunc de eodem quantum est ex parte addiscentis determinat. Et ponit hanc conclusionem: Veritati, cui ratio humana experimentum non præbet fidem adhibentes, non leviter credunt. Primo simpliciter probatur, secundo comparative ad Mahumeti legem. Prima ergo ratio est ista. Credere divinæ sapientiæ revelanti non est levitatis, imo prudentiæ, sed hæc de quibus loquimur, divina sapientia revelavit: ergo non est levitatis ista credere. Major est manifesta, eo quod divina sapientia, nec errare possit, nec nos decipere. Minor vero probatur. Revelatio et manifestatio aliquorum per ea visibilia opera quæ naturæ superant facultatem confirmata, non est nisi ab eo qui supra naturam creatam est, sed sic ea quæ sunt fidei sunt confirmata, per ea scilicet quæ omnem superant naturæ facultatem, ergo, etc. Probatur minor discurrendo per miracula: primo enim ad fidei confirmationem factæ sunt mirabiles languorum curationes, mortuorum suscitationes, cœlestium corporum mirabiles mutationes, et multa alia circa res corporales, de quibus tam in Veteri quam in Novo Testamento nobis est tradita notitia; secundo, facta est humanis mentibus supra naturam inspiratio, cum idiotæ et simplices, dono Spiritus sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti sunt consecuti; tertio, facta est mirabilis mundi conversio, atque supra naturam: non enim armorum potentia, aut voluptatum promissione, sed ex divinorum operum inspectione, etiam inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba, non tantum simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad Christi fidem convolavit, in qua humanum excedentia intellectum prædicantur: carnis cohibentur voluptates, et omnia quæ in mundo sunt, habenda esse contemptui docentur. Hoc enim miraculorum maximum est, et divinæ inspirationis opus, quod animi mortalium iis assenserint. Quod si diceret quispiam hoc casu subitoque evenisse, instat sanctus Thomas ex eo quod hoc se facturum Deus multis antea prophetarum prædixit oraculis, quod est divinæ dispositionis signum, non autem casus. Hunc confirmationis fidei modum tetigit Apostolus, *Hebr.* II, 3, 4, dicens: *Quæ* (scilicet humana salus) *cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis, et variis virtutibus et Spiritus sancti distributionibus.*. Ex hoc deducitur hoc corollarium, non esse videlicet necesse ut ulterius præterita signa reiterentur, quamvis et nunc non cesset Deus per suos sanctos miracula operari: probatur, quia hæc tam mirabilis mundi conversio ad Christianam fidem præteritorum signorum effectus est, sicque in suo effectu ea videntur signa; quod si dicatur non esse factam mundi conversionem ex præcedentibus signis, hoc omnibus signis et miraculis mirabilius erit, si ad credendum tam ardua, ad sperandum tam alta, ad operandum tam difficilia, mundus absque miraculis, a simplicibus et ignobilibus hominibus fuit inductus, atque ob hoc non erunt amplius miracula necessaria. Secundo, probat per comparationem ad legem Mahumeti, nihil enim mirum est si illi legi quamplures adhæserunt, quia et voluptates promittebat, et præcepta illis conformia dabat ipsis relaxans habenas ad quas animus hominis inclinatur. Item, non confirmavit Mahumetus sua dicta miraculis, sed se in armorum potentia missum aiebat, quod tyrannorum est. Adhuc illi non crediderunt a principio, sapientes et docti viri, sed bestiales homines in desertis morantes, omnis scientiæ prorsus ignari. Postremo nulla prophetarum oracula præcesserunt, quæ ei legi tanquam a Deo constituendæ testimonium perhiberet.

« Ex quo sequitur levitatis et insipientiæ esse illi credere, nostræ autem adhærere fidei maximæ esse sapientiæ. Circa hanc conclusionis probationem dubium occurrit. Quia nulla opera quantumcunque mira videntur de necessitate ac sufficienter probare nostram legem a Deo esse. Nulla enim adeo magna opera sunt, quæ non possit aliquis cavillando pervertere, aut ea a dæmonibus facta asserens aut præstigiis sic apparuisse, non tamen in veritate fuisse facta, aut ab aliqua naturali causa fuisse producta. Magi enim Pharaonis universa fere opera fecerunt quæ Moyses fecit. Similiter apud gentiles multa miranda acciderunt miraculis nostræ fidei similia. Apud Mahumetanos quoque pleraque dicuntur contingere miracula.

« Ad evidentiam hujus difficultatis, in qua Christianorum plerique titubant, id in primis considerare oportet, quod ea sola vere miracula sunt, ut infe-

ce sujet dans ses vastes écrits plusieurs propositions contradictoires. Il pose la distinction du pouvoir civil et du pouvoir religieux, mais il subordonne le premier de

rius in tertio libro declaratur, quæ a solo Deo, aut quantum ad substantiam facti, aut quantum ad id in quo fiunt, aut quantum ad modum faciendi specialiter præter communem modum gubernationis universi fieri possunt. Ideo cum volumus investigare an aliquid vere miraculum sit, inspiciendum est an quidquam in eo sit, quod a nulla fieri possit creatura virtute propria: quod si tale quid inveniatur, et sit in rei veritate factum, et non tantum secundum apparentiam, illud pro certo asseremus verum esse miraculum. Cavendum tamen nobis est ne creaturis et præsertim substantiis immaterialibus plus virtutis attribuamus, quam ipsis conveniat, aut plus ab earum virtute detrahamus quam oporteat: ut aut ea quæ a solo Deo fieri possunt virtute aliqua creata fieri posse existimemus; aut quæ virtus creata potest efficere sola divina virtute posse fieri credamus; ex utroque enim circa vera miracula error potest accidere. Considerandum quoque est, quod licet in iis quæ corporaliter fiunt, difficile sit indubitatam habere veritatem, eo quod dæmones ex transmutatione locali aeris sive alterius corporis, aut etiam ex sensuum immutatione faciant multa apparere quæ in veritate non sunt, tamen etiam in hujusmodi, ex omnibus circumstantiis simul pensatis, quod verum sit poterit discerni, puta in mortui suscitatione, quamvis dæmon possit defuncti corpus intrare, atque in eo aliqua opera similia operibus vitæ exercere: aut etiam sic hominum sensus immutare ut appareat mortuus revixisse qui non revixit, tamen si viderimus, eo corpore universa vitæ opera fieri, et eodem modo ut prius, ita quod omnibus indifferenter appareat, et per longum tempus, dicemus in veritate mortuum revixisse, et non tantum secundum apparentiam, et similiter de aliis. Advertendum ulterius, quod licet in aliquibus operatione dæmonis sit præstigium, sunt tamen quædam miracula in quibus præstigium locum non habet, sicut est immutatio intellectus et voluntatis quæ corporeis sensibus non percipiuntur. Fiunt enim præstigia ad res corporeas, quæ aliquo percipiuntur sensu.

« Dicitur ergo primo quod sunt aliqua vere simpliciterque miracula, quæ nullam admittunt calumniam. Ex quibus docentis veritas optime et efficaciter confirmatur: sunt enim quædam, quæ si concedantur in veritate facta, sicut quod tempore Josuæ sol steterit, aut sol passus sit etiam luminis defectum in Christi passione, luna exsistente in oppositione, a solo Deo esse facta negari non potest, similiter de mortui suscitatione, et similibus; sunt autem talium quædam, quæ nullus negare potest, quin in veritate sunt facta, sicut de illa solis permanentia, deque multis signis a Christo factis. Dicitur secundo, quod illa subita apostolicæ mentis illuminatio per Spiritus sancti missionem facta, calumniam non recipit; neque enim secundum apparentiam tantum, sed secundum veritatem hæc fuisse facta cognoverunt universi apostolos qui loquentes linguis et disputantes audierunt, neque a dæmonibus fieri potuerunt, eo quod hoc perversæ eorum voluntati repugnet, qua homines in malum pertrahere vellent, non ad bonum inducere. Quod si angelis eam illuminationem fieri potuisse quis dicat, eo etiam admisso dicemus, quod sicut alia miracula a Deo ministris angelis fiunt, ita et hominum illuminationes. Quod sane et quædam veritatis prædicatæ ab idiotis hominibus confirmatio erit, eo quod boni angeli non decipiant, sed instruant homines de divinis. Simili modo hominum et idiotarum et sapientum conversio ad fidem Christi, et voluptatum abjectio ad quas est hominum inclinatio naturalis in solum Deum auctorem referri potest, qui humanas voluntates solus potest immutare.

Dicitur tertio quod signa insolita, et miracula vera esse, et esse virtute divina facta argumento est, quando is qui ad suæ doctrinæ confirmationem miracula operatur, bonos mores prædicat, atque secundum ipsos vivit, studetque homines in Deum reducere, non autem propriam quærit utilitatem, neque superstitionibus utitur, et circa utilia, non circa vana mirabilia operatur: tunc enim certus quis esse potest quod divino, non autem fallaci agatur spiritu. Ex hoc enim sanctus Thomas, II Sent. dist. 7, quæst. 1, art. 1, ad secundum, vera signa a falsis distinguit. Etsi ergo magi Pharaonis, aut infideles, aut etiam Mahumetus aliqua fecerunt, quæ miracula videbantur, non erant tamen vera miracula, utpote quæ omnem naturæ superarent facultatem, ut inferius ostendetur.

« Illud postremo advertendum, quod miraculorum operatio non sic fidem confirmat Christianam, quasi particulariter videre faciant ea quæ sunt fidei vera esse, hoc enim rationi fidei repugnat, sed movent voluntatem ad hoc, ut videns ea velit credere. Ex illis enim judicatur conveniens credere fidem prædicari, quia ostendunt in universali vera esse quæ prædicantur, atque secundum divinam sapientiam, utpote ea miraculis confirmantem. »

QUOD VERITATE FIDEI CHRISTIANÆ NON CONTRARIATUR VERITAS RATIONIS. (Cap. 7.)

« Quamvis autem prædicta veritas fidei Christianæ humanæ rationis capacitatem excedat: hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. Ea enim quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare, nec id quod fide tenetur; cum tamen evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est, illis principiis, quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam veritatem fidei contrariam esse.

« 2. Idem illud, quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ: hæc ergo principia etiam divina sapientia continet; quidquid igitur principiis hujus contrarium est, est divinæ sapientiæ contrarium, non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

« 3. Adhuc contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat: si igitur contrariæ cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur, quod a Deo esse non potest.

« 4. Amplius quæ sunt naturalia mutari non possunt natura manente; contrariæ autem opiniones simul eidem inesse non possunt, non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur: et ideo Apostolus dicit, Rom. x, 8: *Prope est verbum in corde tuo, et in ore tuo: hoc est verbum fidei quod prædicamus*; sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium, quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui, in secundo *Super Genesim ad litteram*, dicit sic: *Illud quidem quod Veritas patefacit, libris sanctis sive Veteris Testamenti sive Novi, nullo modo potest esse adversum*. Ex quo evidenter colligitur quæcunque argumenta contra fidei documenta ponantur, hoc ex principiis primis naturæ inditis per se notis non recte procedere: unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes

façon à l'annuler presque complétement dans la pratique, comme l'a excellemment démontré M. H. Feugueray dans sa belle étude sur les *Théories politiques* de saint Thomas.

La position de notre docteur est donc sin-

probabiles vel sophisticæ, et sic ad ea solvenda locus relinquitur. »

Commentaire.

« Postquam determinavit sanctus Thomas de modo cognoscendæ veritatis divinæ absolute, nunc de ipsa comparative ad rationem humanam determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo comparat veritatem creditam veritati naturaliter cognitæ. Secundo primam veritatem ipsi rationi naturaliter comparat, et ponit hanc conclusionem : Veritas fidei veritati naturaliter nobis inditæ non contrariatur. Pro qua advertendum quod prima principia indemonstrabilia nobis naturaliter nota omnium aliorum quæ naturali investigatione cognosci possunt notitiam virtualiter continent, suntque talia in tantum vera in quantum prædictis principiis concordant. Ex eo ergo, quod ostenditur veritatem fidei notitiæ primorum principiorum non contrariari, constat etiam nulli alii veritati naturaliter notæ contrariam esse. Multipliciter autem hæc conclusio probatur. Primo quod contrariatur vero oportet esse falsum, cum verum non contrarietur vero, sed tantum falsum, ut ex eorum rationibus apparet ; sed prima principia falsa esse non possunt : nec cogitari possunt esse falsa, id etiam quod fide tenetur, tam evidenter divinitus confirmatum falsum esse non fas credere, ergo, etc. Pro declaratione majoris advertendum, quod sicut ratio veri consistit in adæquatione intellectus et rei, ita ratio falsi in inadæquatione : propter quod dicitur IV *Metaph.*, quod falsum est, ex eo, quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est, cognitio ergo vera erit qua cognoscitur esse sicut est : falsa autem, qua cognoscitur esse sicut non est ; et quia apprehendere esse et non esse sunt contraria, ut dicitur secundo Περὶ ἑρμηνείας, ideo cognitio vera et falsa sunt contraria ; bene ergo dicitur quod falsum contrariatur vero, non autem verum, ut ex eorum rationibus patet, quia cognitio rei adæquata, qua scilicet existimatur non esse quod est, in quo consistit ratio falsi, contrariatur cognitioni adæquatæ rei, qua existimatur res esse sicut est, in quo consistit ratio veri. Advertendum etiam pro minoris declaratione, quod diverso modo loquitur sanctus Thomas de principiis primis et de iis quæ sunt fidei, ut ostendat ad horum cognitionem nos diversimode habere.

« Prima enim necesse est verissima esse, et videri verissima, ita quod nec etiam cogitari potest illa esse falsa, sicut inquit Philosophus de hoc primo principio : impossibile est idem simul inesse et non inesse eidem. (Lib. IV *Metaph.*) Etsi enim aliquis possit verbis dicere hoc esse falsum, mente tamen cogitare non potest, eo quod tunc contraria eidem simul inessent, ut Philosophus deducit : Ea quæ sunt fidei, licet in se sint verissima, non tamen ex propriis rationibus terminorum eorum nobis veritas apparet, sed tantum in communi indicantur vera esse, eo quod divinitus sint revelata, ut miraculis est comprobatum, ut in præcedenti capite diximus. Ad hunc ergo diversum nos habendi modum circa ista cognoscenda insinuandum dixit sanctus Thomas de principiis, quod illa verissima esse constat, de eo autem quod fide tenetur, inquit quod non est fas credere esse falsum.

« Ex ista ratione sancti Thomæ excluditur ratio Roberti Olchot in primo *Sententiarum*, arguentis ea quæ sunt fidei contra rationem naturalem esse, quia ratio naturalis dictat oppositum esse verum. Patet enim ex dictis quod hoc assumptum est falsum, patet etiam ex dictis falsum esse quod in alia ratione assumit, scilicet quod articuli fidei sunt contra rationem non solum rusticorum, sed etiam sapientum, puta quod mulier sine viri semine concipiat. Dicitur enim quod non sunt contra rationem vere sapientium. Isti enim si dicunt quod impossibile est virginem concipere, dicunt hoc considerato ordine causarum secundarum : non autem considerato ordine divinæ potentiæ. Et qui hoc dixerunt Deo esse impossibile, non fuerunt vere sapientes, neque vere philosophi. Unde sanctus Thomas super Boetium, *De Trinitate*, quæst. 2, art. 3, inquit quod si qui in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiæ, sed magis philosophiæ abusus ex defectu rationis. Secundo, quod divinæ sapientiæ contrariatur, a Deo esse non potest, sed quod primis principiis contrariatur, divinæ contrariatur sapientiæ, ergo a Deo esse non potest ; ergo quæ revelatione divina tenentur, naturali cognitioni contraria esse non possunt. Probatur minor, quod inducitur a docente in animam discipuli scientia doctoris continet (nisi ficte doceat), sed principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum Deus nostræ naturæ sit auctor, ergo hæc principia divina sapientia continet, ergo quod de ipsis est contrarium, divinæ sapientiæ est contrarium.

« Circa hanc rationem advertendum, quod continentia qua hic dicitur scientiam doctoris discipuli scientiam continere, non est continentia virtualis principii activi. Quoniam, ut inquit sanctus Thomas, I, quæst. 117, scientia non est qualitas activa, sed se habet tantum per modum principii directivi in operando. Dicitur autem scientia doctoris discipuli scientiam continere in quantum ad eadem scibilia et ad easdem veritates se extendit, ad quas discipuli scientia ; eadem enim veritas est quam discipulus novit et magister, eo quod magister moveat discipulum ad eadem cognoscenda quæ ipse cognoscit. Unde posset illa continentia dici perfectionalis et similitudinaria : eo modo tetragonum continet trigonum, et unum album aliud album. Sed occurrit dubium circa ultimam consequentiam. Non enim videtur sequi, divina sapientia principia continet, ergo quod contrariatur principiis, divinæ sapientiæ contrariatur ; non valet enim : divina virtus continet album, quia potest album producere : ergo quod contrariatur albo, divinæ virtuti contrariatur ; dicetur quod sicut divina virtus contrariorum esse causa potest, eo quod utrumque virtualiter contineat, ita divina sapientia oppositarum cognitionum esse causa poterit, tanquam utramque virtualiter supereminenterque continens, neque sequi oportet : quod si una alteri contraria sit, quod divinæ quoque sapientiæ contrariatur.

« Ad evidentiam hujus difficultatis considerandum est quod continentia, de qua hic loquimur, non est (ut jam diximus) continentia principii activi, sed cujusdam similitudinis et convenientiæ, secundum quod duæ cognitiones in eadem veritate cognita conveniunt ; et quia una cognitio alteri non contrariatur, nisi quia ad opposita enuntiabilia terminantur, sicut cognitio qua existimatur hominem esse risibilem contrariatur ei qua existimatur hominem non esse risibilem, ideo si una cognitio alteri contrariatur, erit etiam contraria ei quæ illi similis est, utpote cum objecto cognito conveniens : illa enim quæ contrariatur huic humanæ cognitioni homo est risibilis ; omni alteri cognitioni sive angelicæ sive humanæ contrariatur, qua cognoscitur homo esse risibilis ; bene ergo valet hæc consequentia : divina sapientia principiorum cognitionem continet, ergo cognitio cognitioni principiorum contraria, divinæ quoque sapientiæ contraria est, eo quod per hanc continentiam nihil aliud intelligatur nisi convenientia in ea virtute cognita per divinam sapientiam, et notitiam principiorum. Ad instantiam autem dicitur quod non est simile, eo quod ibi arguatur in continentia virtuali tantum principii activi, secundum quam idem contraria eminenter continere potest,

gulièrement complexe et difficile à définir. Aussi le P. Chastel et le P. Ventura, dont les vues philosophiques sont si radicalement opposées, ont-ils invoqué également son

hic autem loquimur de continentia etiam propria scientiæ quæ est perfectionalis, et cujusdam similitudinis ac unitatis et convenientiæ in eodem objecto, secundum quam una notitia oppositas notitias continere non potest, licet etiam divina sapientia nostræ cognitionis naturalis causa sit. Quod autem dicitur eamdem esse scientiam oppositorum, intelligitur quantum ad incomplexa, quod ad eamdem scientiam utriusque oppositorum consideratio spectat, sicut eadem est scientia sani et ægri; quantum vero ad complexa, quod eadem scientia cognoscitur unam contradictionis partem esse veram, alteram vero falsam. Tertio, si esset ista contrarietas, a veritatis cognitione intellectus noster impediretur, sed hoc a Deo esse non potest : ergo, etc. Probatur consequentia, contrariis rationibus impeditur intellectus a veri cognitione : ergo si contrariæ cognitiones nobis a Deo immitterentur, intellectus noster impediretur a veri cognitione. Pro consequentiæ probatione considerandum, quod contrarietas argumentationum ab oppositione conclusionum sumitur ad quas terminantur, eo quod argumentatio quidam rationis motus sit, motus autem contrarii ad contrarios terminos terminentur; idem est ergo rationes contrarias esse, quod per ipsas contrarias cognitiones causari, et idem est per contrarias rationes impediri, confundique intellectum, quod ipsum per contrarias cognitiones ab altero causatas impediri; proportionatur autem divina sapientia demonstrationi quantum ad hoc quod cognitionem in nobis causat; propter hoc sic contrariæ rationes impediunt intellectum, eo quod contrarias cognitiones causant; ita si divina sapientia contrarias in nobis causat cognitiones, ipsa a veri cognitione impediet intellectum, quod a Deo non potest esse agendo, nisi fortassis propter mysterium vel utilitatem, sed bene non agendo, id est, non infundendo lumen quo aliquid intelligatur, sicut neque malum culpæ est a Deo, nisi non infundendo gratiam.

« Quarto autem istæ cognitiones simul erunt in intellectu, aut una adveniente altera recedit. Non primum, quia contraria in eodem simul esse non possunt; nec secundum quia cognitio naturalis semper manet; quæ enim naturalia sunt manente natura mutari non possunt, ergo non sunt contrariæ. Confirmatur auctoritate Apostoli ac Augustini.

« Sed occurrit dubium, quoniam aquæ naturale est esse frigidam, et tamen ab ea manente aqua removetur frigiditas, cum scilicet calefit: ergo falsum est quod quæ naturalia sunt, manente natura mutari non possint. Confirmatur, quia ipsemet sanctus Thomas, 2-2, quæst. 57, art. 2, ad primum, inquit quod naturalia semper insunt in rebus immobilibus, non autem in rebus mobilibus, cujusmodi est hominis natura, ergo quamvis aliqua cognitio sit homini naturalis, potest tamen ab homine manente separari. Ad hæc dubia simul respondendo dicitur : Primo quod naturale, ut habet sanctus Thomas IV, dist. 26, dupliciter dicitur, scilicet aut quod a principiis naturæ de necessitate causatur, aut ad quod natura inclinat. Propositio ergo hæc, quod naturalia manente natura mutari non possunt, intelligenda est de naturalibus primo modo, et est vera tam in rebus mobilibus quam in rebus immobilibus : de naturali autem secundo modo vera est in immobilibus tantum, non autem in mobilibus; secundum naturæ mutationem possunt et talia naturalia mutari, et impediri manente substantia in sua perfectione essentiali; unde non contradicit sanctus Thomas sibiipsi; hic enim de naturali primo modo loquitur, in loco autem allegato, de naturali secundo modo. Dicitur secundo, quod naturale est aquæ habere frigiditatem, cum aliqua tamen latitudine, quia scilicet ex principiis essentialibus aquæ sequitur aliquis gradus frigiditatis intra illam latitudinem. neque potest aqua non habere aliquem gradum illius frigiditatis; quinimo si remitteretur frigiditas ad gradum infra totam illam latitudinem, quæ est duorum ad sex, desineret natura aquæ; licet ergo aqua sibi derelicta et non impedita ad summum gradum illius latitudinis frigiditatis deducatur natura sic inclinante, potest tamen a contrario per violentiam impediri, ne summum illum frigiditatis gradum habeat, nunquam tamen a quocunque calefaciente omnino ab ipsa omnis frigiditatis gradus removeri potest natura manente : unde possumus dicere quod aliquis frigiditatis gradus est aquæ naturalis, tanquam a naturæ principiis causatus absolute, et hic ab aqua removeri non potest; aliqui vero frigiditatis gradus sunt aquæ naturales, tanquam ad quos natura aquæ deductis impedimentis perducit, et isti ab aqua per violentiam. et ad tempus removeri possunt. »

QUALITER SE HABEAT HUMANA RATIO AD VERITATEM FIDEI PRIMAM. (Cap. 8.)

« Considerandum etiam videtur quod res quidem sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit aliquale vestigium in se divinæ imitationis retinent : videlicet quod sunt, et bonæ sunt : ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem; cum agens agat sibi simile, non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quæ solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere, quæ tamen non sufficiunt ad hoc quod prædicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi præsumptio, quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere jucundissimum est, ut ex dictis apparet.

« Cui quidem sententiæ auctoritas Hilarii concordat, quæ sic dicit in libro *De Trinit.*, loquens de hujusmodi veritate : *Hæc credendo incipe, percurre, persiste : et si non perventurum sciam, gratulor tamen perfecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, et si non contingat aliquando, semper tamen perficiet procedendo. Sed ne te inferas in illud secretum, et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas summam intelligentiæ comprehendere præsumens : sed intellige comprehensibilia esse.* »

Commentaire.

« Secundo comparat sanctus Thomas veritatem primam ad rationem naturalem. Circa hoc autem duo facit. Primo, ostendit quid humana ratio possit circa ea quæ sunt fidei. Secundo, quid utile sit. Primo ergo ait quod ad cognoscendum fidei veritatem, quæ solum videntibus divinam substantiam notissima esse potest, humana ratio verisimiles, non autem demonstrativas rationes colligere potest : probatur res sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit aliquale vestigium in se divinæ imitationis tenere, sed non adeo perfectum, ut Dei substantiam declarent; ergo ad cognoscendum ea quæ de Deo credimus, et quæ solum substantiam divinam videntibus sunt notissima, verisimilitudines quidem habere ratio potest, non autem demonstrationes, antecedens pro prima parte patet, quia sunt effectus Dei, effectus autem ali-

autorité en faveur de leurs principes. A nos yeux, le P. Chastel avait raison, à ne considérer que les théories générales ; mais il avait eu le tort peut-être de ne pas rendre compte des très-singulières exceptions qui se produisent à chaque instant dans les applications de détail que saint Thomas a cru devoir faire de ces théories à divers problèmes très-importants dans la pratique.

Mais à quoi tient cette diversité d'opinion dans les écrits de saint Thomas? A sa double nature de théologien et de péripatéticien. Comme théologien, il admet et ne peut pas ne pas admettre la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Cette distinction est même à ses yeux une des données primitives du christianisme, car il ne faut pas oublier que saint Thomas fonde son apologétique, non pas sur une démonstration rationnelle, peut-être assez péril-

quam similitudinem causæ habet. Secunda etiam pars est manifesta ex supradictis, eo quod sint effectus debiles et inadæquati ; similiter nota est consequentia, quia effectus secundum conditionem suam in cognitionem causæ ducit. Advertendum pro conclusionis declaratione, quod licet fides in se certitudinem habeat : ea tamen certitudo cum inevidentia est, eo quod ea quæ fidei sunt neque ex rationibus terminorum vera esse appareant, neque ex eorum resolutione ad prima principia naturaliter nota sint manifesta, cum supra humanam rationem sint, sed tantum credimus illa esse vera, quia a Deo revelata sunt qui est infallibilis veritas, propter hoc inquit sanctus Thomas quod solum videntibus divinam essentiam notissima esse possunt. Videntes enim substantiam divinam, vident credita a nobis de divinitate necessaria esse, eo quod ex terminorum rationibus cognoscant prædicatum subjecto necessario inhærere, quam habitudinem nunc videre non possumus : illud quoque quod ratio humana verisimiles habere rationes potest, intelligendum puto post revelationem fidei factam, non autem cum mens humana ad ea quæ sunt fidei per se elevari non possit : unde inquit sanctus Thomas, I, quæst. 31, art. 1, ad secundum, quod ad manifestationem Trinitatis induci ratio potest, quæ Trinitati jam positæ congruat, non autem per quam sufficienter Trinitas probetur personarum. Advertendum quoque quod duplicem evidentiæ modum sanctus Thomas in his verbis ponit : qui tamen non sufficiunt ad hoc quod prædicta veritas quasi demonstrative, vel per se intellecta comprehendatur. Aliquid enim dupliciter fit evidens intellectui, aut scilicet per necessariam deductionem ex principiis per se notis, et hoc per demonstrationem videtur, aut ex rationibus terminorum, et hoc dicitur per se esse notum intellectui. Utrumque tamen a sensibilibus originem trahit, quia universales propositiones ex quibus demonstratio constituitur, non nisi experimento cognoscuntur, ut dicitur I *Metaph.*, similiter et terminorum rationes ex sensibilibus deducuntur, ut Philosophus, II *Poster.*, tradit. Secundo ostendit quod quantumcunque hujusmodi rationes debiles sint, utile tamen est ut in his sese mens exerceat humana, sit tamen demonstrandi aut comprehendendi præsumptio desit, probatur auctoritate Aristotelis superius inducta, quia scilicet jucundissimum sit de rebus altissimis parva etiam et debili ratione quidquam inspicere posse. Probatur etiam Hilarii auctoritate in lib. *De Trinitate* inquientis : *Hæc credendo incipe, percurre*, » etc.

ORDO ET MODUS PROCEDENDI IN HOC OPERE. (Cap. 9.)

« Ex præmissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos : ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest : alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum non ex parte ipsius Dei quæ est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostræ quæ ad divina cognoscenda diversimode se habet. Ad primæ igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut ejus rationes, quas contra veritatem habet, solvantur : cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est.

« Singularis vero modus convincendi adversarium contra hujusmodi veritatem, est ex auctoritate Scripturæ divinitus confirmata miraculis. Quæ enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante. Sunt tamen ad hujusmodi veritatem manifestandam rationes aliquæ verisimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos, quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum æstimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

« Modo ergo posito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur, et ratio investigat : inducendo rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur, et adversarius convincatur.

« Deinde ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus, quæ rationem excedit, solventes rationes adversariorum, et rationibus probabilibus et auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes. Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quæ de Deo ratio humana investigare potest, « primo occurrit consideratio de his quæ Deo secundum seipsum conveniunt; secundo vero de processu creaturarum ab ipso ; tertio autem de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem. Inter ea vero quæ de Deo secundum ipsum consideranda sunt, præmittendum est quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, supposita omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur. »

Commentaire.

« Ultimo loco sanctus Thomas suo Proœmio finem imponens, ex prædictis suam intentionem quantum ad modum procedendi declarat : præmittit autem cum duplex veritas divinorum sit, eam duplicitatem veritatis non ex parte ipsius Deo accipiendam esse, sed ex parte cognitionis nostræ. Ad cujus intelligentiam considerandum est, quod cum veritas sit in intellectu adæquato rei per suam intelligentiam, dum, scilicet apprehendit rem sicut est, in hoc duo includuntur : unum quod est reale, scilicet actus intelligendi, aliud quod est rationis maxime in Deo, scilicet habitudo adæquationis ad rem intellectam. Si loquamur de veritate quantum ad ipsum actum intelligendi, sic in Deo est una simplex veritas, imo ipse est veritas simplicissima, eo quod una simplicissima intelligentia esse rerum omnium intelligat. Si autem de veritate loquamur quantum ad ipsam habitudinem rationis, sic non inconvenit in Deo esse multas veritates, secundum quod multis a se intellectis adæquatur ; verum quia ea multa in uno, scilicet in essentia sua, intelligit, ideo absolute dicitur una simplex veritas, » etc.

leuse du dogme de la déchéance, comme Pascal et les jansénistes devaient le faire plus tard, mais sur la triple notion de la possibilité métaphysique, de la convenance morale et de la réalité historique d'un ordre surnaturel, distinct de l'ordre naturel. Et non-seulement le Docteur angélique admet pleinement cette distinction, mais son esprit limpide et lumineux ne pouvait en méconnaître les diverses conséquences : il les fait ressortir avec cette clarté souveraine, avec cette parole de pur esprit qui sont le double caractère de sa pensée et de son style.

Mais quel est le lien logique de ce double ordre naturel et surnaturel ? Pouvons-nous l'assimiler à quelque rapport naturellement connu ? Quel est le rapport naturellement connu qui nous permettra de le saisir, et dès lors de définir les relations de la foi et de la raison, de l'Eglise et de l'Etat, de la nature et de la grâce ?

Saint Thomas, comme métaphysicien et comme métaphysicien de l'école péripatéticienne, a une réponse à ces diverses questions, et c'est cette réponse qu'il faut maintenant pénétrer.

L'Eglise a toujours comparé, dans son langage consacré, les rapports de la nature et de la grâce à ceux de l'âme et du corps, ou plutôt l'âme s'unit à Jésus-Christ par la grâce et cette union est *semblable, analogue*, si l'on veut, à celle de l'époux avec l'épouse, et de l'âme avec le corps. Comment faut-il entendre ces diverses analogies ? L'Eglise ne les donne que comme des images lointaines propres à nourrir la piété ; aucune définition n'est venue les faire entrer parmi les concepts rigoureux et logiques.

Saint Thomas a cru devoir les prendre au pied de la lettre, et, de plus, il les a interprétés au point de vue de la métaphysique et de la psychologie d'Aristote.

Nous avons déjà dit que l'âme est, suivant le Docteur angélique comme suivant le Stagirite, l'acte du corps organique ; en d'autres termes, son rapport avec le corps est celui de l'élément formel avec l'élément matériel. Ame et corps, forme et matière, grâce et nature, voilà donc, suivant lui, trois dualités de termes unis par des rapports identiques. Mais qu'est-ce que la *forme* par rapport à la *matière ?* Quel est son rôle au sein de l'être ? Nous le savons déjà. Au point de vue d'Aristote et de saint Thomas, la forme est tout à la fois le principe de la détermination spécifique et le principe de l'action : elle donne à la matière toute son actualité, jusqu'à cette actualité première qui consiste à être : sans forme, point de mouvement ; sans forme, point d'espèces ; sans forme, point de perfection ; sans forme, point d'existence.

La forme est l'être même considéré dans ce qui le fait être : *ipsissima res*. La matière a donc besoin de la forme, pour exercer une action quelconque. De là, la théorie de saint Thomas sur la *grâce*.

La *grâce* n'est pas seulement pour lui un *don surnaturel* qui nous élève à une *communication* d'un ordre particulier avec l'infinie perfection, c'est avant tout une impulsion primitive, nécessaire, indispensable, pour quelque acte de notre part, quel qu'il soit ; c'est une *prémotion physique*. Sans doute saint Thomas distingue la grâce proprement dite et la prémotion ; mais il les admet toutes les deux au même titre et de la même manière. L'âme, suivant lui, n'a aucune possibilité de se mouvoir elle-même ; elle est réduite, abstraction faite du secours surnaturel, à la même inertie que les corps terrestres, abstraction faite de l'action des astres, telle que l'admettent Aristote et Ptolémée. La grâce ou plutôt l'action surnaturelle joue donc tout d'abord au sein de l'âme humaine le rôle de *πρῶτον κινοῦν*, de *premier ciel*, de *soleil ;* ce qui revient à dire que par elle-même cette âme n'a en elle aucune initiative de ses actes même naturels, sa liberté consiste uniquement en ce qu'elle est mue conformément à sa nature. L'école scotiste protesta vivement contre cette théorie et contre ses conséquences dont nous avons indiqué les plus caractéristiques à l'article *Grâce*. Mais c'est qu'elle concevait d'une autre manière les rapports de la *matière* et de la *forme*, et que d'ailleurs elle ne croyait pas que la matière et la forme fussent les seuls éléments de l'être, surtout quand on l'étudiait à un point de vue surnaturel. Le principe d'où part saint Thomas pour établir la prémotion physique est un des axiomes les plus fondamentaux de la théorie péripatéticienne, et de plus il se rattache, comme nous l'avons dit, à la définition de la forme. De quel axiome voulons-nous parler ? De celui qui est le pivot de l'astronomie scolastique et de l'astrologie. *Nihil a se ipso movetur*, rien ne se meut soi-même ; en d'autres termes tout est matière et *forme* dans le monde sublunaire, mais ces deux éléments de l'être ne sont capables de mouvement qu'autant qu'ils sont déjà unis ; donc c'est un principe supérieur et extérieur à eux qui les unit et en les unissant leur donne le mouvement. De là ces principes bizarres au premier abord que le corps léger tient son mouvement *sursum* de l'être qui l'engendre (*a generante*). Ces maximes générales sont applicables à l'âme comme au corps. En effet, d'où vient l'impossibilité pour un être de se mouvoir ? C'est que dans tout être il y a l'élément formel et l'élément matériel ; or l'élément matériel est purement potentiel, c'est la possibilité logique. Mais la possibilité logique et l'actualité logique ne peuvent coïncider : ce sont deux antinomies ; et comme le mouvement est le passage de la puissance à l'acte, dans la définition péripatéticienne, il s'ensuit que la puissance ne peut s'actualiser elle-même, ou, en d'autres termes, que rien ne peut se mouvoir soi-même. Donc tout mouvement va du dehors au dedans, ou est produit par un principe extérieur. De là à la théorie de la *prémotion* il n'y a que la distance du principe à la conclusion immédiate.

Les scotistes, qui niaient la théorie de la *forme* considérée comme *essence motrice*,

niaient aussi, ou du moins voulaient limiter dans son sens trop absolu, suivant eux, la formule : *Nihil a seipso movetur*. Mais par là ils ne réagissaient pas seulement contre la *prémotion physique*, ils ébranlaient la vieille astronomie : en défendant la nature et la liberté menacées par l'application indiscrète du péripatétisme à un grand dogme, ils préparaient, sans le savoir, Cusa, Copernic, Képler et Galilée.

Sur la question des rapports de la *raison* et de la *foi*, l'enseignement thomiste laisse moins de prise que sur l'article précédent. Sans doute, en fait, le Docteur angélique introduit trop souvent, à la place des procédés rigoureusement scientifiques, des interprétations arbitraires de l'Écriture sainte. Mais il élargit tellement le cercle de ces interprétations, il les fait avec une telle liberté d'esprit, que les textes saints semblent moins servir en eux-mêmes de base à une physique, à une chimie, à une astronomie, que de brevet divin aux thèses d'Aristote. Il en est un peu de même dans les questions politiques, quoique souvent ici Aristote soit interprété et commenté dans un sens libéral qu'il n'aurait guère prévu, parce qu'il est lu à travers la législation de Moïse. Quant à la philosophie proprement dite, il est facile de constater qu'en principe et dans l'application, saint Thomas court à la puissance de la raison dans le cercle des vérités importantes de la théodicée et de la morale naturelle. Toutefois, il ne prend pas le même souci que Scot, et plus tard les nominalistes, de discerner, en chaque question, la limite de ce qui est révélé et de ce qui est philosophique. Il mêle les données des deux espèces, sans nier leur différence, et, dans ce mélange, il y a plus d'un péril qu'il ne semble pas pressentir. De plus, il ne revendique jamais la liberté de la pensée humaine. Pourquoi? C'est qu'il estimait que, quelle que soit la pensée humaine arrivée à la possession d'elle-même, elle a besoin d'un enseignement primitif; et, à cet égard, il a raison, suivant nous, même dans l'ordre naturel; mais, pour que sa thèse fût vraie, il faudrait que, non-seulement, un enseignement primitif eût été nécessaire au développement de nos facultés naturelles, mais que ces facultés se fussent comportées vis-à-vis de lui, du moins primitivement, d'une façon toute passive. Saint Thomas, à la vérité, ne s'explique jamais clairement sur ce point; mais il semble sous-entendre cette opinion assez étroite; et cette opinion est tout à fait en rapport avec un système qui suppose que la foi est à la raison ce que la forme est à la matière.

Nous avons déjà dit qu'un historien d'une haute distinction d'esprit, un des meilleurs écrivains du *Correspondant*, M. H. Feugueray, a caractérisé, avec beaucoup de finesse et de vérité, la politique de saint Thomas. Il résulte de son travail que le Docteur angélique admet à la base de l'édifice politique un mélange de théocratie, d'aristocratie et de démocratie, qu'il croit, en tout point, conforme à la conception péripatéticienne, quoiqu'il ressemble bien davantage à une sorte de république modérée, et qu'il en emprunte les premières données à la Bible; puis il couronne cet édifice par la théocratie. Pourquoi? Parce que, suivant lui, l'Etat est à l'Eglise ce que le corps est à l'âme, ce que la matière est à la forme. C'est donc l'Eglise qui est pour l'Etat le principe du mouvement et la dernière perfection. Elle se superpose à l'Etat comme les objets sublunaires se subordonnent, dans le système cosmologique des péripatéticiens, au premier ciel. Elle ne doit pas l'absorber, et, au contraire, chaque Etat doit en recevoir l'influence suivant sa nature propre; mais enfin, l'Etat, considéré en lui-même, n'a en vue que le bien fini, particulier, celui qui consiste à être bien logé et bien protégé : pas d'autre idéal; tout idéal supérieur est de l'ordre de la grâce. Il ne faut pas oublier que, suivant saint Thomas, l'être fini en vertu de sa nature ne va qu'à une fin, qui est la possession même de sa nature : il ne tend pas à sortir de ses limites spécifiques; équilibrer ses puissances pour sauvegarder son essence, tel est son but suprême. L'Etat, n'ayant évidemment en vue que le bien naturel, n'a aussi en vue qu'une pondération d'éléments sociaux, d'où résulte une administration éclairée et bienfaisante; et s'il a des aspirations plus hautes, c'est qu'il est fondamentalement, substantiellement lié à l'Eglise qui les lui communique, et qui, en quelque manière, le *meut*, le *parfait* et l'*informe*. Il est bon, il est même nécessaire qu'il reçoive cette *impulsion* et cette pénétration intime qui l'élève à des destinées supérieures. Telle est la conclusion dernière de saint Thomas : encore une fois, il ne la pose pas comme théologien, mais comme métaphysicien, et comme métaphysicien de l'école péripatéticienne.

Ce fait singulier aidera à comprendre un autre fait non moins singulier dans l'histoire intellectuelle du moyen âge. Il semblerait *a priori* que les partisans les plus fougueux du régime théocratique devaient, à cette époque ne proclamer légitime qu'une science uniquement puisée aux sources de la révélation; et qu'au contraire les ennemis de ce régime invoquaient la valeur plus ou moins grande des œuvres scientifiques des anciens. Mais c'est précisément le phénomène opposé qui se passe. Au moyen âge, et surtout aux approches de la Renaissance, les rénovateurs de la science s'élèvent contre les anciens et invoquent la Bible; les conservateurs, sans nier l'autorité scientifique des Ecritures, et même, en les alléguant à l'occasion, se retranchent surtout dans Aristote. C'est que la métaphysique de celui-ci, appliquée à la question des rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, consacrait l'organisation sociale qui était le rêve de leur vie. Il nous resterait, pour compléter ce chapitre, à parler de la théorie comparée des thomistes et des scotistes sur le mode d'action des sacrements. Mais cette question

nous conduirait à d'immenses considérations que nous renvoyons à un autre ouvrage.

Il nous suffira de dire que la théorie de saint Thomas sur le mode d'action des sacrements et les causes métaphysiques de leur efficace se relie à son système sur la grâce et n'en est qu'une application importante et méthodique.

Nous avons indiqué à quel point de vue les scotistes s'étaient placés pour combattre la doctrine thomiste sur la grâce. Ce fut leur opinion qui finit par prévaloir. Suarez lui-même dut abandonner le Docteur angélique, et cet abandon le conduisit à interpréter dans un sens tout moderne le fameux axiome : *Nihil a seipso movetur*. L'explication thomiste de l'efficace des sacrements fut aussi abandonnée, du moins dans la partie scolastique et philosophique; car ici, comme ailleurs, la partie positive et purement théologique de l'œuvre de saint Thomas est admirable de précision et de haute correction.

Chapitre XV. — *Conclusion*

Nous venons d'exposer, d'après la *Somme*, les questions les plus importantes que parcourt successivement saint Thomas. Nous n'avons laissé de côté que les solutions de détail sur les preuves de l'existence de Dieu, sur certaines particularités de la grâce et sur les accidents eucharistiques, qui ont à nos yeux une très-grande importance, mais que nous avons étudiées ailleurs. Il nous reste à conclure.

Notre conclusion, que nous résumerons le plus brièvement possible, sera en partie négative, en partie positive; en d'autres termes, nous indiquerons les lacunes que présente l'explication ordinaire, reçue, officielle du thomisme, puis nous montrerons quel a été le rôle de cette doctrine dans la grande évolution de la métaphysique antique à la métaphysique moderne.

On a pu voir, par la longue analyse qui précède, que la question des *universaux* n'est qu'une partie très-minime des théories thomistes. Elle y a sans doute son rôle, mais un rôle subordonné. Ce qui constitue leur caractère, ce qui leur donne une physionomie, c'est une certaine interprétation de la doctrine métaphysique de la *matière* et de la *forme* et son application régulière à toutes les parties, je dirai presque à tous les détails, non-seulement de la théodicée, mais de la théologie dogmatique et morale. Il est vrai que cette métaphysique de la *matière* et de la *forme* pose, dans plusieurs de ses détours logiques, la question des universaux; mais cette question est plutôt un embarras, une objection, qu'une lumière véritable. Saint Thomas, continuant sous ce rapport la tradition d'Albert le Grand, passe à travers cet embarras, il se tire de cette objection. Mais que l'on interroge toutes ses théories sur Dieu, sur le dogme trinitaire, sur la création en général, sur les anges, sur les rapports de la nature sidérale avec la nature terrestre, sur la morale, on trouvera, au fond, la conception de la *matière* et de la *forme* et un certain nombre de principes généraux sur le *mouvement* qui s'en déduisent immédiatement.

Ajoutons qu'on n'y trouvera pas seulement cette conception, mais cette conception définie d'une certaine manière, et c'est ici que le Docteur angélique se sépare et d'Aristote et même d'Albert le Grand. Aristote n'avait guère fait de la métaphysique qu'en vue de la physique : il n'avait donc défini sa thèse de la *matière* et de la *forme* qu'autant qu'il était nécessaire pour en dériver d'abord une certaine mécanique, — la mécanique du mouvement naturel et du mouvement violent, — puis une certaine astronomie, une certaine physique, une certaine physiologie. Saint Thomas est contraint de définir le principe métaphysique qui lui est commun avec Aristote d'une tout autre manière et avec une précision bien plus souveraine, car il l'applique à la théologie. Albert le Grand avait, nous l'avons dit déjà, reculé devant cette tâche, et par conséquent il avait pu laisser les choses à peu près au point où il les trouvait dans le Stagirite. Saint Thomas fait un pas en avant et cherche dans la matière *signée* le principe de l'individuation. Il sent bien que le chercher dans la matière pure et simple, comme l'avait voulu son maître, c'était se mettre dans l'impossibilité d'être péripatéticien dans l'exposition du dogme. De là l'importante rectification qu'il propose à la théorie de la matière signée. Que conclure de là, sinon que saint Thomas ne doit être considéré ni comme réaliste, ni comme nominaliste, ni comme conceptualiste? Du moins, il ne doit être étudié sous ce rapport que si l'on veut se rendre compte de ses idées secondaires et de détail.

On comprendra facilement, d'après cela, les lacunes que présentent et doivent présenter les ouvrages d'ailleurs si remarquables de MM. Rousselot et Hauréau, quand ils abordent le thomisme. M. Cousin n'a guère vu le XIe et le XIIe siècles philosophiques qu'à travers la fameuse phrase de Porphyre, qui pose le problème de l'objectivité des idées générales. C'était une erreur, sans doute, mais du moins ce problème, quoique dépendant d'un autre que l'illustre historien n'a pas fait suffisamment ressortir, est largement posé à l'époque qu'il étudie et qu'il a revêtue d'une si vive lumière. Il a donc pu se tromper, mais son erreur ne nuisait qu'assez peu à la fécondité de ses aperçus. Au XIIIe siècle, et à plus forte raison au XIVe, non-seulement le problème agité par Guillaume de Champeaux en suppose un autre plus intime, plus profond, plus fondamental, mais encore il s'éclipse presque entièrement. Il ne se mêle guère aux discussions que par des détours, et parce qu'il a été posé aux siècles précédents, sur lesquels les yeux même des philosophes sont toujours un peu fixés. Ce fut donc une grande erreur de méthode de la part de MM. Rousselot et Hauréau d'appliquer à



saint Thomas une vue historique qui était déjà incomplète pour Albert le Grand et même pour Guillaume de Champeaux, Roscelin et Abélard, qui devenait plus qu'insuffisante pour le Docteur angélique.

Une fois cette erreur admise, le plus logique était d'expliquer de la manière suivante l'histoire intellectuelle des XIII°, XIV° et XV° siècles. Saint Thomas est un nominaliste modéré et un peu tremblant, qui met la philosophie dans une bonne voie, mais n'est pas toujours assez précis pour assurer la victoire du bon sens. Scot profite de cette incertitude pour introduire un réalisme forcené au milieu duquel la scolastique se déshonore et se perd, soit dans des rêveries presque panthéistiques, soit dans d'incroyables subtilités. Mais ces excès provoquent une réaction : Ockam est cette réaction vivante. Seulement, la scolastique ne pouva t plus vivre après Scot. A la victoire d'Ockam succéda bientôt celle de la Renaissance, qui se rattache à Ockam par les tendances nominalistes de presque tous ses docteurs. Telle est, si nous ne nous abusons, la seule thèse logique que l'on puisse soutenir, dès lors qu'on a adopté le système de MM. Hauréau et Rousselot. Celui-ci a un peu hésité; plusieurs faits graves et un vague sentiment du rôle de la métaphysique au milieu des grandes luttes des écoles, semblent le retenir sur la pente. M. Hauréau est plus décidé; il va jusqu'au bout de ses prémisses. Seulement, son système est faux, suivant nous, et qu'on l'entende bien, *faux en fait*, car nous laissons ici de côté toute explication théorique. Nous nous bornons à affirmer, et nous croyons l'avoir prouvé dans tout le cours de cet ouvrage : 1° que le nominalisme, même tempéré, n'est pas l'idée première et fondamentale de saint Thomas; 2° que le système de Scot, considéré dans son ensemble et dans sa partie vivante, ne saurait logiquement être défini un réalisme outré; 3° qu'à beaucoup d'égards Ockam ne fait la guerre aux scotistes que parce qu'il poursuit, malgré eux, les applications rigoureuses de quelques-uns des principes posés par leur maître, mais que son caractère irrésolu l'empêchait de pousser à leurs vraies et dernières conséquences. Ces trois faits me semblent démolir complétement et le système général de l'histoire officielle sur le moyen âge, et son système particulier sur le thomisme. Du reste, nous donnons plus loin une analyse détaillée des erreurs de fait commises par M. Rousselot sur cette grande doctrine encore aujourd'hui si peu connue.

Quel fut donc le rôle de saint Thomas dans la scolastique et quelle théorie substituer à celle qui est reçue depuis vingt ans dans ce que nous appellerons l'école du XIX° siècle?

La réponse à cette question est dans tous les faits qui précèdent. Nous avions l'intention en commençant ce travail de le diviser de la manière suivante : d'abord, nous aurions examiné les opinions de MM. Cousin, Hauréau, Rémusat, Rousselot, Caroman, sur saint Thomas, en les comparant à celles du moyen âge et même à celles des historiens allemands contemporains, et notamment de M. Ritter; nous aurions ainsi constaté où en est arrivée la science historique. Cela fait, nous aurions présenté l'analyse de la physique et de la théologie de notre docteur en montrant ses racines dans la métaphysique de la *matière* et de la *forme*, telle qu'il la comprend, c'est-à-dire telle qu'il l'emprunte à Albert le Grand, en lui ajoutant par sa thèse particulière du principe de l'individuation cherché dans la *matière signée* une physionomie et des tendances spéciales. Une fois la métaphysique thomiste bien déterminée, nous aurions fait voir comment notre grand docteur en applique les principes avec une rigueur et une simplicité merveilleuse, d'abord à toutes les sciences particulières que les anciens ont traitées, puis à la théologie catholique. Dans la première de ces applications, il suit très-ordinairement Albert le Grand; toutefois il fait intervenir fréquemment, même ici, sa théorie personnelle de la *matière signée*, et par là il devient original. Mais c'est surtout en théologie qu'il présente ce caractère et qu'il devait le présenter, puisque son maître n'avait pas osé appliquer à cet ordre de spéculations les données péripatéticiennes, et que lui, au contraire, malgré sa sagesse ou à cause de sa sagesse, ne recula point devant cette tentative hardie. Cette tentative de saint Thomas d'introduire l'ontologie et la logique d'Aristote sur les sommets de la science théologique marque d'un caractère tout spécial sa théorie de l'essence et des attributs de Dieu, ainsi que son exposition scolastique des dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, de la création angélique, de l'ordre surnaturel, des effets de la déchéance humaine, de l'efficace des sacrements, des accidents eucharistiques. Nous aurions voulu résumer et cette exposition et cette théorie, non-seulement d'après la *Somme* qui n'est qu'un manuel magnifique et non la vraie encyclopédie de saint Thomas, mais encore d'après son grand commentaire du *Livre des Sentences*. Mais un simple résumé ne suffit pas en pareille matière. Saint Thomas a joui d'une autorité immense comme théologien positif; comme théologien scolastique, il a été attaqué par Henri de Gand d'une part, par les Franciscains de l'autre. De là une solennelle discussion dont nous avons amplement parlé déjà, discussion qui s'agita pendant toute la durée du dernier tiers du XIII° siècle, et qui a laissé derrière elle quelques monuments trop rares, et entre autres la réponse d'Ægidius au fougueux Lamarre et les fameuses condamnations qui intervinrent au milieu du débat soit à Oxford, soit à Paris. Il entrait dans notre plan d'analyser ces monuments importants et inconnus ou méconnus, et d'en faire sortir une théorie historique complète sur les tendances théologiques et philosophiques du XIII° siècle. Une pareille analyse nous eût montré

pourquoi le thomisme vit s'élever vis-à-vis de lui d'autres doctrines, celles de Scot et d'Ockam, et pourquoi ceux mêmes qui lui restaient fidèles le modifièrent sur beaucoup de points : modifications qui aboutirent à l'éclectisme de Suarez. Une fois ce travail fait, il nous restait à extraire la loi de tous les phénomènes intellectuels ainsi constatés, et cette loi était la suivante : les dogmes de l'ordre surnaturel, de la sainte Trinité, de l'Incarnation, des accidents eucharistiques, en s'appliquant par le génie de saint Thomas à l'ontologie antique ou péripatéticienne, ont brisé les faux enchaînements d'idées métaphysiques qui la constituaient, et contraint la raison de voir sous ces débris les germes d'une ontologie nouvelle dont le pressentiment timide est dans Scot, la certitude étroite dans Ockam, la vision mystique dans Cusa, Jordano Bruno, Paracelse, les premiers résultats positifs dans Copernic, Képler, Galilée, et qui a commencé à s'organiser d'une manière méthodique dans Descartes, Leibnitz et Kant.

Voilà ce que nous aurions voulu faire pour l'explication de saint Thomas, l'étudiant ainsi non-seulement dans l'ensemble de ses ouvrages, mais dans ses rapports avec le milieu intellectuel où il vécut, et surtout avec les écoles qui lui succédèrent, et qui touchent de tant de côtés, soit à la renaissance des lettres, soit aux premières et immortelles découvertes de la science moderne. C'est ainsi, c'est par cette comparaison méthodiquement coordonnée de tout un ensemble d'œuvres, de systèmes et de faits intellectuels, que nous espérions éclaircir tout à la fois l'étude de saint Thomas par la grande notion du progrès, sainement conçue et interprétée, et cette notion elle-même, par l'étude, et une étude nouvelle de saint Thomas. Mais nous comptions sans notre hôte, en formant ce dessein scientifique, et nous avons été mis dans l'impossibilité radicale de le réaliser par le petit événement politique que nous signalons au début de cet article. Il a fallu l'écrire, soit dans les cellules moroses de Mazas, soit sous les ombrages d'un parc magnifique, où, prisonnier sur parole, nous avons tout ce qui nous est nécessaire et utile, sauf la vénérable poussière des bibliothèques. Devenu, contrairement à nos principes, l'homme d'un seul livre, nous avons dû ne montrer saint Thomas qu'à travers la *Somme*, et abandonner le programme plus large que nous avions choisi d'abord; mais du moins nous résumerons en quelques formules les conclusions auxquelles il aurait, croyons-nous, conduit logiquement le lecteur.

Le passage de la métaphysique de la *matière* et de la *forme* ou, si l'on veut, des *formes substantielles* à la *métaphysique de la force* est le grand fait rationnel qui s'accomplit au moyen âge. Ce fait n'est pas seulement considérable en lui-même; il l'est plus encore dans ses applications diverses. C'est lui qui explique les grandes transformations qui se préparent dès le moyen âge et se réalisent durant la Renaissance dans la physique générale (nous y faisons, bien entendu, rentrer l'astronomie) et dans la physiologie, c'est-à-dire dans le cercle entier des sciences cosmologiques. Il concourt aussi à expliquer les transformations non moins profondes qui s'accomplirent dans les sciences morales.

La grande question est donc de savoir *comment* s'est opéré un fait si capital, ce fait primitif de la civilisation moderne.

Or, tout ce *Dictionnaire* prouve (si nous ne nous abusons) que ce grand fait, ou plutôt cette grande série de faits, implique en elle une force latente qui pousse perpétuellement l'esprit humain du premier au second, du second au troisième, du troisième au quatrième... jusqu'à ce qu'il arrive ainsi, à travers la destruction successive des *formes substantielles*, à cette notion immense et féconde de la *force* qui, encore latente, produit Cusa, Copernic, Képler, et éclate enfin avec Leibnitz et la rénovation des sciences naturelles.

C'est donc l'application du dogme révélé aux divers systèmes métaphysiques qui se succédèrent au moyen âge, c'est cette application vigoureuse et régulière qui a servi de moyen d'analyse et de vérification à ces divers systèmes : brisant leur partie la plus fausse, la plus étroite et la plus antiprogressive, et laissant voir à travers ses débris une nouvelle idée philosophique plus distincte, plus lumineuse, plus capable d'éclairer les sciences.

Le dogme catholique ressemble à ces portraits qui semblent vous regarder toujours en face et vous dire toujours le secret de leur physionomie de quelque côté que vous les regardiez ; il a exercé mille espèces d'influences; il a *nourri* et *vivifié* la pensée humaine de toutes les manières; mais enfin, considéré dans ses rapports intimes avec la raison, il est la lime sacrée avec laquelle elle se délivre lentement de la chaîne de ses vieux systèmes, et en forge de nouveaux avec les débris des anciens, jetés dans les mystérieux creusets.

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE Ier. — *La politique thomiste d'après Feugueray.*

Une bienveillante permission de la famille de M. H. Feugueray nous autorise à insérer dans ce Dictionnaire, à l'appui des assertions de notre travail, le fragment suivant d'un livre que ce publiciste, enlevé trop jeune à la cause du christianisme et de la liberté, avait écrit sous ce titre : *Essai sur les doctrines politiques de saint Thomas d'Aquin*, et qui a été publié, après sa mort, par M. Buchez.

Feugueray était plus connu dans le monde politique que dans le monde religieux, quoiqu'il eût collaboré d'une manière très-distinguée au *Correspondant*. Il poursuivait avec une ardeur toujours intelligente et souvent héroïque, les applications sociales du christianisme. Lorsque l'action politique

ne fut plus possible, il voulut servir par la méditation et les recherches sévères de l'érudition et de la philosophie la cause qu'il avait embrassée. Suivre les progrès de la science politique à travers les Pères de l'Eglise et les docteurs du moyen âge, tel fut le but de ses travaux. Le programme était immense, il sentit qu'il fallait procéder par une série de monographies. Il achevait la première, son étude sur saint Thomas, lorsqu'il fut enlevé subitement à un monde meilleur. Ce petit livre est le seul ouvrage philosophique de Feugueray, mais il suffit pour le classer. Nous avons là, Dieu merci, bien des monographies sur l'histoire intellectuelle du moyen âge, nous n'en connaissons pas qui soit aussi complète, aussi élégamment méthodique, aussi finement fouillée que celle-là.

Mais laissons la parole à notre auteur :

« IX. — Le meilleur gouvernement.

« Le gouvernement le plus parfait, selon saint Thomas, n'est ni la monarchie, ni l'aristocratie, ni la république ; c'est celui où ces trois formes de gouvernement sont mélangées de manière à réunir les avantages et à neutraliser les inconvénients de chacune d'elles.

« Mais comment doit s'opérer ce mélange ? Comment les trois formes de gouvernement doivent-elles être combinées pour produire ce composé parfait ? Voilà le point capital et celui qu'il faut éclaircir pour bien apprécier la solution.

« Or, selon saint Thomas, le mélange s'opérera dans les proportions les plus convenables (*politia bene commista*), si un chef suprême élu dirige les affaires générales de l'Etat, si des magistrats inférieurs, également élus, concourent avec lui à l'administration, et si tous les citoyens, même les plébéiens, peuvent être élus et ont droit d'élire à toutes les magistratures, soit à la suprême, soit aux subordonnées.

« Dans cette forme de gouvernement, la part de la monarchie sera dans le commandement d'un seul; la part de l'aristocratie sera dans la multiplicité des magistratures électives ; la part de la démocratie sera que tous les magistrats puissent être élus dans tous les rangs du peuple, et que tout le peuple concoure à leur élection.

« Cette organisation politique est la meilleure qu'on puisse concevoir (*optima principum ordinatio*).

« Toute cette théorie se trouve exposée dans la *Somme* 1-2, à l'article 1er de la question 105.

« Nous sommes au milieu du traité *Des lois*, l'un des plus justement célèbres de la *Somme*. Saint Thomas a commencé à traiter de la loi mosaïque et à la défendre contre ses détracteurs ; il l'a déjà défendue dans sa morale et dans son culte ; il en vient maintenant aux institutions politiques et civiles, et particulièrement à l'organisation du gouvernement.

« Arrivé là, il se demande : *Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit? —Si la loi ancienne a bien organisé le gouvernement ?*

« C'est pour répondre à cette question qu'il pose d'abord le grand type de perfection gouvernementale que je viens de reproduire, s'attachant ensuite à montrer que l'institution politique du peuple hébreu y était parfaitement conforme. Moïse, en effet, dit-il, et ses successeurs, Josué et les juges, gouvernaient le peuple en qualité de princes ; soixante-douze vieillards ou seigneurs élus gouvernaient sous eux les tribus ; ces magistrats étaient pris parmi tout le peuple *Provide de omni plebe viros sapientes*(*Exod.* XVIII, 21), et enfin tout le peuple les élisait. *Date ex vobis viros sapientes.* (*Deut.* I, 13.)

« La conformité était donc parfaite, sauf que chez les Juifs, et à cause de leur état exceptionnel, Dieu s'était réservé à lui-même l'élection du prince souverain, qui, en règle générale, appartient au peuple.

« On voit donc que c'est en s'inspirant de Moïse et de l'Ancien Testament que saint Thomas est arrivé à la conception gouvernementale la plus large, et, dans la langue politique de notre temps, la plus démocratique et la plus républicaine qu'il ait jamais émise.

« Remarquez en effet qu'il ne s'agit plus d'un modèle pris dans les petites républiques grecques, avec leurs esclaves, où, dans la rigueur des théories, la masse du peuple et tous les ouvriers proprement dits sont exclus de la cité, et où le cadre social se réduit aux familles des nobles guerriers. Il s'agit d'Israël, où il n'y a pas d'aristocratie de race, où tous les Hébreux sont du même sang, où il n'y a pas même de riches, où tous les citoyens ont leur part dans la propriété de la terre et où tous travaillent de leurs mains.

« Ici donc saint Thomas, quand il parle du peuple, parle bien du vrai peuple ; quand il donne à tous le droit électoral, il entend bien le suffrage universel ; quand enfin il institue dans sa société type l'élection du prince souverain et de tous les magistrats, et quand il donne à tous les citoyens le droit d'éligibilité, il trace réellement le plan d'une république démocratique.

« D'où l'on peut conclure que, pour les intérêts de la démocratie et ceux de la liberté des individus et des peuples, Moïse est un meilleur maître qu'Aristote, et qu'il eût mieux valu, pour la science politique du moyen âge, s'inspirer de l'Ecriture que de la science grecque (391).

(391) « *Quæst.* 105. De judicialium præceptorum ratione.

« Quæritur primum de ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes.

« Art. 1. Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit?

« Conclusio : Cum in regno in quo unus virtute conspicuus cæteris omnibus, etiam inferioribus



« X. — Les lois humaines. — L'obéissance aux lois.

« Saint Thomas définit la loi humaine : *Quædam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata;* un règlement raisonnable fait en vue du bien commun et promulgué par l'autorité publique.

« Ainsi, outre le droit du législateur et la promulgation, il exige, pour la validité de la loi, qu'elle soit conforme à la raison et tende au bien commun.

« Ces deux conditions essentielles sont posées dès le début du traité *Des lois.* D'une part, la raison étant le principe des actes humains, il est tout simple que la loi qui a pour objet de régler ces actes lui soit soumise : *Lex est dictamen rationis;* et d'autre part la loi ne doit pas moins nécessairement tendre au bien commun, puisque ce bien commun est le but même pour lequel elle a été instituée. Tout règlement qui ne tendrait pas au bien commun et ne serait pas raisonnable, cesserait par cela même d'être une loi. Nous venons de dire que le bien commun est le but de la loi humaine. Saint Thomas développe cette règle en montrant que l'objet spécial de la loi est d'assurer la paix de la société, la répression des injustes entreprises des méchants, ou, en des termes plus larges, de créer l'amitié mutuelle entre les hommes. Ailleurs, il est expliqué que l'objet de la loi n'est pas seulement de punir la violation de la paix publique et de prêter main forte à l'exécution des engagements privés, mais comprend, en général, tout ce qui intéresse la communauté et son gouvernement. La loi humaine ne doit pourtant pas punir ni interdire tout mal, sinon elle empêcherait beaucoup de bien et nuirait à la société ; elle ne réprime pas tous les péchés, mais seulement ceux qui sont contraires à l'intérêt de sa conservation ; elle n'ordonne pas non plus tous les actes vertueux ; elle se proportionne dans ses commandements et dans ses prohibitions à la faiblesse de la majorité des hommes.

« Du but et de l'objet des lois résulte clairement leur nécessité. On ne pourrait se passer de lois qu'en se confiant à l'arbitraire du chef; mais la justice inanimée de la loi est préférable à la justice animée du juge, et cela pour trois raisons : 1° il est plus aisé de poser une règle générale juste que de décider justement une question de fait, sans règle antérieurement posée; 2° il est plus aisé de trouver quelques législateurs capables de faire la loi, que beaucoup de bons juges capables d'y suppléer; 3° le législateur qui statue en matière générale et pour l'avenir, est plus dégagé des passions que le juge qui prononce sur des cas particuliers et pour le présent. Mais ce n'est pas assez de dire ce qu'est la loi humaine et à quoi elle sert, il faut montrer encore comment elle se lie aux lois générales du monde.

« Saint Thomas a posé comme loi première et suprême la loi éternelle, c'est-à-dire celle de l'universalité des êtres, telle que Dieu la conçoit et la veut. A cette loi se rattachent nécessairement toutes les lois humaines, qui doivent en dériver et qui en dépendent, au même titre que, dans un Etat, des ministres inférieurs dépendent du souverain. A la loi éternelle qui est en Dieu, correspond dans les créatures la loi éternelle dont il a été déjà parlé, et qui n'est pas autre chose que la loi de nature, la loi par laquelle les êtres en général et les hommes en particulier sont portés vers leur fin légitime. C'est sur cette loi, comme sur leur base, que doivent reposer toutes les lois humaines qui en dépendent, comme les conséquences dépendent du principe et les applications de la règle générale.

« Dans la loi naturelle, nous l'avons vu, sont compris les principes généraux et indémontrables de la raison pratique. C'est de ces principes que doit partir le législateur pour arriver à des dispositions particulières et déterminées. Son but, en cette œuvre, sera d'améliorer la vie humaine : *Utilitas vitæ humanæ.* Pour l'atteindre, il pourra et devra ajouter beaucoup aux préceptes de la loi naturelle; il pourra aussi les modifier en quelques points, et nous avons vu que, dans la pensée de saint Thomas, ces additions et ces modifications vont jusqu'à l'institution de la propriété territoriale et de l'esclavage, qu'il met sur le même rang et regarde comme deux institutions légitimes du droit humain.

« Les lois humaines étant fondées sur la volonté de l'homme, il est naturel qu'elles varient avec cette volonté. Mais il y a des règles à cette variation. D'une part, elles

principibus, præest, et in quo ad principatum omnes virtute conspicui (etiam populares) eligi possunt et eligendi jus habent, sit optima principum ordinatio, eumque hujusmodi fuerit veteris legis principibus institutum, certum est eam de principibus convenienter ordinasse.

« *Respondeo* dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda : Quorum unus est ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi et omnes talem ordinationem amant et custodiunt... — Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatuum, cujus cum sint diversæ species... præcipuæ tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundum virtutem, et aristocratia, id est potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem.

« Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem qui omnibus præsit, et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem : et talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis est enim omnis politia bene commista ex regno, in quantum unus præsit, et ex aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex democratia, id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam; nam Moyses et ejus successores, etc.

« Ad primum... Populus ille sub speciali cura Dei regebatur... Et ideo electionem regis non commisit Deus populo, sed sibi reservavit. »

doivent varier suivant la condition des peuples, par exemple, suivant le degré de moralité. D'autre part, elles doivent varier suivant le principe politique du gouvernement; c'était la règle déjà posée par Aristote, et qui, depuis, a été reprise avec tant d'éclat par Montesquieu; l'ordre politique domine ainsi l'ordre civil et économique (392). D'autre part enfin, elles doivent varier suivant les progrès de la science et de l'art humain. Saint Thomas est formel à cet égard. Il est dans la nature de l'esprit humain, dit-il, d'aller de l'imparfait au parfait. Cette marche se vérifie dans les sciences spéculatives; elle existe aussi en toute pratique. Il n'est pas de découverte utile à la communauté humaine qui n'ait été très-insuffisante dans son origine et n'ait été perfectionnée peu à peu. Les lois doivent suivre ce progrès (393); seulement, comme elles tirent une partie de leur autorité de la coutume, il importe que les changements n'y soient opérés qu'avec lenteur et ménagement, et s'ils sont de grande utilité, précaution qui n'est pas nécessaire dans la pratique des arts ordinaires, où la raison seule commande et où toutes les améliorations doivent être acceptées aussitôt que connues (394).

« Après ces données générales sur les lois humaines, vient la grande question de l'obligation qu'elles imposent à la conscience et de l'obéissance qui leur est due. Les lois humaines n'obligent pas la conscience en tant qu'elles sont une œuvre humaine; jamais l'homme n'a le droit de commander à l'homme; elles ne l'obligent que parce qu'elles sont une dérivation de la loi éternelle et qu'elles remontent ainsi, par leur origine, jusqu'à Dieu, à qui seul l'homme doit obéissance. Si donc elles perdent leur caractère de conformité à la volonté divine, elles perdent, par là même, leur caractère de loi; elles ne sont plus obligatoires. En d'autres termes, les lois n'obligent que si elles sont justes, car la justice n'est que la conformité à la loi éternelle (395). C'est ce qu'avait déjà dit saint Augustin : *Lex esse non videtur quæ justa non fuerit*. Les lois injustes ne sont pas des lois, elles sont plutôt une dépravation de la loi. Or les lois peuvent être injustes de plusieurs manières : *ex fine* quand elles sont contraires au bien public; *ex auctore* quand elles dépassent le pouvoir du législateur; *ex forma* quand elles violent la justice distributive qui doit présider à l'administration de la société. En tous ces cas, les lois n'obligent pas. Les hommes, cependant, feront souvent bien de les exécuter, soit pour éviter le scandale, soit de peur, en les violant, de tomber dans un mal plus grand; mais, en principe et par elles-mêmes, elles n'ont plus d'autorité, et, à défaut de circonstances contraires, la désobéissance est un droit. Elle peut être même un devoir, par exemple à l'égard des lois des empereurs qui ordonnent l'idolâtrie. Sans doute, les Chrétiens sont tenus d'obéir aux princes temporels, mais ils le sont seulement dans les limites de la justice, *in quantum ordo justitiæ requirit*. Si le pouvoir du prince n'est pas légitime, si l'ordre est injuste, ils ne sont pas tenus d'obéir, sinon pour éviter le scandale et le danger.

« Il ne faudrait pas objecter que les supérieurs étant les intermédiaires naturels entre Dieu et les sujets, ceux-ci doivent toujours leur obéir. Les supérieurs, il est vrai, ont le droit de parler au nom de Dieu, mais ils ne l'ont que pour un objet déterminé; par exemple, un chef de soldats a ce droit, en ce qui touche le service militaire. En tout le reste, les hommes sont soumis immédiatement à Dieu. L'homme d'ailleurs a, pour se conduire, la double lumière de la loi naturelle et de la loi écrite; il ne doit donc obéir qu'aux choses licites. L'obéissance est la plus grande des vertus morales, parce qu'elle suppose le sacrifice de ce qui est le plus cher à l'homme, sa volonté propre; mais l'obéissance qui s'étendrait à tous les ordres deviendrait une obéissance *indiscrète* et serait un péché.

« Tel est le résumé des principes généraux de saint Thomas sur les lois humaines et l'obéissance qui leur est due. Ces principes sont longuement développés au traité *Des lois*, particulièrement de la question 90 à la question 97, 1-2, et aussi à la question 104, de la 2-2, où il est traité de l'obéissance. Nous n'avons fait qu'en analyser et en traduire les propositions principales.

XI. — De l'insurrection et du tyrannicide.

. . . .

Il est incontestable que saint Thomas a toujours et formellement reconnu aux citoyens le droit d'insurrection contre tout pouvoir tyrannique. La distinction entre la sédition coupable et l'insurrection

(392) « Leges omnes ferri debent, secundum quod competit politiæ per se, et non e converso politiæ ordinari debent secundum quod competit legibus. » (*Exposit.*, lib. IV, lect. 1, § g.)

(393) *Somme*, 1-2, quæst. 97, art. 1 : « Humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte. Ita etiam in operabilibus. Nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta, in multis deficientia, quæ posteriores mutaverunt instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possunt a communi utilitate. »

(394) « Ea quæ sunt artis habent efficaciam ex sola ratione, et ideo ubicumque melioratio occurrit est mutandum quod prius tenebatur. » (*Ibid.*, art. 2.)

(395) « Justæ leges humanæ obligant hominem in foro conscientiæ, ratione legis æternæ a qua derivantur. » — C'est la conclusion de l'art. 4 de la quæst. 96, 1-2, de la *Somme*.

légitime était si bien établie dans son esprit, qu'elle a passé même dans sa langue. Tandis que les mots *seditio* et *seditiosus* sont presque toujours employés par lui en mauvaise part, le mot *insurgere* est toujours pris dans un sens honorable. Entre autres exemples, je citerai la phrase suivante tirée du *De regimine principum*, lib. I, cap. 10, « Non potest diu conservari quod votis multorum repugnat... Occasio deesse non potest contra tyrannum insurgendi... Insurgentem populus votive prosequitur, nec facili carebit effectu, quod cum favore multitudinis attentatur. »

« Il est curieux assurément de rencontrer, dans le latin scolastique du XIIIᵉ siècle, un mot dont l'analogue n'a passé dans la langue française qu'il y a moins de cent ans, à l'époque des *insurgents* d'Amérique et n'est devenu d'un usage fréquent qu'en ce siècle-ci. Mᵐᵉ de Staël avait-elle donc raison de dire qu'en Europe c'est la liberté qui est ancienne et le despotisme nouveau ! On voit du moins qu'en certaines limites et en ce qui touche les théories politiques, son observation ne manquait pas de justesse. Saint Thomas est ici d'un libéralisme qui devait scandaliser Bossuet. Pourtant, il faut bien comprendre sa pensée; il faut bien savoir que, s'il permet l'insurrection, il la redoute. Elle est à ses yeux un remède extrême, auquel il ne faut recourir qu'en cas de nécessité. Pour qu'elle soit légitime, le trouble qu'elle amène ne doit pas être plus nuisible au peuple que la continuation même de la tyrannie. L'insurrection est toujours dangereuse, même en cas de succès; trop souvent elle est suivie de dissensions civiles et finit par aboutir à une nouvelle tyrannie pire que la première (396-98).

« Saint Thomas avait dans l'esprit la largeur et la modération qui conviennent aux grands hommes : incapable de donner dans un extrême, il défendait à la fois les droits du peuple contre les excès du pouvoir et la paix de l'Etat contre les factions de la révolte. Le même bon sens et la même modération éclatent également en ce qu'il dit du tyrannicide; ce droit prétendu que la plupart des docteurs du moyen âge acceptèrent sur l'autorité des traditions classiques et qu'ils enseignaient publiquement en l'appuyant d'exemples tirés de la Bible. On sait que cette théorie ne fut condamnée qu'au concile de Constance. Cent cinquante ans auparavant, saint Thomas la réfutait déjà, non-seulement comme contraire à la patience et à la résignation que l'Evangile commande aux Chrétiens, mais aussi comme contraire au bien public. Quel danger pour l'Etat et ses chefs, dit-il, si, par confiance en leur sentiment privé (*privata præsumptione*), quelques hommes se hasardent à tuer les chefs de l'Etat, même des tyrans ! Il arrivera plus souvent que de mauvais citoyens tueront les chefs légitimes qu'ils redouteront, et le peuple aura ainsi plus de chances de perdre un bon roi que d'être délivré de la tyrannie. Saint Thomas conclut donc que contre les tyrans, il ne faut pas recourir à la présomption de quelques individus, mais à l'autorité publique, c'est-à-dire à la nation (399). »

XII. — Politique de l'ordre surnaturel. — Théocratie. — Pouvoir pontifical.

« Nous avons parcouru le cercle des grandes questions de la politique de l'*ordre naturel;* il nous reste à étudier la politique de l'*ordre surnaturel*, qui, en venant se superposer à la première, donne à l'ensemble un caractère nouveau, original, contemporain, et sépare profondément saint Thomas d'Aristote.

« L'ordre surnaturel, en effet, pour saint Thomas, se traduit en politique par la théocratie, c'est-à-dire par le pouvoir politique et civil du sacerdoce, qui, en qualité d'organe et de ministre de l'ordre surnaturel, intervient et domine dans le gouvernement des sociétés. Nous voici bien loin des théories grecques, nous sommes en plein moyen âge. Le moyen âge a été souvent appelé l'âge de la théocratie chrétienne, et l'on peut accepter cette dénomination sous le bénéfice de quelques réserves ou plutôt de quelques explications. La véritable théocratie, la théocratie proprement dite, est celle où l'autorité temporelle, la direction et l'emploi de la force, appartient aux dépositaires de l'autorité spirituelle, aux chefs de la religion. C'est celle qui, dans l'antiquité, a régné aux Indes et en Egypte et qui, dans les temps modernes, a été essayée par les Jésuites au Paraguay. En ce sens, il n'est pas vrai que le régime du moyen âge ait été un régime théocratique, puisque tout acte de force y dépendait du bras séculier, et que le pou-

(396-98) « Si prævalere quis possit adversus tyrannum, ex hoc ipso proveniunt multoties gravissimæ dissensiones in populo...; erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes... Dum alicujus auxilio multitudo expellit tyrannum, ille, potestate accepta, tyrannidem arripit et... graviori servitute subjectos opprimit. Sic enim in tyrannide solet contingere ut posterior gravior fiat quam præcedens. » (*De regim. princ.*, lib. I, cap. 6.)

(399) « Esset hoc multitudini periculosum et rectoribus ejus, si privata præsumptione aliqui attentarent præsidentium necem, etiam tyrannorum. Plerumque enim hujus modi periculis [illegible] exponunt mali quam boni. Malis autem [illegible] grave dominium non minus regum quam tyrannorum... Magis igitur ex hujus modi præsumptione immineret periculum multitudini de [illegible] regum quam remedium de substractione tyranni. Videtur autem magis contra tyrannorum [illegible] non privata præsumptione aliquorum, sed [illegible] tate publica procedendum. » (*De regim. princ.*, lib. I. cap. 6.)

temporel n'y était en général ni distribué, ni même dirigé, par le pouvoir spirituel. Mais en prenant l'expression de théocratie dans un sens moins strict, plus large, en l'employant pour désigner tout régime où le pouvoir religieux, comme tel, intervient dans la direction politique des sociétés; — en ce second sens, on peut l'appliquer au moyen âge, où les éléments théocratiques étaient assez nombreux pour donner souvent à la société entière l'apparence d'une théocratie complète.

« La théocratie, en effet, à cette époque, n'existe pas seulement dans l'autorité temporelle du Pape, chef suprême de la république chrétienne, elle se retrouve plus ou moins dans l'organisation intérieure de chaque peuple et dans toutes les institutions. Elle se retrouve, par exemple, dans la part d'autorité que les clergés nationaux ont dans toutes les assemblées publiques; dans les droits politiques des évêques et des abbés, qui, tous, en leur qualité ecclésiastique, ont puissance dans l'Etat et dont beaucoup sont princes souverains; dans les tribunaux ecclésiastiques, dont la juridiction s'étend sur tous les laïques et qui sont seuls compétents pour beaucoup de questions de l'ordre purement civil, comme les testaments; dans les institutions militaires, qui sont placées sous la direction ou au moins sous la surveillance du clergé; dans l'Inquisition qui, armée des plus terribles pouvoirs, veille à la conservation des doctrines communes, toute prête à sévir contre qui s'en écarte; dans le sacre des rois, dont le pouvoir n'est regardé comme légitime qu'après avoir été béni par le prêtre; et enfin pour terminer cette nomenclature déjà trop longue, dans le pouvoir de l'Eglise de frapper de déchéance les pouvoirs publics, en les frappant d'une excommunication qui ne vaut pas moins au temporel qu'au spirituel. L'Europe catholique au moyen âge peut donc être considérée comme une immense théocratie : car, si en dehors du clergé, il existe des pouvoirs distincts et, jusqu'à un certain point indépendants, l'autorité directrice, décisive souveraine, même en politique, n'en appartient pas moins au clergé lui-même.

« Contre cette confusion des deux puissances, il s'élève, il est vrai, de temps à autre, des protestations énergiques et quelquefois puissantes, où les scrupules des consciences chrétiennes viennent s'allier aux intérêts des princes et surtout des empereurs. Beaucoup d'ennemis du clergé vont même jusqu'à enseigner l'incompatibilité absolue du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel et jusqu'à interdire absolument à l'Eglise le droit de toucher au glaive politique. Mais parties en général des sectes hérétiques, profanées souvent par le mélange de doctrines impures, discréditées par le concours de l'égoïsme impérial, ces protestations sont ou bien vite étouffées ou noyées dans le sang. Il ne pouvait être donné aux plus redoutables adversaires de la théocratie, ni à Arnaud de Brescia, ni aux vaudois, ni à Dante, ni à Ockam ni aux empereurs, de prévaloir contre l'esprit même d'une époque, qui, devant sa grandeur et pour ainsi dire son existence à l'Eglise, en acceptait volontiers et en aimait la domination.

« Saint Thomas fut donc de son temps : il approuva l'autorité temporelle de l'Eglise, il enseigna la légitimité des droits du clergé en matière temporelle : en un mot, il fut théocrate. Mais comment le fut-il, et en quelles limites? Voilà ce qu'il importe d'examiner; ou, en termes plus restreints, nous avons à étudier quelle autorité saint Thomas attribuait au clergé en général et au Pape en particulier sur les gouvernements temporels. Les deux questions n'en font qu'une; car, au moyen âge, toute la théocratie se résume dans le pouvoir de l'Eglise et surtout du Pape sur les souverains. C'est là le point décisif, d'où dépendent tous les autres, et sur lequel roulent toutes les discussions et se livrent tous les combats.

« Avant d'exposer l'opinion de saint Thomas, et pour mieux en comprendre la valeur, il importe d'indiquer brièvement les différents systèmes par lesquels on a expliqué et justifié la théocratie du moyen âge, et d'en esquisser les principaux traits.

« De nos jours, la plupart des historiens et beaucoup de publicistes catholiques ont considéré le pouvoir politique de la papauté, et en général de tout le clergé, au moyen âge, comme le résultat naturel des circonstances historiques, qui en avaient amené la nécessité et qui en créaient la légitimité. Il existait alors, selon eux, dans la chrétienté un droit public qui n'avait pas d'autre base que les besoins de l'époque et le consentement des peuples, et qui, tacitement ou expressément, conférait au clergé une autorité temporelle et au Pape une autorité directrice et suprême.

« Ce système, qui a le mérite de s'accorder parfaitement avec les données de l'histoire, a été exposé avec de longs détails dans l'ouvrage de l'abbé Gosselin, intitulé : *Pouvoir du Pape au moyen âge*. Il se retrouve au fond des travaux de Châteaubriand, de Balmès, de M. Buchez, de M. Laurentie, etc., comme au fond de ceux de MM. Guizot et Michelet. Il semble même souvent que de Maistre n'ait pas eu d'autre pensée.

« Mais il est bien certain que ce système est moderne, et qu'avant le XIX[e] siècle la question, sauf peut-être par Fénelon et par Leibnitz, n'avait jamais été étudiée à ce point de vue. Les anciens apologistes de la théocratie du moyen âge, pas plus que leurs adversaires, ne distinguaient entre les époques; ils ne cherchaient pas à déterminer comment était né le pouvoir temporel de l'Eglise, ni si ce pouvoir avait été utile ou nécessaire à un moment donné; ils n'a-

vaient aucune préoccupation de ces changements dans les institutions qu'amène toujours le développement des doctrines et des civilisations; ils ignoraient tous ces lieux communs de notre temps, qui sont en effet le fruit d'une science nouvelle : celle de l'histoire considérée au point de vue du progrès. Pour eux, la question était exclusivement théologique : ils se demandaient si, de droit divin, la religion donnait à ses ministres une autorité sur le monde civil, et quelle était cette autorité.

« On sait que, dans les XVIIe et XVIIIe siècles, le plus grand nombre des écrivains catholiques, entre autres presque tous les théologiens français, Bossuet en tête, ont nié absolument ce droit divin; au moyen âge, au contraire, la plupart des théologiens l'affirmaient. Ils admettaient donc en général le principe même de la théocratie; mais tout en s'accordant sur le point fondamental, ils n'en variaient pas moins beaucoup et sur la manière dont ils établissaient le droit de l'Eglise et sur l'étendue qu'ils lui donnaient. Les diverses opinions à cet égard ont été ramenées par Bellarmin à deux opinions principales et très-opposées : celle qui reconnaît à l'Eglise un pouvoir *direct* sur les gouvernements, et celle qui ne lui reconnaît qu'un pouvoir *indirect*.

« Voyons quelles sont ces deux écoles.

« Dans la théorie du pouvoir indirect, les deux autorités, la spirituelle et la temporelle, sont distinctes, et jusqu'à un certain point indépendantes : la première n'a reçu de Dieu de pouvoir direct et immédiat que pour le gouvernement des choses spirituelles; la seconde règle seule et souverainement les choses purement temporelles. Pourtant ces deux autorités ne sont pas égales : la temporelle est subordonnée à la spirituelle, en ce sens qu'elle doit en écouter les avis et en suivre les ordres *en tout ce qui intéresse la religion*. Si donc l'Eglise n'a de pouvoir *direct* que dans l'ordre spirituel, *indirectement*, et par voie de conséquence, ce pouvoir entraîne celui de régler même les choses temporelles, toutes les fois que le bien de la religion l'exige, et par conséquent de juger les actes du magistrat politique, de les annuler quelquefois, et de le destituer lui-même s'il le faut.

« Cette première théorie paraîtra sans doute excessive à la plupart des lecteurs; la seconde, celle du pouvoir *direct*, est pourtant encore bien plus tranchée. Suivant elle, l'Eglise et le Souverain Pontife, qui la personnifie, ont reçu de Jésus-Christ, en la personne de Pierre, un plein pouvoir de gouverner le monde, aussi bien au temporel qu'au spirituel, avec cette différence qu'ils doivent exercer par eux-mêmes le pouvoir spirituel, et qu'au contraire ils confient le pouvoir temporel aux princes séculiers, qui sont chargés de l'exercer pour eux et suivant leurs ordres. L'autorité politique, dans ce système, émane donc de l'autorité ecclésiastique, qui l'institue, qui la dirige, et qui a le droit de la destituer dès qu'elle contrevient à ses commandements; le prince n'est plus que le ministre de l'Eglise; en dehors de l'institution papale, il n'y a plus d'autorité légitime, et le Pape, héritier par saint Pierre des droits de Jésus-Christ, devient le seul souverain et le maître absolu de l'humanité.

« Telles sont les deux grandes écoles ultramontaines que Bellarmin a distinguées et caractérisées dans son célèbre ouvrage *De Summo Pontifice*, et dont il a établi la double tradition. On sait qu'il professait lui-même le premier système, celui du pouvoir *indirect*, et qu'il a contribué beaucoup à l'éclaircir et à le répandre; si bien que, depuis lui, le système opposé, celui du pouvoir *direct*, a été à peu près abandonné, même par les ultramontains les plus décidés. Mais dans les siècles antérieurs, notamment aux XIIIe et XIVe siècles, ce second système avait compté de nombreux et d'illustres partisans; et il est évident, quoiqu'on ait soutenu le contraire, que Boniface VIII s'en était inspiré quand il avait lancé contre Philippe le Bel cette fameuse bulle *Unam sanctam*, qui marque à la fois l'apogée des prétentions les plus excessives de la papauté et le commencement de la décadence de son pouvoir temporel.

« Ces points établis, étudions maintenant l'opinion de saint Thomas. Il faut d'abord remarquer que saint Thomas a très-peu parlé de la théocratie et de toutes les questions qui s'y rattachent. A peine, sur une si vaste matière, trouve-t-on à glaner, dans ses dix-sept in-folio, quelques pages éparses. Sur la question capitale, celle du pouvoir temporel de l'Eglise, la *Somme* ne fournit pas cinquante lignes. Le *De regimine principum* est le seul ouvrage où un système de théocratie soit exposé avec quelque étendue. Nous allons donner une analyse exacte et détaillée de cette exposition, qui se trouve au chapitre 14 du Ier livre, et qui offre un *specimen* complet de l'argumentation scolastique. A l'aide de cette théorie générale, nous saisirons ensuite plus aisément le sens de diverses phrases détachées qu'on cite souvent sans les bien comprendre.

« Après avoir traité de la fondation des cités et des royaumes, saint Thomas, arrivé à la question du gouvernement, commence par poser des principes abstraits sur le gouvernement en général. Il lui donne pour type le gouvernement des navires. Comme celui-ci, tout gouvernement doit conduire à leur but les êtres gouvernés. Pour déterminer la fonction d'un gouvernement donné, il faut donc savoir quel est le but des êtres qu'il gouverne. Si ces êtres n'ont pas à atteindre un but qui leur soit extérieur : *Si aliquid esset cujus finis non esset extra ipsum*,... le gouvernement n'a qu'à veiller à

leur conservation; mais s'ils ont un but en dehors d'eux-mêmes : *Si aliquid ad finem extra se ordinetur*,... il aura en outre à les conduire à ce but.

« En appliquant ces principes à l'homme, saint Thomas en arrive à conclure que les fonctions de l'ordre temporel, comme celles du médecin, de l'économe, du docteur, de l'instituteur des mœurs, qui ont pour but de conserver la société humaine, suffiraient si l'homme n'avait pas à atteindre un but extérieur; mais il a, au contraire, un but de cette nature, savoir, la béatitude éternelle, qu'il ne peut obtenir que par Jésus-Christ, et pour lequel il a besoin d'un secours spirituel, qui lui est donné par les ministres de l'Église (400).

« Les fonctions temporelles ne suffisent donc pas, dans la société humaine, et doivent être complétées par l'autorité spirituelle; car, et c'est ici le nœud et l'un des points les moins solides de l'argumentation, ce qui est vrai de l'individu est vrai de la société : *Idem oportet esse judicium de fine totius multitudinis et unius.*

« Il paraît étrange de conclure ainsi de l'individu à la société, et, parce que l'homme attend une vie à venir, de raisonner sur la société comme si elle avait elle-même un but semblable. La pensée de saint Thomas, je crois, ne va pas si loin : elle doit seulement s'entendre en ce sens que, la société étant faite pour les individus, le but de la vie individuelle, le salut de l'âme, est aussi le but social, celui en vue duquel la société doit être organisée.

« Quoi qu'il en soit de cette argumentation générale et abstraite, saint Thomas passe aussitôt à l'application. Supposons que le but de l'homme fût un bien existant en lui (*in ipso*), ce bien serait également le but de la société, et le gouvernement devrait pourvoir à ce qu'elle l'acquît et le conservât. Aussi, si ce bien était la santé, la royauté devrait appartenir au médecin, et s'il était la richesse, à l'économe. Mais ce but *intérieur* de la société est de vivre vertueusement : c'est donc au roi à gouverner; car l'office royal consiste précisément à procurer à la société une vie vertueuse (401).

« Ici, saint Thomas s'arrête un moment à déterminer les devoirs du gouvernement royal; puis, passant à la théocratie, il continue en ces termes :

« *Mais l'homme vertueux a une fin ultérieure qui consiste en la possession de Dieu; la société a donc la même fin; sa fin dernière n'est pas de vivre vertueusement, mais d'arriver par la vertu à la possession de Dieu.*

« *Or, si l'on pouvait atteindre cette fin par la vertu de l'humaine nature, il appartiendrait sans doute à l'office royal d'y conduire les hommes : car nous appelons roi celui qui a le gouvernement suprême des choses humaines.*

« *Mais l'homme ne peut pas acquérir la possession de Dieu par la vertu humaine, il le peut seulement par la vertu divine.... Ce n'est donc pas au gouvernement humain qu'il appartient de le conduire à ce but, mais au gouvernement divin, à celui de ce roi qui n'est pas seulement homme, mais qui est aussi Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ.... Aussi pour séparer les choses temporelles des choses spirituelles, le service du royaume éternel a-t-il été confié non pas aux rois de la terre, mais aux prêtres, et surtout à ce prêtre souverain, le Pontife romain, à qui tous les rois du peuple chrétien doivent être soumis, comme à Jésus-Christ lui-même. Car celui à qui il appartient de pourvoir à la fin dernière, doit commander à ceux qui sont chargés du soin des fins antérieures, et doit les diriger par ses ordres* (402).

« Ce passage est décisif, et dessine nettement le caractère de la théocratie, telle que la comprenait saint Thomas. On voit qu'il la fait sortir tout entière du but surnaturel et divin de la vie humaine, et que c'est seulement dans l'intérêt de ce but, qui est l'es-

(400) « Quod si homo non ordinaretur ad aliud exterius bonum...; sed est quoddam bonum extraneum homini quandiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo. »

(401) « Si finis hominis esset bonum quodcunque in ipso consistens, et regendæ multitudinis finis ultimus esset similiter, ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret; et si quidem talis ultimus sive unius hominis, sive multitudinis finis esset corporalis vita et sanitas corporis, medici esset officium. Si... divitiarum affluentia, œconomus rex quidem multitudinis esset... videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregatæ vivere secundum virtutem, » etc.

(402) « Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina..., oportet eumdem finem esse multitudinis humanæ, qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatæ vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.

« Si quidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanæ naturæ, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem. Hunc enim regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur.

« Sed quia finem fruitionis divinæ non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina.... perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem hujusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad D. N. J. C... Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus commissum est, et præcipue summo sacerdoti, Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino J. C... Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium et ejus imperio dirigi. »

sence même de la religion, qu'il accorde au sacerdoce un pouvoir absolu sur les gouvernements temporels. Au-dessus de la vie matérielle et politique des peuples, qui reste abandonnée à leur choix indépendant et souverain, plane ainsi l'autorité religieuse qui ne vient pas d'eux, et qui les domine.

« Saint Thomas complète ainsi sa thèse en prouvant que, chez les gentils et chez les Juifs, le sacerdoce était soumis à la royauté ; c'est que le culte n'était institué qu'en vue d'obtenir les biens terrestres, dont la royauté a le soin suprême ; mais, sous la loi nouvelle, il y a un culte plus élevé, institué en vue des biens célestes, que le sacerdoce seul peut procurer, et, par conséquent, je traduis littéralement, les rois doivent être soumis aux prêtres : *Unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti.*

« En s'appuyant sur la règle posée tout d'abord, et qui est juste, que toujours le but principal et définitif doit dominer les buts secondaires, et par une déduction logique qui n'est pas sans force, saint Thomas conclut donc la légitimité de la théocratie ... de quel principe, grand Dieu ! de la spiritualité du culte, c'est-à-dire, du principe même dont on se sert ordinairement et justement pour la condamner. Conclusion étrange, et bien propre à montrer le vice de ces argumentations scolastiques, où l'on part de règles abstraites, de simples formules logiques, pour conclure à la réalité et au fait, sans souci de l'expérience et des résultats.

« Dans le chapitre suivant, le 15ᵉ, qui est consacré aux devoirs du roi dans l'organisation et le gouvernement de la société, saint Thomas revient encore sur le principe de l'échelle des fins ou des buts, sur laquelle il règle l'échelle des droits, et toute la hiérarchie des pouvoirs. Il s'attache à montrer comment le roi domine les autres fonctionaires sociaux, le médecin, le juge, l'économe, etc., à cause de la supériorité du but de son office, comme il est soumis lui-même au prêtre, à cause de la supériorité du but de l'office sacerdotal.

« Mais nous n'avons pas besoin d'insister sur une analyse déjà trop longue pour faire comprendre la théocratie de saint Thomas. Il est clair que, s'il faut rattacher le grand docteur à l'une des deux écoles distinguées par Bellarmin, c'est à celle qui n'accorde au Pape qu'un pouvoir *indirect* sur les gouvernements. Car, dans son système, d'une part, les gouvernements ne viennent pas de l'Eglise, ils ne sont pas institués par elle ; et, d'autre part, ils ne lui sont pas soumis en tout et pour tout, mais seulement à raison de la religion, et pour ce qui la touche. Le gouvernement civil, dans la pensée de saint Thomas, est soumis au sacerdoce comme le chef de famille l'est à l'Etat, sans que cette soumission fasse perdre ni à l'un ni à l'autre leur action libre, tant qu'ils se renferment dans leur sphère, et ne font rien de contraire aux droits du pouvoir supérieur. L'autorité religieuse domine ainsi la société, mais sans l'absorber, comme la grâce domine la nature sans la détruire, ou comme, dans la vie chrétienne, les vertus religieuses doivent dominer les vertus civiques et de famille, sans les effacer. Les autres passages de saint Thomas sur le même sujet, sont parfaitement conformes à ce système.

« Ainsi dans la *Somme* (2-2), à la question 10, art. 10, où il s'agit de savoir si les infidèles peuvent avoir autorité sur les fidèles, saint Thomas établit que le droit divin, qui vient de sa grâce, n'efface pas le droit humain, qui vient de la nature, et que par suite, l'autorité étant le droit humain naturel, tandis que la distinction de la fidélité et de l'infidélité est de droit divin, cette distinction n'abolit pas l'autorité des infidèles sur les fidèles. Néanmoins l'Eglise, qui agit au nom de Dieu, peut abolir une telle autorité : car, par son infidélité, le maître mérite de perdre son autorité sur le fidèle, qui est devenu l'enfant de Dieu (403).

« Il est clair que l'Eglise ne tire ici son droit que de l'intérêt de la religion.

« A l'article 2 de la question 12, il est enseigné que l'apostasie entraîne la perte de l'autorité, et que si, au temps de Julien l'Apostat, les fidèles ont continué à lui obéir malgré son apostasie, c'est seulement parce qu'alors l'Eglise n'avait pas encore assez de puissance pour réprimer les princes de la terre ; elle a toléré un mal pour en éviter un plus grand (404).

« A l'article 6 de la question 60, il est dit que le pouvoir séculier est soumis au pouvoir spirituel, comme le corps à l'âme, et que, par conséquent, le pouvoir spirituel n'usurpe pas en s'immisçant dans les affaires temporelles, *quant aux points où le pouvoir séculier lui est soumis*, ou bien à

(403) « Dominium et prælatio introducta sunt ex jure humano, distinctio autem fidelium et infidelium est ex jure divino. Jus autem divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione. Ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerata, non tollit dominium et prælationem infidelium supra fideles. Potest tamen juste per sententiam vel ordinationem Ecclesiæ, auctoritatem Dei habentis, tale jus dominii vel prælationis tolli, quia infideles merito suæ infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. »

(404) « Illo tempore Ecclesia in novitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi, et ideo toleravit fideles Juliano Apostatæ obedire in his quæ nondum erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur. »

ceux que lui a volontairement abandonnés ce pouvoir (405).

« Ces deux passages rentrent également dans la théorie du pouvoir indirect, puisqu'ils n'accordent d'autorité temporelle au pouvoir spirituel que dans l'intérêt de la religion.

« Enfin c'est dans la même pensée que saint Thomas, dans son Commentaire sur le *Livre des Sentences*, dit que le pouvoir séculier se joint au pouvoir spirituel en la personne du Pape, *qui forme la tête des deux pouvoirs*, et cela par la volonté de Jésus-Christ, qui est en même temps prêtre et roi (406).

« Sans doute, cette phrase est l'expression complète d'une véritable théocratie ; mais elle n'a rien qui ne soit parfaitement explicable dans le système que nous avons exposé ; elle aurait pu être écrite par Bellarmin, et elle ne saurait prouver, par conséquent, que saint Thomas en l'écrivant ait abandonné la théocratie limitée, indirecte et comparativement modérée qu'il défendait d'ordinaire, pour la théocratie absolue et illimitée que prêchaient tant de ses contemporains et qui, sans restriction et sans réserve, jetait toute l'humanité aux pieds du Pape, comme aux pieds d'un Dieu.

« Nous insistons sur ce point, parce que, dans l'ouvrage cité plus haut : *Pouvoir du Pape au moyen âge*, l'abbé Gosselin a prétendu, contre Bellarmin, que saint Thomas avait professé la théorie du pouvoir *direct*, erreur évidente que nous croyons avoir assez démontrée.

Il est vrai que cette théorie du pouvoir *direct* se trouve enseignée dans les termes les plus crus au chapitre 10 du III[e] livre du *De regimine principum*, où il est dit que Jésus-Christ a communiqué toute sa puissance à son vicaire, que cette puissance est aussi bien temporelle que spirituelle, et que le pouvoir temporel reçoit son existence de Pierre et de ses successeurs, comme le corps reçoit la sienne de l'âme (407). Mais il est surabondamment prouvé que ce troisième livre n'est pas de saint Thomas, et, à défaut d'autre preuve, il suffirait, pour le démontrer, de l'opposition de cette théorie à celle que nous avons analysée il n'y a qu'un instant et qui est exposée au premier livre, dont l'authenticité n'est pas douteuse.

« En définitive, la théocratie de saint Thomas peut se résumer en ces propositions : qu'il y a pour l'homme un but suprême, auquel tout doit être subordonné ; que ce but est la béatitude éternelle ; que cette béatitude ne peut être conquise que par le bienfait surnaturel de la religion ; que les ministres de la religion, agents du but suprême, ont par suite une autorité supérieure sur les actions humaines ; que cette autorité n'existe pas seulement à l'égard de l'individu, mais aussi de la société, parce que ce qui est vrai du premier est également vrai de la seconde ; que cette autorité, existant par la religion et pour elle, s'étend aussi loin que les intérêts religieux, mais pas au delà ; que, partout où il y a un intérêt religieux, le pouvoir spirituel a donc le droit de commander ; mais que partout où cet intérêt n'existe pas, il n'a pas le droit d'intervenir. »

CHAPITRE II. — *Examen des idées de M. Rousselot, et, en général, des idées reçues dans l'école officielle sur saint Thomas d'Aquin.*

Nous avons, dans la I[re] partie de cet article, indiqué le plan que nous nous étions proposé de suivre dans notre étude sur saint Thomas d'Aquin ; et notre premier chapitre devait être consacré à l'examen des opinions généralement reçues sur le système du Docteur angélique. Nous l'avions commencé, lorsque les incidents de la vie politique nous ont mis dans la nécessité de suivre un autre plan. Nous publions ce fragment qui, nous l'espérons, jettera quelque jour sur la direction nouvelle à donner à l'étude historique du moyen âge intellectuel.

Saint Thomas d'Aquin, un des plus illustres docteurs de la scolastique, naquit en 1227, à Aquino, d'une famille aristocratique, qui était liée par la naissance avec plusieurs empereurs d'Allemagne. Ce qu'il y a de particulier dans sa biographie, c'est qu'il semble se rattacher à tous les éléments de la vie sociale du XIII[e] siècle ; en effet, descendant d'une famille féodale et presque impériale, il fut mis en contact dès son enfance avec les représentants de la théologie positive et antiscolastique, car sa première éducation se fit à l'abbaye bénédictine du Mont-Cassin. Un peu plus tard, il fut mêlé à la tradition arabe et péripatéticienne, dans l'université de Naples, que Frédéric II avait instituée pour en faire la rivale de l'université guelfe de Bologne. Entre ces deux directions, laquelle choisir ? Saint Thomas ne choisit ni l'une ni l'autre. Les ordres men-

(405) « Potestas sæcularis subditur spirituali sicut corpus animæ... Et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis prælatus se intromittat de temporalibus *quantum ad ea in quibus subditur ei sæcularis potestas* vel quæ ei a sæculari potestate relinquuntur. »

(406) « Potestati spirituali etiam sæcularis potestas conjungitur in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et sæcularis ; et hoc, illo disponente qui est sacerdos et rex in æternum, rex regum et dominantium. (*Comm. in lib.* II *Sententiarum*, dist. 44, qu. 2, a. 3, in fine.)

(407) « Sicut corpus per animam habet esse, virtutem et operationem... ita et temporalis jurisdictio principum per spiritualem Petri et successorum ejus. »

diants représentaient alors un système de conciliation, de transaction entre l'aristotélisme néo-platonisé par les Arabes et la théologie purement positive qui s'attachait à la tradition des Pères, non pour la continuer, mais pour l'opposer, comme un *nec plus ultra* infranchissable, à toute tentative nouvelle de l'esprit humain. Saint Thomas, de très-bonne heure, se sentit une vocation déterminée pour l'un de ces ordres mendiants, celui des Dominicains, et ce fut parmi eux qu'il étudia sous la direction d'Albert le Grand. Il serait curieux de savoir s'il eut aussi pour maître Alexandre de Hales, le grand docteur franciscain; en fait, il est très-probable qu'il faut résoudre la question négativement; mais ce qui est incontestable, comme nous l'établirons, c'est que saint Thomas, qui en physique et en métaphysique suit Albert le Grand s'en éloigne en théologie, car la théologie d'Albert n'a pas encore ce caractère scolastique et péripatéticien qu'on trouve dans celle d'Alexandre de Hales et que saint Thomas a cru devoir adopter pour son propre compte.

Nous dirons presque que toute la vie de saint Thomas (moins sa sainteté elle-même) est dans les faits que nous venons de raconter; ces faits sont les prémisses et la lumière de toute sa conduite ultérieure, qui s'explique comme le plus simple des syllogismes.

Après avoir enseigné à Cologne, sous la discipline d'Albert, il vint à Paris; professa, quoique âgé seulement de vingt-quatre ans, à titre de bachelier; se mêla à la grande lutte des mendiants contre l'Université, et participa aux bénéfices de la paix conclue vers 1259 entre les deux puissances. C'est alors qu'il fut reçu docteur, et eut toute son influence et toute sa gloire.

Sous le pontificat d'Urbain IV, il fut appelé à une vie plus active. Nous le voyons successivement appelé par le Souverain Pontife à répandre ses doctrines dans toutes les grandes villes d'Italie, et notamment dans les deux centres intellectuels où la tradition bénédictine et la tradition rivale des péripatéticiens *arabisants* étaient les plus vigoureuses, à Rome et à Naples.

Cependant le thomisme commençait déjà à soulever de vives résistances au sein même de l'Université de Paris et à Oxford. Mais saint Thomas mourut avant qu'elles ne pussent éclater (1274).

Tous les écrivains spéciaux ayant donné une liste de ses ouvrages, nous ne consacrerons à cette liste qu'une simple note; cependant nous remarquerons ici que c'est une grande erreur, et trop universellement répandue, de s'imaginer qu'on peut comprendre le philosophe d'Aquin en l'abordant par la somme de théologie, même par la *Somme aux gentils*. Ces deux ouvrages ne sont qu'un ensemble de conclusions dont les principes brièvement présentés empruntent leur lumière : 1° au grand commentaire de l'auteur sur Pierre Lombard; 2° à la série de ses commentaires sur Aristote.

Ces deux ouvrages se complètent et s'impliquent l'un l'autre. Le dernier ne fut pas achevé, et quelques-unes des œuvres les plus essentielles d'Aristote n'ont pas été interprétées par son illustre disciple; cependant ses commentaires embrassent le *Livre de l'interprétation*, les *Seconds Analytiques*, la *Physique*, les neuf premiers livres *Du ciel*, le premier *De la génération et de la corruption*, les deux premiers *Des météores*, le traité *De l'âme*, les opuscules sur *Les sens*, *La mémoire et la réminiscence*, *Le sommeil et la veille*, la *Métaphysique*, l'*Ethique* et la *Politique*. Peut-être saint Thomas n'a-t-il pas abordé l'*Histoire naturelle*, parce qu'il estimait qu'Albert n'avait rien laissé à faire sur ce sujet.

Dans tous les cas, le but évident de saint Thomas est de s'approprier intimement les idées physiques et métaphysiques d'Aristote; puis de les appliquer aux problèmes soulevés par Pierre Lombard, c'est-à-dire au problème des *postulats* logiques et ontologiques du dogme catholique.

Albert le Grand et Alexandre de Hales avaient déjà tenté cette tâche (nous ne parlons que de ceux qui y apportèrent un génie méthodique et tempérant, car elle avait été aussi celle d'Abélard et de bien d'autres); mais Albert avait reculé lorsqu'il s'était agi de théologie proprement dite, et Alexandre de Hales n'avait abordé que des questions choisies par lui, évitant avec soin les difficultés. Et Thomas voulut être plus hardi que l'un, plus complet que l'autre; et c'est ainsi qu'avec un esprit moins philosophique qu'Albert, moins pénétrant qu'Alexandre de Hales, largement moins accessible que celui de saint Bonaventure, deux influences vivifiantes de la morale évangélique, il fit ce que ne put faire aucune de ces trois grandes intelligences; il organisa la révolution intellectuelle qui s'agitait déjà sourdement dans le XIe siècle, éclata au XIIe, et qui se calma au XIIIe sous la parole du Docteur angélique, parce que celui-ci lui donna satisfaction. Là est la gloire de saint Thomas, qui, sous ce rapport, apparaît comme le Descartes du moyen âge. Mais la magnifique synthèse philosophique et théologique qu'il rêva fut-elle et pouvait-elle être le dernier mot de la pensée chrétienne? Le fut-elle même au moyen âge? Tout dans les vingt-cinq in-folios de l'illustre docteur, tout est-il vérité pure et infaillible, vérité en physique, vérité en physiologie, vérité en astronomie, vérité en psychologie, vérité en interprétation des saintes Écritures, vérité en compréhensions des conditions logiques et ontologiques du dogme?

Le moyen âge ne le crut pas, et la preuve, c'est que toutes les écoles ne furent pas



thomistes, à partir de saint Thomas. Saint Bonaventure continua d'avoir des disciples. Varron, qui vient une demi-génération après, en réunit trente mille à Oxfort, désireux de discuter contre le thomisme. Scot transporta ce mouvement intellectuel d'Oxfort à Paris, et la majorité de l'Université de Paris estima que la nouvelle doctrine philosophique répondait mieux que l'ancienne aux nécessités philosophiques du dogme. Enfin Scot fut vaincu lui-même à Paris et en Allemagne; mais ce fut au profit d'une théorie qui s'éloignait plus encore du thomisme qu'il ne l'avait fait lui-même. Je veux parler de l'école à laquelle se rattachent Pierre d'Ailly, Gerson, et le cardinal de Cusa, ce prédécesseur illustre et trop peu connu de Copernic et de Képler.

Le XVII° siècle ne pensa pas plus que les précédents qu'on dût croire à l'infaillibilité philosophique de saint Thomas, et personne n'ignore que non-seulement Bossuet et Arnaud, mais Fénelon et bien d'autres, dont l'attachement au centre de l'unité catholique est incontestable, crurent devoir en appeler à une tradition très-différente de la tradition péripatéticienne.

Ajoutons enfin que les thomistes même du moyen âge ou de la Renaissance, Cajétan, par exemple, et Suarez, ne considéraient pas le thomisme comme l'incarnation de la vérité catholique dans la philosophie et la science. Autrement ils eussent regardé leurs adversaires commes des hérétiques; ils ne les regardaient que comme des esprits dont la raison naturelle est offusquée. Suarez allait même beaucoup plus loin; il ne craignait pas d'abandonner saint Thomas sur un très-grand nombre de questions, et, sur une foule d'autres, il l'interprétait de manière à donner satisfaction aux scotistes, et même parfois à l'école de Pierre d'Ailly et de Gerson.

C'est à une date très rapprochée de nous que se produit une théorie historique qui regarde ou tend à regarder tout l'enseignement *philosophique*, scientifique et scolastique de saint Thomas comme l'expression suprême du catholicisme.

Les écrivains qui soutiennent cette théorie ont dû avoir une grave raison pour la soutenir, et nous allons la présenter dans toute sa force, qui est, en effet, considérable.

Il y a dans l'histoire de l'Eglise un certain nombre d'intelligences douées à un degré éminent de l'esprit d'organisation. Ces intelligences résument en elles toute une époque, et, en même temps, elles la résument en assimilant le plus possible au dogme catholique tous les éléments intellectuels et sociaux de cette époque. Magnifique représentation dans un cerveau humain de ce travail gigantesque et divin par lequel la pensée chrétienne, considérée dans son ensemble, meut, vivifie et organise la raison humaine, en prenant dans celle-ci tout ce qu'elle renferme de principes vrais pour les faire éclore et pour les harmoniser en les mettant en relation avec les idées révélées. Il y a deux hommes, si je ne m'abuse, qui, venus à deux époques différentes, ont eu, entre tous, le don d'organiser chrétiennement les idées qui s'y étaient développées : ces deux hommes sont saint Augustin et saint Thomas. Le premier résuma tout le travail des Pères; le second résuma celui du XI° et du XII° siècle, prépara celui du XIV° siècle, et restera comme l'esprit sinon le plus original, du moins le plus compréhensif, et le plus chrétiennement compréhensif du moyen âge.

Ces deux génies incomparables, quel que soit le point de vue philosophique auquel ils se sont placés, et qui leur a été donné par leur siècle, ont donc une incontestable parenté par la fonction qu'ils semblent représenter dans ce siècle même, et qui est l'image humaine, et par conséquent lointaine et imparfaite de la fonction même du dogme révélé au sein de l'entendement humain.

Ce n'est donc pas à tort qu'on les compare, qu'on les rapproche, qu'on les identifie, bien que leurs principes métaphysiques soient assez différents; car toutes ces différences sont couvertes en eux par une similitude supérieure, et c'est dans cette similitude qu'éclatent leur gloire et leur originalité.

Il faut donc distinguer trois choses dans saint Thomas : d'abord son rôle comme représentant de la théologie positive proprement dite, comme témoin des traditions religieuses; puis son rôle comme ayant tenté de faire voir tous les rapports de la théologie positive ou du dogme avec la raison en général et en particulier, avec la philosophie telle qu'elle régnait de son temps; en troisième lieu enfin, son rôle comme métaphysicien, c'est-à-dire comme adhérent d'une certaine doctrine sur l'être, sur l'âme, sur la nature des choses; et nous ferons rentrer dans ce dernier point de vue les idées scientifiques de l'illustre docteur.

Sous le premier rapport, saint Thomas a justement une autorité immense; ce serait trop dire sans doute que tout ce qu'il a dit sur le dogme est parfaitement certain, et qu'il est défendu de s'en écarter. Son opinion notamment sur l'Immaculée Conception et sur l'impuissance de chaque espèce angélique à contenir plus d'un ange ne saurait évidemment être érigée en dogme; mais, à tout prendre, saint Thomas est un de ces théologiens les plus rigoureusement exacts qui existent : on peut lui trouver, à cet égard, des égaux et même des supérieurs parmi les Pères; il n'en a pas au moyen âge, pas même saint Bonaventure, qui, moraliste plus ardent et plus large, est un dog-

matiste beaucoup moins strict. C'est surtout sous ce rapport qu'il est naturel de rapprocher saint Augustin et saint Thomas; c'est sous ce rapport qu'il est très-légitime de les regarder l'un et l'autre comme ayant reçu une sorte d'assistance surnaturelle qui leur permit l'exactitude rigoureuse sur un si grand nombre de questions si délicates, si complexes, si glissantes, et que personne ne doit aborder qu'avec une sorte de tremblement.

Comme représentant d'un essai de systématisation des idées de la raison, telles qu'elles étaient comprises de son temps, et des idées révélées telles qu'elles vivent dans leur immutabilité à travers tous les temps, saint Thomas, nous l'avons dit, peut encore être rapproché de saint Augustin. Les idées philosophiques de ces deux grands génies diffèrent beaucoup, bien qu'elles aient certains points de contact, comme nous l'établirons plus tard; mais ils se rencontrent dans un désir commun de les élever à une hauteur où elles rencontrent les notions révélées en se subordonnant à elles : de telle sorte que, réunies en une synthèse vivante, elles constituent le point de vue général du haut duquel tout l'ensemble des phénomènes, des êtres et des rapports se dévoile au regard de l'homme. Ces grandes tentatives de doctrines générales, où la raison et la révélation croisent leurs lumières pour éclairer le monde, sont rares dans le monde, ou plutôt elles se poursuivent continuellement : mais comme il faut, pour y aboutir, une longue série d'efforts, d'essais, de systèmes, elles n'aboutissent qu'à de très-rares époques qui présentent par cela même un caractère organique : les époques antécédentes concourent à les former; elles en contiennent des lambeaux splendides, souvent même plus splendides que lorsqu'ils sont obligés de se fondre dans un vaste ensemble avec d'autres éléments très-multiples. L'humanité est ainsi construite que, toujours faible même en ses grandeurs, comme elle est toujours grande même en ses faiblesses, elle ne parvient à s'*organiser* qu'en se *cristallisant*, et voilà pourquoi elle s'en ira d'essais d'organisations intellectuelles en essais nouveaux, toujours brisant celui de la veille pour l'élargir, jusqu'au jour des suprêmes intuitions... Mais enfin, à travers ces alternatives de synthèses qui se construisent et qui se renversent, il y a quelques doctrines qui semblent un moment réaliser l'idéal et saluer toutes les aspirations. La doctrine de saint Thomas, prise non plus simplement comme théologie positive (à cet égard, elle est presque irréprochable), mais considérée comme synthèse des dogmes révélés et des idées rationnelles, est une de ces doctrines ainsi que celle de saint Augustin, et, ainsi envisagée, elle est aussi parfaite qu'elle pouvait l'être, eu égard aux idées rationnelles qui régnaient à une époque où la raison ne s'était pas suffisamment analysée elle-même. Les autres docteurs qui furent les contemporains de saint Thomas, ou qui le suivirent, purent, à quelques égards, mieux saisir les conditions logiques et ontologiques de certains dogmes; mais ce fut à condition de démolir les idées péripatéticiennes, qui étaient regardées d'un commun accord comme une donnée du problème. Le péripatétisme étant considéré comme le vrai mal de la métaphysique et de la raison, il n'était pas possible d'emboîter dans un ensemble harmonieux la raison et la foi mieux que ne le fit saint Thomas. Encore une fois, tous ceux qui voulurent chercher une autre formule de conciliation devinrent infidèles à l'idée péripatéticienne. Heureuse infidélité, dira-t-on. C'est vrai; mais enfin, si nous n'étudions pour un moment que l'œuvre qui consistait à faire rentrer les unes dans les autres deux séries de notions qui, au premier abord, semblent contradictoires, le Docteur angélique a résolu admirablement le problème, et jamais il n'a été surpassé.

Reste la troisième question. En métaphysique, c'est-à-dire, sur la notion capitale de la substance et sur toutes celles qui s'y rattachent, saint Thomas est péripatéticien. Les idées péripatéticiennes sur la réalité potentielle de la matière, et la réalité à la fois spécifique et actualisante de la forme sont-elles le dernier mot de la raison humaine? Et surtout peut-on les considérer comme l'expression philosophique du dogme révélé ? Résoudre dans un sens affirmatif la seconde de ces questions serait évidemment le comble de la folie. La révélation ne nous dit rien, au moins directement, sur la nature de l'*être* en général ou de la substance; elle laisse cette recherche à nos disputes ou à la science. Quant à la supposition que le dogme catholique, ou si l'on veut la révélation primitive eût dû produire par son efficace propre le théorème péripatéticien sur la substance, elle serait une hypothèse ridicule et une hypothèse qui nous condamnerait à jeter l'anathème aux Pères de l'Eglise. Aussi les écrivains qui ont regardé le thomisme comme l'expression suprême de la révélation, n'ont vraisemblablement pas eu en vue ce côté considérable pourtant de ses théories. Nous sommes même convaincu que la plupart ne se doutent pas de leur existence et raisonnent comme si saint Thomas n'était pas le défenseur le plus illustre au moyen âge de la métaphysique, qui aboutit logiquement à l'astronomie de Ptolémée, à la médecine de Galien et de M. Purgon. Si on leur lisait certaines pages de saint Thomas sur le sang, sur les météores, sur les éléments, sur l'être en général, sur les espèces impresses et expresses, ils ne voudraient pas en entreprendre la périlleuse et ridicule défense. Ils diraient avec beaucoup de sens que saint Thomas a cru sur toutes ces questions scientifiques, idéologiques, ou métaphysiques, qui sont du domaine de la

raison, ce qu'en croyaient de son temps les représentants les mieux famés des idées de la raison. Nous acceptons parfaitement pour notre part cette explication; et c'est pourquoi nous concluons que comme métaphysicien, comme philosophe, comme savant, saint Thomas n'est plus l'homme prodigieux et surnaturellement assisté, que nous avions tout à l'heure sous les yeux. C'est ici qu'il hésite, qu'il s'égare, qu'il analyse d'une façon insuffisante sa propre pensée. Il suit de là naturellement (et du reste nous l'avons déjà fait pressentir) que la seconde partie de son œuvre, celle où il se propose de montrer dans leur pénétration réciproque et lumineuse les dogmes révélés et les notions rationnelles, est nécessairement défectueuse, quoique accomplie avec un génie merveilleux, par le motif très-facile à concevoir que la raison de saint Thomas n'est pas la raison humaine, dans toute sa largeur, dans toute sa vie, dans toute sa fécondité, mais la raison de l'antiquité ou la raison d'Aristote. Il la modifie sans doute dans tous les points où le dogme l'oblige évidemment de le faire; mais dans tous ceux où un dogme n'est pas directement en jeu, il reste dans les limites du péripatétisme. Evidemment la foi ne l'obligeait pas à cette timidité; la raison et la philosophie vraie l'y obligeaient-elles? Nous ne le croyons pas non plus.

En résumé, comme théologien positif, saint Thomas a une autorité légitime et immense, presque égale, suivant plusieurs écrivains, à celle de saint Augustin. Nous n'avons pour nous aucun titre à la mesurer exactement, nous nous bornons à nous incliner devant elle.

Comme métaphysicien et comme savant il a l'autorité d'un disciple très-intelligent, quoique médiocrement original d'Albert, c'est-à-dire d'Aristote. Cette autorité-là, disons-le tout de suite, nous semble bien moins respectable que l'autre, et nous ne saurions, quoi qu'on dise, blâmer le genre humain de l'avoir brisée et d'avoir recueilli dans la poussière les sublimes théorèmes des Cusa, des Copernic, des Képler, des Galilée, des Descartes, des Newton, des Boerhave, des Cuvier, des Bichat et des Arago.

Comme cet ouvrage n'est nullement relatif à la théologie positive, il n'aura pas à mettre en relief les titres splendides que saint Thomas peut avoir sous ce rapport à l'admiration reconnaissante des Chrétiens. Notre tâche sera plus ingrate; elle nous impose de faire voir quelle est la partie défectueuse de cette grande et magnifique philosophie théologique que les bons esprits admireront toujours, malgré ses lacunes, comme ils admireront toujours, à moins que le despotisme ne condamne la pensée à une éclipse éternelle, la philosophie purement rationnelle des Platon et des Aristote, des Descartes et des Leibnitz, des Kant et des.... (le lecteur nous excusera si nous laissons en blanc ce nom qui n'a pas encore paru, mais qui paraîtra un jour). Aussi bien, si la tâche de la critique est à charge à un esprit tant soit peu philosophique, elle nous permet de voir du moins comment il se fait que l'esprit humain ne s'est pas arrêté aux théories métaphysiques du XIIIe siècle; elle nous permet de voir également par quelle voie toujours suivie d'étape en étape la raison, poussée par les nécessités logiques du dogme, aboutit, par une série de métaphysiques successives et de moins en moins imparfaites, à celle qui engendra les grandes découvertes scientifiques et les grandes révolutions politiques du monde moderne. Peut-être, après cette étude, aurons-nous pour la philosophie de saint Thomas une admiration plus réservée, plus intelligente, plus capable de faire la part du bien et du mal; mais nous serons plus pénétrés de reconnaissance, nous serons plus intimement émerveillés vis-à-vis de cette force divine qui vit au sein du dogme révélé et qui ne lui permet pas de s'absorber dans un système humain, quel qu'il soit, parce qu'il analyse la raison à des profondeurs de plus en plus intimes, ne lui permettant jamais de s'arrêter.... Le repos lui sera donné dans le sein de Dieu, et encore le repos de l'action immortelle !

Du reste, nous étudierons saint Thomas, comme les autres grands docteurs de la scolastique, en analysant d'abord les travaux de nos devanciers.

La doctrine de saint Thomas suivant M. Rousselot.

M. Rousselot commence par exposer la théorie de saint Thomas sur la connaissance.

Tout le monde sait, que les anciens et surtout les péripatéticiens ont placé un intermédiaire entre le sujet et l'objet. Notre auteur suppose que cet intermédiaire leur paraissait indispensable, parce que l'âme ne peut saisir un objet que lorsqu'il est immédiatement présent; à ce compte l'*espèce impresse* remplacerait l'objet perçu. Tout sans doute n'est pas inexact dans cette assertion que M. Rousselot emprunte à Thomas Reid; mais elle n'est pas toute la vérité et même elle n'explique pas ce qu'il y a de plus important dans la théorie des intermédiaires.

Les intermédiaires sont nécessaires suivant les anciens entre le sujet et l'objet, comme ils le sont entre Dieu et le monde, parce que le sujet ou si l'on veut l'intelligence humaine n'est qu'une simple réceptivité, une puissance, un principe matériel.

M. Rousselot ajoute ensuite au sujet de cet intermédiaire : « Il faut qu'il agisse par impression, puisqu'il doit imprimer une trace de lui-même. Donc, ce sera une *forme sensible*, « *species sensibilis*. » Cette nature de

l'intermédiaire a reçu des vrais scolastiques, et surtout des réalistes prononcés, le nom d'*entité*, car l'entité est à la théorie de la connaissance, ce que l'*hæccéité* est à celle de l'individuation; ces deux mots barbares ne sont que deux signes d'une seule et même chose appliquée à deux ordres de faits différents; enfin, l'intermédiaire devint ce qu'on appela jusqu'à Descartes, la *forme substantielle.* Ainsi, la *forme sensible* est l'intermédiaire à son état le plus grossier et en harmonie avec les sens, qui doivent être son récipient; des sens, il passe dans la mémoire, qui le transmet à l'imagination ou la *fantaisie.* L'imagination n'est plus que la mémoire à une plus haute puissance; celle-ci le soumet à une épuration qui le transforme en *fantôme*, *φάντασμα*; enfin, le fantôme entre dans l'âme raisonnable, proprement dite; celle-ci, sous le nom d'*intelligence active*, « *intellectus agens*, » travaille de nouveau sur l'intermédiaire, en fait une *espèce intelligible*, et le livre à l'*intelligence possible*, « *intellectus possibilis:* » l'espèce intelligible prend aussi le nom d'*universel.* Telle est, en deux mots, l'explication qu'un certain nombre de scolastiques donnaient de la connaissance. »

Il y a peu d'exactitude dans ce résumé; on ne saurait dire que les scolastiques aient donné spécialement à l'*espèce sensible* le nom d'*entité*, comme ils donnaient spécialement le nom d'*hæccéité* (et non *eccéité* [408]) ou principe d'individuation. Quant à la *forme substantielle*, ce serait une grande erreur de la regarder comme une idée ou comme l'*espèce sensible* seulement, l'*espèce sensible* renferme en elle la représentation de la *forme substantielle*, c'est-à-dire du *principe spécifique* des choses, confondue avec la représentation de leurs éléments matériels ou individuels. C'est précisément parce que l'espèce sensible renferme ces deux éléments impliqués et que l'intellect pris en lui-même, l'intellect qui voit, est une pure passivité, qu'il faut admettre suivant les péripatéticiens du moyen âge, un intellect agent distinct de l'intellect proprement dit ou possible, et la fonction de ce ressort nouveau est de dégager l'élément formel, qui n'est pas la *forme* de l'objet (la forme de l'objet est l'objet même, *forma ipsissima res*) mais son image au sein de la donnée complexe qui a passé des sens à l'imagination et qui est devenue le fantôme.

Cet exposé même, ainsi certifié, prouve assez évidemment, je pense, que le principe essentiel sur lequel repose la théorie des espèces est celui de la passivité de l'intellect. C'est pour n'avoir pas compris cela et pour avoir confondu l'*espèce sensible* avec la *forme substantielle*, que M. Rousselot s'est trompé sur toute l'idéologie scolastique ou du moins sur l'idéologie péripatéticienne. Suivant lui, cette dernière *idéologie* n'a rien de commun avec la théorie des intermédiaires et même elle l'exclut. Voici en quels termes il s'exprime :

« Figurons-nous quelque chose qui existe, sans qu'on puisse le saisir, parce qu'il n'a point de forme; quelque chose à quoi on ne pourrait donner aucun nom, parce que rien ne le détermine, ne l'individualise; vous aurez la matière, c'est-à-dire une chose insaisissable, et qui est comme si elle n'était pas. Figurons-nous, d'un autre côté, quelque chose d'immatériel, mais de figuratif, quelque chose qui, joint à la matière, produise une substance, un être; ce quelque chose est la forme. Tels sont les deux éléments de toute réalité, et celle-ci n'est possible que par leur réunion, Aristote nous le dit au VII[e] livre de sa *Métaphysique.* Ces deux éléments admis, lequel devient l'intermédiaire? C'est la forme; donc, selon Aristote, l'intermédiaire n'a rien de matériel. Reste une dernière question : si Aristote n'admet que la forme pour intermédiaire, cette forme n'étant pas matérielle, quelle est sa nature? Ici, nous devons reconnaître qu'Aristote n'a pas satisfait à toutes les exigences d'une théorie parfaite; mais ses omissions n'entraînent pas pour conséquence la théorie qu'on a voulu lui attribuer. Laissant donc de côté toutes les interprétations qu'on a pu donner à ses paroles, interrogeons-le lui-même : Qu'est-ce que la forme? *La forme est un moule, elle est la raison d'après laquelle un ouvrage est exécuté, elle en détermine le genre.* (*Physic.*, lib. II, c. 3.) Maintenant, que se passe-t-il dans le fait de la sensation? *La sensation est la modification reçue par la présence des objets extérieurs, et par leur action sur nos organes; elle est donc passive, au moins à son début, et c'est ce qui la distingue de la perception..... Les sens ne reçoivent pas la matière des objets extérieurs, ils n'en reçoivent que la forme, comme la cire reçoit l'empreinte d'un cachet; il faut donc deux choses pour la perception sensible : l'objet extérieur à la présence duquel le sujet sentant est modifié, et le sujet qui reçoit cette modification.* (*De anima*, lib. II, c. 5 et 13.) Voilà comme parle Aristote; où est l'intermédiaire de la scolastique? Poursuivons. Comment a lieu la connaissance? *Il y a un entendement passif et un entendement actif. Le premier reçoit les formes de représentations que les objets nous ont transmises; les sensations et les images en sont la matière. Le second combine, élabore ces éléments; il forme les notions intelligibles et générales, en les détachant, par l'abstraction, des perceptions individuelles.* (*Ibid.*, lib. III, c. 3-5.) C'est donc par l'abstraction que la forme se trouve dans l'in-

(408) Ce mot vient d'*hic, hæc, hoc.* C'est le principe en vertu duquel un être est *celui ci*, non *celui-là*, etc.

telligence ; est-ce là un intermédiaire? Concluons qu'on a beaucoup parlé d'Aristote, même en nos temps, sans le connaître. Mais une autre conséquence beaucoup plus importante pour nous, c'est que l'origine des intermédiaires n'a pas été indiquée comme elle devait l'être : chez Platon, en effet, l'intermédiaire, c'est le monde matériel : *La prison souterraine, c'est ce monde visible; le feu qui brille dans l'ombre, c'est le soleil; le captif qui monte sur la terre et dont les yeux s'ouvrent à de nouveaux spectacles, c'est l'âme qui s'élève à la source de l'intelligence. Oui, j'ai conçu pour mon âme ce noble espoir, est-il raisonnable? Dieu le sait.....* (*De repub.* lib. VII.) Le docteur Reid, qui cite plusieurs fois le VII° livre de la *République*, n'avait donc pas lu ce passage? Et celui-ci du *Phédon*, qu'on retrouve dans le *Théætète : Il y a trois choses dans chaque perception sensible : l'objet perçu, le sujet qui perçoit, et la perception elle-même qui n'est autre que leur rapport mutuel.* D'où il suit que Platon regarde l'idée de l'objet, comme le rapport du moi au non moi, et non comme un intermédiaire dont le moi prend connaissance à défaut de l'objet. Aristote, de son côté, place l'objet en face du sujet, celui-ci en détache la forme *par abstraction*, et c'est de là que vient le travail préliminaire sur l'*espèce sensible*, puis l'intelligence agit, nous savons comment, et la connaissance a lieu. »

Nous concédons sans peine à M. Rousselot, que l'idéologie péripatéticienne est très-distincte de celle de Démocrite. Aristote (laissons pour un moment Platon et son système), Aristote admet parfaitement qu'entre l'âme qui perçoit et l'objet qui est perçu, il y a non pas un intermédiaire, mais deux intermédiaires, d'abord : l'*espèce sensible*, ensuite l'*intellect agent*. Qu'est-ce que l'*espèce?* Aristote, comme M. Rousselot lui-même le reconnaît, ne s'explique pas clairement sur cette question, mais enfin il l'admet. Sans doute il ne croit pas que ce soit une entité matérielle ou une *idole* semblable à celle dont nous entretenait Démocrite, mais enfin ce n'est pas une pure sensation que l'intellect interprète comme le signe plus ou moins obscur de la nature ou de la loi des choses. C'est une image où la sensation, disons mieux, la représentation non matérielle des éléments matériels et individuels de l'objet se trouve mêlée à la représentation également non matérielle des éléments spécifiques et formels. Cessez un instant de comprendre et d'admettre cette vérité, tout le mécanisme de l'idéologie péripatéticienne devient inintelligible ; et l'on cesse aussi de comprendre la méthode scientifique d'Aristote et de ses disciples qui s'élève d'un coup de l'espèce sensible à la détermination de l'essence ou de la forme substantielle des objets. Du reste, répétons-le encore, la théorie des intermédiaires est aussi nécessaire dans l'idéologie d'Aristote que dans sa cosmologie ; elle repose sur les mêmes principes métaphysiques et elle aboutit à des conclusions analogues. C'est donc briser tout l'aristotélisme que de ne pas l'admettre.

Les citations qu'allègue M Rousselot n'ont absolument aucune valeur. D'abord la première est relative, non pas à la *forme substantielle*, comme il se l'imagine, mais à la *forme sensible* ou à l'espèce. La seconde est plus significative. Aristote déclare qu'il faut deux choses pour la sensation (que M. Rousselot confond, mal à propos, avec la perception sensible), mais il s'agit en idéologie d'idées et non pas de sensations ; d'ailleurs la formule qui est citée ici, simple parenthèse, sans affirmer un intermédiaire, ne l'exclut pas non plus, et elle ne prouve rien contre les autres passages d'Aristote et surtout contre la logique de sa doctrine. Arrivons à la troisième citation. Elle est toute en faveur de notre interprétation. Pourquoi l'esprit arrive-t-il à une *essence*, ou à une forme substantielle par suite d'une simple abstraction opérée sur une seule représentation sensible? C'est que la représentation sensible n'est pas une pure sensation, une simple modification de l'âme; c'est l'objet lui-même présent dans notre âme, non pas matériellement, mais formellement; c'est une image qui le représente dans ce qu'il est en lui-même en représentant aussi sa partie individuelle, passagère, accidentelle. Et voilà pourquoi les notions générales, dans le système péripatéticien, ne sont pas simplement des résultats de l'abstraction, mais la représentation d'essences inanimées dans une chose individuelle.

M. Rousselot s'est mépris sur tout cela ; il estime que la théorie des intermédiaires est antipéripatéticienne et qu'elle a pour origine les excès du réalisme; aussi comme saint Thomas est à ses yeux un conceptualiste, il doit repousser cette théorie qui deviendra le propre de saint Anselme, de Guillaume de Champeaux, de Scot, et en un mot de tous les docteurs de tendances platoniciennes. C'est du reste, ce qu'il déclare en ces termes :

« Nous disons donc que, selon saint Thomas, et par suite tous les thomistes, la connaissance ne nécessite pas trois choses réelles, savoir : le sujet, l'objet et un intermédiaire substantiel qui devenait l'unique objet de la perception; la preuve résultera de l'analyse que je vais faire de la quatre-vingt-quatrième question de la *Somme de théologie*. (t. X de l'éd. d'Anvers.) Cette question, qui est un traité complet sur la matière, se compose de huit articles dans lesquels saint Thomas, selon sa coutume, divise la question principale, traite le pour et le contre sur chaque point et termine en donnant ses conclusions.

« Dans le premier article qui a pour titre : *Utrum anima cognoscat corpora per intellectum*, il examine les opinions des an-

ciens philosophes en s'attachant spécialement à réfuter la théorie platonicienne ; comme j'aurai occasion de reproduire un peu plus loin quelques-unes de ses vues historiques, je me contente de citer la fin de son argumentation contre Platon, parce qu'elle répond directement à notre sujet. Il repousse le caractère de nécessité et d'éternité imposé aux idées et il ajoute : *Hoc autem non necessarium est quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod* forma *alio modo est in uno sensibilium quam in altero : puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior : et cum in uno albedo cum dulcedine, in alia sine dulcedine. Et per hunc etiam modum* forma sensibilis *alio modo est in re quæ est extra animum, et alio modo in sensu,* qui suscipit formas sensibilium absque materia, *sicut colorem auri sine auro...* » Cette dernière phrase ne peut laisser aucun doute sur la pensée de saint Thomas, et le réalisme de saint Anselme ne trouve pas ici son compte. Le second article n'est pas moins formel dans le même sens, car il traite la question sous un point de vue général et qu'Albert le Grand avait déjà mentionné en repoussant l'opinion de ceux des anciens philosophes qui prétendaient que le semblable ne peut être connu que par le semblable, *simile simili cognoscitur.* Saint Thomas reprend ici la même question en demandant : *Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat.* De la discussion à laquelle se livre saint Thomas il résulte : 1° qu'il repousse l'opinion contre laquelle Albert s'était élevé d'après Aristote; 2° qu'il repousse l'intermédiaire matériel. Voici, en effet, la fin de son raisonnement (Art. 2, *Respons.*) : *Unde et intellectus,* qui abstrahit *speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ,* sine materia quidem, *sed cum materialibus conditionibus.* Je prie qu'on remarque ces mots : *abstrahit... sine materia quidem.* Cette double conclusion amène l'article 4 qui n'est que la suite du précédent et dans lequel saint Thomas demande : *Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.* Sa réponse est facile à prévoir. Saint Thomas admet la table rase d'Aristote ; par conséquent il faut que tout passe par les sens, comme il le dit formellement dans la question 12e de sa *Somme* (art. 12 *Resp.*) *Dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit.* Toutefois, rappelant un principe mentionné dans l'aticle 2, il reconnaît la puissance virtuelle de connaître. Remarquons en passant que c'est sur ce principe du virtuel et de l'actuel que repose la différence entre Platon et Aristote; nous y reviendrons. Du reste, on peut regarder les articles 4 et 5 comme traitant cette question ; mais comme ce n'est pas pour nous le moment de l'aborder, je me contenterai d'en citer les titres et d'indiquer les réponses. L'objet de l'article 4 est celui-ci : *Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis?* Après avoir passé de nouveau en revue la théorie platonicienne, puis celle d'Avicenne qu'il compare à la première, il répond négativement par ces mots : *Intellectus noster possibilis reducitur de potentia in actum per aliquod ens actu, id est per intellectum agentem, qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est : non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam : sed forte sicut per causam remotam.* Le sens de l'article 5 : *Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis,* est le même et je ne m'y arrêterai pas. » (Part. III, p. 249 seq.)

Nous avons cité en entier ce passage du livre de M. Rousselot ; je pense qu'on nous accordera qu'il est peu concluant, qu'il repose tout entier sur la confusion d'idées que nous avons eu déjà l'occasion de remarquer. Encore une fois, oui, nous vous l'accordons, *l'espèce sensible* n'est pas un corps, bien plus, elle n'a rien même de *matériel;* si elle avait quelque chose de matériel, elle ne pourrait être reçue dans l'âme, car suivant la scolastique, chaque chose est reçue en se conformant à celle qui la reçoit : *Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis.* L'espèce sensible ne renferme donc que les conditions matérielles et individuelles de l'objet ; nous nous exprimons mal encore, elle ne renferme que l'image de ces conditions, plus l'image de la *forme.* Mais cette image est-elle la création de l'esprit, un phénomène que l'esprit crée en lui-même ? Toute la question est là : si l'espèce est l'œuvre de l'esprit, elle peut être regardée comme sa simple manière d'être, et alors nous rentrons dans l'idéologie moderne ; que, si au contraire, l'espèce précède le travail de l'esprit et le détermine, elle est vraiment, quelle que soit d'ailleurs sa nature, un intermédiaire entre la chose et l'esprit ; toute idée formée suppose : 1° la chose perçue, 2° l'espèce, 3° l'intellect agent, 4° l'intellect patient ou celui qui devient le sujet de l'idée. Maintenant laquelle des deux solutions du problème est la solution de saint Thomas? Nous répondons sans hésiter, c'est la seconde. Et aucun des textes cités par notre docte auteur ne prouve le contraire ; ils prouvent uniquement que saint Thomas n'est pas disciple de Démocrite, qu'il ne s'imagine pas avec lui que les corps nous envoient des portraits corporels d'eux-mêmes qui se logent, on ne sait comment, dans nos organes pour être ensuite assimilés par l'âme. Encore une fois, saint Thomas repousse les intermédiaires corpusculaires, mais il croit à d'autres intermédiaires et cette croyance est la base de toute son idéologie, de toute sa logique et de toutes ses théories cosmologiques.

M. Rousselot invoque encore contre nous le 11e article de la question 86 de la *Somme* (1re partie); nous allons le citer nous-mêmes *in extenso* et montrer que notre ...

versaire l'a très-inexactement interprétée. Dieu nous garde, du reste, d'accuser ou son jugement ou son érudition! L'idéologie de saint Thomas a trompé bien d'autres écrivains aussi distingués que consciencieux, elle a trompé M. l'abbé Maret, malgré son talent d'analyse rigoureuse, et M. Buchez, malgré la pénétration de son coup d'œil de génie. Elle les a trompés, parce que, suivant nous, ils ont eu le double tort, d'abord de l'isoler de la métaphysique, ensuite de ne la lire que dans la *Somme* qui la renferme sous des formules condensées et algébriques. Mais revenons à saint Thomas. Voici le texte de son fameux article :

« Dicendum quod circa istam quæstionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus autem posuit, quod nulla ex alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cum ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt atque intrant imagines in animas nostras, ut Augustinus dicit in epistola sua *Ad Dioscorum*. Et Aristoteles etiam dicit in lib. *De som. et vigil.*, quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit: quia tam ipse Democritus quam alii antiqui naturales, non ponebant intellectum differre a sensu, ut Aristoteles dicit in lib. *De anima*. Et ideo, quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones. Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu: et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non sit per immutationem intellectus a sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est. Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus, sed organa sensuum a sensibilibus immutantur. Ex qua immutatione, anima quodam modo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus.... ubi dicit, quod corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur a l formam dum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Sic igitur secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio a sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter a sensibilibus rebus, sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum: et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum. Aristoteles autem media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre a sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quod sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens, quod sensibilia, quæ sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum : in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit: quod operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum: non per modum defluxionis ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in primo de generatione. *Intellectum vero posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis*. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur ex sola impressione aliquarum rerum supernarum, ut Plato posuit : sed illud superius, et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, de quo jam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, *per modum abstractionis cujusdam*. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet, quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ. »

Nous sommes étonné que M. Rousselot n'ait pas compris un texte aussi clair. Saint Thomas y marque parfaitement sa place entre les deux systèmes qu'il attribue à Démocrite et à Platon. Démocrite a tort, dit-il, parce qu'il s'imagine que la sensation naît des corpuscules envoyés par les corps, ou de l'objet sensible lui-même et l'idée complète de la sensation. Son erreur consiste-t-elle à soutenir que la sensation ou la connaissance sensible est produite par l'objet? Non, mais à soutenir d'abord qu'elle n'est que l'objet lui-même plus ou moins présent à l'âme et puis que cette sensation se transforme d'elle-même en idée. C'est même cette dernière erreur qui frappe le plus vivement l'esprit du Docteur angélique. « La raison du système de Démocrite, » dit-il, « fut que ce philosophe et les autres matérialistes ne distinguaient point le sens de l'intellect... et comme le sens est modifié par l'objet sensible, ils croyaient que toute notre connaissance se produit par la seule sensation. » Que résulte-t-il de là? C'est que saint Thomas ne voulant pas aller aussi loin que Platon, se borne à nier contre Démocrite: 1° que la sensation soit l'objet sensible lui-même arrivé par une *défluxion*, c'est-à-dire par une émanation, la sensibilité; 2° que cette sensation se change en idée sans l'intervention de l'intellect agent. La sensation encore une fois n'est pas suivant saint Thomas et sui-

vant son maître Aristote l'objet lui-même, le corps, mais c'est la représentation ou du moins cette représentation, cette image, qui n'est pas encore l'idée ou l'acte de l'esprit qui connaît, qui n'est pas non plus l'objet lui-même, constitue l'espèce sensible. C'est même ce que le Docteur angélique déclare très-expressément, lorsqu'il dit que Platon a eu tort de s'imaginer que la sensibilité crée *l'espèce sensible*. Si la sensibilité, c'est-à-dire l'âme, créait *les espèces*, il n'y aurait pas besoin d intermédiaire (quoique Platon les rattrape par un autre procédé); mais du moment qu'elle ne les crée pas, sur l'excitation des objets, mais les reçoit, ces *espèces* sont bien une sorte d'entité qui suit l'action de l'objet et précède celle du sujet et de l'esprit; et du reste comment ne précéderait-elle pas celle-ci, puisque l'esprit est une simple réceptivité, et que l'intellect agent lui-même ne peut que diviser et séparer, et présuppose ainsi une matière, disons mieux, une représentation complète qu'il intellectualise en séparant les éléments intelligibles, formels, spécifiques? Il y a donc par la sensation non pas un simple acte de l'âme qui crée une espèce sensible ou une représentation de l'objet, mais une communication du corps qui sera connu par l'âme avec l'âme elle-même (*communicatio corporis,*) dit saint Thomas, et c'est cette communication qui fait qu'il y a dans l'âme l'image vraie du corps.

C'est même là la grande différence de l'idéologie thomiste et de l'idéologie cartésienne. Dans l'idéologie thomiste, le corps ne nous envoie certes pas des idées, mais il nous envoie une *communication* de tous les éléments, que l'intellect agent sépare pour envoyer à l'intellect patient qui le reçoit, le seul élément intelligible, l'élément formel, spécifique. Ainsi chaque donnée sensible implique dans sa confusion la représentation, la communication de l'essence d'une chose. Là-dessus, comme nous avons souvent eu l'occasion de le remarquer, toute la méthode des anciens et des scolastiques. Au contraire, dans l'idéologie cartésienne, les sensations se produisent dans l'âme à l'occasion de l'action des corps, mais elles ne sont pas une *communication* de la forme de ce corps; en d'autres termes, elles n'ont rien de représentatif. On sait combien les cartésiens ont insisté sur cette thèse psychologique; ils la ramènent sans cesse dans leurs vives discussions contre les scolastiques et il est facile de comprendre pourquoi: toute leur physique, toute leur astronomie reposent sur ce principe. C'est, grâce à lui, qu'ils nient les propriétés secondes des corps et ne voient en eux que l'étendue et le mouvement, et encore une étendue et un mouvement purement intelligibles, mathématiques, idéaux, qui le représentent à l'entendement par des concepts innés. C'est lui aussi qui frappa le plus vivement l'imagination publique lorsqu'elle essaya de se rendre compte de la doctrine des novateurs. Qui ne se rappelle la curieuse lettre où Mme de Sévigné déclare que, suivant Descartes, l'âme a des couleurs? La spirituelle et légère marquise défigurait le cartésianisme comme plus d'une femme illustre de nos jours défigure en les exposant les doctrines historiques, politiques ou économiques de nos contemporains les plus retentissants. Ce qui est vrai est que, suivant Descartes, les sensations sont dans l'âme et pas ailleurs, et que n'ayant aucun caractère représentatif elles ne nous permettent en aucune manière d'admettre le froid et le chaud, le sec et l'humide à titre de signes véridiques de l'essence des choses. De même, les couleurs ne sont pas une qualité des corps, bien qu'il y ait dans le monde corporel quelque chose qui fasse que nous soyons affectés des sensations de couleur. La dioptrique et une partie de la physique cartésienne reposent sur cette idée qui se remue déjà dans tous les systèmes des astronomes, des physiciens, des naturalistes du XVIe siècle et que Descartes a eu seulement l'honneur de rendre consciente d'elle-même.

Qu'est-ce qui constitue donc le caractère propre de la théorie des *espèces sensibles*?

C'est cette conviction qui lui est inhérente et sur laquelle elle repose que les corps nous communiquent la représentation de leurs éléments individuels et de leurs éléments essentiels impliqués les uns dans les autres et que le travail de l'esprit consiste à les démêler pour arriver à dégager l'essence de la chose perçue. Cette conviction implique que la représentation qui nous est ainsi communiquée et qu'on appelle espèce sensible précède le travail de l'intellect et le détermine, en d'autres termes, qu'elle est un intermédiaire entre la chose perçue et l'esprit qui perçoit.

Cette seconde thèse est presque toujours un peu dissimulée dans les systèmes les plus divers des scolastiques, parce qu'elle entraînait à des questions embarrassantes et que d'ailleurs elle n'avait pas de conclusions scientifiques. Elle n'en est pas moins la suite invincible de la première et elle est posée ipso facto par quiconque pose des *espèces sensibles*. Il est vrai que les réalistes [illegible] répugnaient moins que les conceptualistes et à plus forte raison que les formalistes. Cependant, ce n'est pas en tant que platoniciens qu'ils pouvaient la préconiser: Platon ne croit pas à la nécessité d'espèces sensibles et il n'a pas besoin d'y croire. Seulement comme l'intellect, suivant lui comme suivant Aristote, ne peut saisir que l'essence des choses, il remplace les *espèces* par des [illegible] qui sont aussi des intermédiaires. En [illegible] cas, les péripatéticiens qui tendirent à [illegible]toniser eurent du moins l'avantage de [illegible] un peu les intermédiaires sensibles. Telle est notamment la position que prend S[illegible] Si la théorie historique de M. Rousselot [illegible] vraie, Scot devrait insister sur les espèces plus que saint Thomas, les poser avec [illegible]

faire ressortir leur unité par la nécessité même; il fait tout le contraire, et, quoique tout bien considéré, il ne les exile pas de la philosophie, il leur fait grâce avec regret et sans les proscrire demande que du moins on les détrône.

Que nous dit au sujet du texte que nous venons de citer notre consciencieux adversaire? Il se borne à reproduire sa thèse accoutumée :

« Ce passage offre, en résumé, tout ce que saint Thomas dit en différents endroits sur les trois principales théories de la perception et de la connaissance dans la philosophie ancienne. D'après ce qu'il dit de la première, il est évident qu'il n'a jamais eu la pensée, non plus que les autres scolastiques, de prendre Démocrite pour guide, et qu'il n'existe aucun rapport d'identité entre l'hypothèse de celui-ci et celle des intermédiaires au moyen âge; jamais les réalistes n'ont eu la pensée d'admettre les émanations des atomistes : il ne faut regarder tout ce qu'on a dit à ce sujet que comme une comparaison fausse, et rien de plus. L'expression de *naturales*, dont se sert saint Thomas en parlant des anciens philosophes, prouve qu'il comprenait bien le rôle de ceux-ci, et qu'il voyait en eux des cosmologistes avant tout. »

En d'autres termes, saint Thomas n'est point matérialiste. Connu. Et puis?

Ajoutons que M. Rousselot voit une preuve du rejet par saint Thomas de la thèse des espèces intermédiaires dans son éloignement pour le platonisme et dans la part très-large qu'il fait aux sens. Il cite, à ce sujet, le passage suivant :

« Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, in ea quam veritatem speculamur : Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo, cum de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata. »

Ce passage prouve précisément contre notre adversaire. C'est précisément parce qu'il y a entre l'âme qui perçoit et l'être perçu un intermédiaire indispensable, à savoir, l'espèce sensible, que l'intellect ne peut concevoir l'infini que dans la mesure qui lui est faite par l'espèce sensible elle-même. De là cette tendance de saint Thomas à toujours juger non-seulement de l'infini d'après le fini, mais du spirituel d'après le matériel. Le corps n'est pas seulement à ses yeux un point de départ, c'est ce qui détermine le jeu de nos facultés, bien que nos facultés le dépassent. Personne n'ignore que le Docteur angélique alla très-loin dans cette voie, et que quelques-unes de ses propositions subirent de vives critiques; mais il était parfaitement conséquent, lorsqu'il les soutenait, à la théorie des espèces sensibles et intermédiaires.

Après avoir examiné la théorie de la connaissance dans saint Thomas, M. Rousselot passe brusquement à sa philosophie théologique; il semble la considérer comme le palladium du catholicisme qui n'a pas besoin suivant nous de palladiums humains, et c'est à ce titre qu'il l'apprécie.

Il commence par critiquer vivement le Docteur angélique de s'être refusé à l'argument de saint Anselme sur l'existence de Dieu, cet argument qu'il paraît confondre avec celui qui, plus tard, sera développé dans la troisième méditation de Descartes, étant, suivant lui, parfaitement ontologique. Puis il constate que saint Thomas, au lieu d'invoquer l'idée d'infini pour démontrer l'existence de Dieu, préfère s'appuyer sur le principe de causalité. Peut-être serait-il plus exact de dire qu'il part dans son argumentation de l'idée de mouvement. Mais passons sur ce détail. Ce qui est plus important à remarquer, c'est que, suivant M. Rousselot, la preuve de l'existence de Dieu, fondée sur l'idée d'infini, conduit au panthéisme et qu'en même temps elle est la vraie preuve métaphysique. A ce compte, il y aurait une opposition radicale entre la métaphysique rationnelle et la théodicée chrétienne, et c'est ce que l'auteur semble lui-même déclarer.

Nous ne pouvons admettre ces appréciations. Dire que nous arrivons à Dieu par l'idée d'infini, ce n'est pas dire que nous refusons de le regarder comme cause.

« Ce qui est, suivant lui, ce qu'il y a de plus grand, étant la réalité, à savoir, Dieu ou ce qui est, cette réalité n'a pas commencé; il suit que le principe de causalité n'est plus que secondaire, car il prouve pour ce qui commence, mais non pas pour Dieu, pour ce qui est, la réalité substantielle n'ayant pas commencé. Il ne prouve en un mot que pour la modalité phénoménale..... Une telle conséquence devait embarrasser saint Thomas; le dogme de la création se trouvait compromis. »

Quoi? il faut dire que le principe de causalité s'applique à Dieu en ce sens que Dieu aurait une cause, ou le dogme de la création serait compromis? Il nous semble que c'est précisément tout le contraire qui est non-seulement vrai, mais évident de l'évidence la plus lumineuse et la plus incontestable. L'application du principe de causalité à l'infini n'implique pas que l'infini ait une cause, mais qu'il soit la cause absolue et universelle. Rien de plus clair et de plus universellement accepté. Mais, dit M. Rousselot, si le principe de causalité ne s'applique pas à l'infini comme au fini, il ne régit que des

modalités phénoménales, il devient secondaire et n'a plus de sens ontologique. Cela ne serait vrai que si le fini n'embrassait que des *modalités phénoménales*, ou, en d'autres termes, s'il n'y avait pas de *substances* finies; en d'autres termes encore, si la substance infinie fût la seule qui existât. Ainsi, le raisonnement de M. Rousselot ne prouve en aucune façon que la preuve de l'existence de Dieu, tirée de l'analyse physiologique de la notion de l'infini, soit une argumentation panthéistique; ou du moins il ne le prouverait que si le panthéisme était au fond de toute métaphysique, ce que, du reste, notre savant adversaire semble dire dans tout ce chapitre, bien que, en d'autres endroits de son livre, il défende assez expressément une opinion toute contraire. Observons, du reste, que l'objection de M. Rousselot ne serait pas dénuée de tout fondement si elle s'appliquait à la preuve contenue dans la cinquième méditation de Descartes, au lieu de s'appliquer à la preuve contenue dans la troisième. Et ici qu'on nous permette de revenir sur un point que nous avons déjà touché en passant.

Descartes a prétendu tirer toute la psychologie, toute la physique et toute l'histoire naturelle, toute la théodicée enfin (il réservait la théologie proprement dite) de trois notions qu'il regarde comme absolument supra-sensibles et innées : la notion de *pensée*, la notion d'*étendue*, la notion d'*infini*. Nous avons montré ailleurs à quelle secrète métaphysique se rattache cette puissante tentative de synthèse universelle, et à quelle rénovation scientifique elle aboutit. Quant à présent nous nous attacherons seulement à la troisième partie de son système, à sa théodicée. Comment tirer cette science de la notion d'infini ? Au premier abord, rien ne semble plus facile; mais, quand on y réfléchit de plus près, plusieurs obstacles, ou, disons mieux, plusieurs routes très-opposées se présentent. On peut prendre la notion d'*infini* en elle-même et pour ainsi dire comme une entité logique qui se trouve placée d'une certaine manière mystérieuse dans l'esprit humain et qui emporte avec elle un certain nombre de conséquences, comme par exemple la notion ou l'entité logique du triangle emporte avec elle, dès qu'elle est connue, l'affirmation d'un rapport d'égalité entre les trois angles de tout triangle et deux angles droits.

Sans doute la notion du triangle n'implique pas son existence, et c'est pourquoi tout théorème sur ses propriétés est nécessairement hypothétique. Il signifie non pas que telle chose est, mais que telle chose est nécessairement si telle autre chose est réellement. Mais peut-être cela n'est-il vrai que des notions mathématiques ou des notions relatives à l'*étendue*; quand il s'agit de la notion d'*infini*, peut être est-il permis de dire qu'elle est d'un genre à part, parce qu'elle implique dans la série des notions qu'elle produit logiquement celle de l'*existence réelle* qui, nous venons de le dire, n'est jamais impliquée dans les autres notions innées. Telle est, du moins, l'opinion de Descartes, et voilà ce qui le conduit au fameux argument qu'il développe dans la cinquième méditation et que nous avons cité dans notre article Dieu : Dieu est l'infini, c'est-à-dire l'être qui a toutes les perfections; or l'existence est une perfection; donc Dieu a l'existence.

Abordons maintenant la troisième méditation; nous y trouvons une manière fort différente d'envisager la notion d'*infini*. Ici Descartes ne la prend plus comme une sorte d'entité logique que l'on doive *traiter* mathématiquement par simple voie de syllogisme; il la considère comme une *entité psychologique* qui est liée, par un certain rapport, avec une réalité extérieure à elle qui est la condition de son existence dans l'entendement humain; la preuve précédente pourrait ainsi se résumer : l'idée de l'infini serait *contradictoire* si elle n'impliquait logiquement l'existence de son objet. — Celle-ci se formulerait volontiers en ces termes : l'âme n'aurait pas la puissance psychologique de penser l'infini, si l'infini n'existait pas. Dans le premier argument, l'idée d'infini est considérée exclusivement en elle-même; dans le second, elle est considérée dans son rapport avec l'esprit et dans la nécessité psychologique qu'elle ait une cause réelle qui rend compte de sa réalité objective. Le principe de causalité intervient donc nécessairement dans la preuve de la troisième méditation, et du reste Descartes le reconnaît de la manière la plus explicite. Que M. Rousselot relise cette méditation et la quatrième partie du *Discours de la méthode*, nous ne doutons pas qu'il en convienne lui-même.

Son erreur historique est donc de confondre deux arguments très-différents, bien qu'ils aient trouvé place tous deux dans la même doctrine. La preuve de la cinquième méditation n'implique pas le principe de causalité, bien qu'elle ne l'exclue pas *par elle-même*; la preuve de la troisième méditation non-seulement ne l'exclut pas, mais elle le regarde comme son point de départ; cependant il faut reconnaître que Descartes n'a peut-être pas appliqué le *principe de causalité* à l'idée d'infini d'une manière complète et suffisamment profonde. Nous aurons du reste l'occasion de revenir sur ce sujet.

Il restera toujours qu'il n'y a nulle contradiction à appliquer, à la fois, à la théodicée les deux notions souveraines d'*infini* et de *cause*. Si saint Thomas a relégué au second plan la première de ces idées, ce n'est point pour sauvegarder le dogme de la *création* que l'idée d'infini ne compromet en aucune manière; et la preuve, c'est que l'école franciscaine et surtout saint Bonaventure, Duns Scot, et Cusa qui lui appartient indirectement, ont tout à la fois donné, dans leur théodicée, à la notion d'*infini* un rôle plus considérable que l'école dominicaine, et insisté bien davantage sur

les nécessités logiques du dogme de la création. La tendance de saint Thomas s'explique par ce simple fait, que le principe de causalité est interprété dans sa doctrine par la théorie des formes substantielles et qu'il estime, en conséquence, que la méthode vraiment philosophique pour s'élever à Dieu, c'est la méthode péripatéticienne, c'est-à-dire celle qui prend pour point de départ le phénomène extérieur du mouvement. Saint Thomas ne nie pas la valeur des autres arguments, mais il déclare que l'argument péripatéticien est le préférable et le plus lumineux — MANIFESTIOR VIA, — et il cherche à interpréter toutes les autres preuves avec celle-là. Voilà l'explication de la théodicée thomiste, et il serait puéril de la chercher dans une antinomie chimérique entre les notions d'*infini* et de *cause*.

Terminons ce qui regarde les preuves de l'existence de Dieu par une simple observation qui nous prouvera combien l'histoire de la scolastique est encore imparfaite aujourd'hui. Saint Thomas dit, à propos de l'argument de saint Anselme (109) :

« Ille qui audit hoc nomen, Deus, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint, Deum esse corpus. Dato est quidem quilibet intelligat, hoc nomine, Deus, significari hoc quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest : quod non est datum a ponentibus Deum non esse. »

Rien n'est plus clair que ce passage.

Saint Thomas y déclare que l'argument de saint Anselme n'aurait pas de valeur pour celui qui nierait l'existence de l'infini, du parfait ou de Dieu, et qu'ainsi il n'est une démonstration que pour celui qui à l'avance se passerait de toute démonstration.

Comment M. Rousselot interprète-t-il ce passage? Comme si saint Thomas accusait d'athéisme saint Anselme et son école! Une pareille méprise est incroyable. Qu'on lise cependant :

« Par suite de ce raisonnement, » celui que nous venons de citer, dit M. Rousselot, en toutes lettres, « n'est-il pas évident que, pour un matérialiste qui ne cherche pas Dieu à la manière des théologiens, la preuve par l'idée est excellente; disons plus, elle est inutile, car ce qui est, est assurément ce qu'il y a de plus grand, puisqu'en dehors de l'être il n'y a rien : or ceux qui raisonnent ainsi et qui aboutissent forcément à cette conséquence, sont ceux dont saint Thomas vient de nous dire : *quod non est datum a ponentibus Deum non esse;* d'où il suivrait que saint Anselme et ceux qui l'ont suivi, seraient des athées! Descartes n'a-t-il pas été accusé d'athéisme? Le vieux Gisbert Voët à Utrecht, Martin Schoockius à Groningue, avaient sans doute en vue cette conséquence, lorsqu'ils lançaient leur accusation contre Descartes; ils n'étaient que d'ardents thomistes, traitant d'athées ceux qui ne concevaient pas Dieu comme eux, qui ne le démontraient pas comme eux. C'était saint Thomas, lançant contre saint Anselme une accusation d'athéisme! Tout étrange que puisse paraître cette dernière assertion, ce n'est cependant qu'une des conséquences historiques, rigoureusement tirées des faits, comme on peut le voir, conséquence qui certes ne prouve rien contre les hommes, mais qui en dit beaucoup sur la valeur des principes et des doctrines. »

Nous ne relevons pas ces singulières erreurs, on le devinera sans peine, pour le stérile plaisir de prendre en faute des écrivains qui nous ont précédés, et dont les travaux nous ont été et nous seront encore si utiles. Il y a dans le livre de M. Rousselot assez de remarques justes, d'analyses sagement élaborées, de preuves vivantes de longues lectures et de patientes recherches, pour qu'on lui pardonne volontiers ses légèretés et ses paralogismes. Nous voulons seulement montrer que l'histoire intellectuelle du moyen âge en est à ses débuts, qu'elle balbutie, et que ce serait une erreur absurde et dangereuse de s'imaginer que les auteurs, même les plus cités, les plus commentés, les plus à la mode de la scolastique soient suffisamment connus, dans leurs parties les plus claires, des historiens les plus spéciaux.

Jusqu'à présent l'étude du moyen âge intellectuel et philosophique a été faite en dehors de la grande notion historique du progrès; on l'a donc abordée avec des notions puisées dans toutes les spécialités scientifiques ou philosophiques, ou bien avec le désir d'y voir la répétition pure et simple de ce qui s'était passé intellectuellement à d'autres époques de l'histoire. M. Cousin y a vu la présence, suivant lui éternelle, des quatre systèmes qui lui paraissent le quaternaire fatal de la philosophie; M. Rousselot a suivi, en très-nombreuse et très-honorable compagnie, cette direction qui a été heureuse jadis, qui aujourd'hui le serait beaucoup moins; il a aussi appliqué à la scolastique certaines vues *a priori* que les faits ne justifient point. L'idée que le dogme catholique et les principes de la raison sont nécessairement en contradiction se remue perpétuellement dans son ouvrage, et elle domine tellement le docte auteur qu'il la substitue, sans s'en douter, à la vérité historique, et qu'elle lui dérobe le spectacle des faits et de leur mouvement.

M. Rousselot, par exemple, semble penser que ces deux propositions : « Dieu voit tout

(109) Celui que Descartes a renouvelé dans la 5e *Méditation*.

ce qu'il voit en lui même, — Dieu voit d'une vue éternelle et invariable tout ce qu'il voit, » — sont fatalistes et imposées à saint Thomas par le dogme de la prédestination. « Par cela même, » dit-il, « que Dieu voit tout en lui, tout est en lui invariablement. La première condition de cette doctrine, c'est la prédestination. » Nous verrons tout à l'heure de quelle singulière façon M. Rousselot entend la doctrine de saint Thomas sur la prédestination. Constatons seulement ici que les deux propositions qui semblent exciter à un si haut degré les répugnances de l'historien, ne sont point imposées à saint Thomas par le dogme catholique, mais par la raison. Les idées divines ne peuvent avoir pour exemplaire que quelque chose de divin, car alors même que la création serait éternelle ou du moins que la raison ne pourrait réfuter l'éternité de la création, toujours est-il que l'acte créateur serait logiquement postérieur, en Dieu, au dessein de créer, et par conséquent aux idées divines des choses finies; donc, ou ces idées ne seraient pas des idées, parce qu'elles n'auraient aucun objet ou aucun exemplaire, ou cet exemplaire serait la substance même de Dieu. A quel titre la substance de Dieu est-elle l'exemplaire des idées divines? De très-nombreux systèmes se sont élevés sur cette question, et ailleurs nous en avons rendu compte; mais enfin, tous s'accordent en un point, c'est que l'exemplaire primitif de l'intelligence divine, c'est Dieu lui-même, ce qui revient à dire que Dieu voit en soi tout ce qu'il voit. Encore une fois, nier cette vérité, ce serait nier la primauté logique de Dieu, ce serait nier Dieu. Ce n'est pas parce que Dieu voit tout en lui, que tout est en lui invariablement et infailliblement, et même les choses contingentes et variables ne changent pas leur caractère contingent et variable pour être saisies par un regard qui n'a aucun de ces deux caractères. Ce qui est invariable, c'est l'exemplaire sur lequel la chose variable a été faite, et cette immutabilité de l'exemplaire ne s'explique pas par celle de la vision divine, elle tient à ce que l'exemplaire divin primordial, c'est la substance divine elle-même. Tout cela est simple comme un théorème de mathématiques, mais le siége de M. Rousselot était fait; pour attaquer le dogme de la prédestination qu'il ne comprend point, il lui impute deux conséquences possibles, suivant lui, et qui sont tout simplement des déductions rigoureuses de la raison pure, s'appliquant à l'idée d'infini. Passons.

Mais qu'est ce que la prédestination elle-même? Suivant M. Rousselot, la doctrine de la prédestination implique que « les œuvres de l'homme ne sont rien. » Si les œuvres de l'homme n'étaient rien, la liberté humaine cesserait en effet de se concevoir; mais nulle part ni l'Eglise ni saint Thomas ne soutiennent une pareille proposition. Bien plus, l'Eglise et les thomistes, et l'Université de Paris, qui alors était scotiste, l'ont condamnée formellement dans Luther. Plus tard, elle fut également réprouvée, quoique présentée avec des adoucissements, dans Baïus et dans ses disciples les plus modérés, les plus pieux, les plus éloquents. M. Rousselot a mal conçu, a défiguré le dogme de la prédestination. Du reste, ce dogme, pris comme dogme, c'est-à-dire dans l'ensemble des idées pieuses qu'il comporte et que l'Eglise a définies, est certainement une partie importante de la révélation. Mais la raison elle-même contraint de croire à une certaine prédestination : j'entends par là, à une nécessité logique que le plan providentiel se déroule dans le monde et que les divers êtres y jouent le rôle que Dieu leur attribue dans cet ensemble. Ceux-là surtout qui admettent le progrès au sein de l'humanité ne peuvent refuser leur adhésion à cette grande vérité, qui est la déduction immédiate et rigoureuse de l'idée de Providence. Il y a donc une *prédestination* prouvée et admise par la raison, prédestination dans l'ordre naturel, bien entendu, puisque la raison ne perçoit que celui-là, mais enfin qui présente les mêmes difficultés, au point de vue de la liberté humaine, que la prédestination à l'ordre surnaturel. Est-ce à dire que la théorie de la *prémotion physique* des thomistes n'augmente pas ces difficultés? Nous répondrons ailleurs à cette question, et nous croyons, pour notre part, qu'il est difficile de ne pas la résoudre dans un sens positif. Aussi Suarez l'abandonna; d'autres commentateurs prétendirent qu'elle n'était que très-vaguement dans le Docteur angélique; et ceux qui lui restaient fidèles eurent besoin de beaucoup de distinctions subtiles pour établir une ligne de démarcation entre la thèse dominicaine de la grâce et de la prémotion, et celle des jansénistes. Je me hâte de dire qu'ils y parvinrent, à mon avis du moins; mais l'apologie même qu'ils se crurent obligés de présenter à cette occasion, durant les orages de la Fronde janséniste, prouve que leur école inclinait, je ne dis pas *versait*, et encore bien moins *tombait*, du côté de l'erreur opposé au semi-pélagianisme, ou du moins restreignant singulièrement la part de la liberté. Mais si la thèse de la *prémotion* présente ce très-grave inconvénient, s'imagine-t-on, par hasard, qu'elle ait été imposée à saint Thomas par les nécessités logiques du dogme catholique? Pas le moins du monde : et la preuve, c'est que vous ne la trouvez ni dans saint Bonaventure, ni dans Scot, ni dans Gerson, ni dans Suarez, ni dans la majorité des docteurs catholiques. Saint Thomas y avait été poussé par sa métaphysique péripatéticienne. Cette métaphysique conduit à une cosmologie qui fait du ciel le principe premoteur et générateur des corps sublunaires. Saint Thomas se représenta la grâce, et en général l'ordre surnaturel, comme jouant vis-à-vis de l'âme le même rôle que le premier ciel d'Aristote vis-à-vis des objets terrestres, ou de la forme vis-à-vis de la matière. Ainsi, de même que toute puissance



physique est physiquement actualisée par un principe astronomique, suivant les péripatéticiens : de même toute vertu humaine est, suivant les thomistes, physiquement actualisée par l'ordre surnaturel, et l'action de la grâce est ainsi une *prémotion physique*. Encore une fois, ce mot et cette conception sont d'origine péripatéticienne.

M. Rousselot suppose que la théorie de saint Thomas sur la prédestination le conduisit à une morale fausse, toute païenne, et qui consacrait les inégalités sociales.

Nous examinerons ailleurs, et à propos de la théorie de M. Buchez sur le thomisme, s'il est vrai que la morale thomiste soit aussi étrangère, même dans sa partie sociale, tout sentiment évangélique, que M. Rousselot semble le supposer. Il est très-certain que saint Thomas accepte le fait de l'esclavage comme légitime; mais est-ce qu'il le consacre, comme semble l'indiquer le consciencieux historien que nous réfutons, par le *dogme de la prédestination?* Je défie qu'on me cite un seul texte qui puisse le faire supposer. L'esclavage est la solde du péché, suivant les thomistes, non pas en ce sens que tel homme est réduit à l'esclavage parce qu'il est plus coupable que son maître, ou non parce que Dieu l'a créé pour être en esclavage — la prédestination ne touche pas à la position de l'homme sur la terre — mais le péché étant descendu dans la société, saint Thomas suppose que l'esclavage est devenu une de ses nécessités terribles, comme la maladie et la mort. Maintenant, pourquoi l'esclavage est-il une nécessité sociale? Ici saint Thomas reprend les arguments d'Aristote, en leur ôtant toutefois, comme nous le verrons, un peu de leur crudité, et surtout en refusant à croire à la servitude comme résultat de la nature ou d'une différence spécifique entre les hommes.

Si la théorie de M. Rousselot était vraie, la doctrine de l'esclavage serait devenue plus stricte dans la société chrétienne qu'elle ne l'était dans la société païenne, et qu'aux divers mobiles des anciens, le christianisme ajouterait un dogme qui immue l'esclavage. Or, est-ce là ce qui est arrivé? Sans doute il serait puéril de s'imaginer, avec quelques historiens, que l'Eglise a enlevé l'esclavage du monde comme avec la main et d'une façon directe. Elle ne l'a pas fait, elle ne pouvait ni ne devait le faire. Seulement, si la raison n'a proclamé les droits naturels de l'homme que longtemps après l'Evangile, c'est que la raison avait besoin de l'Evangile pour les voir et pour se voir elle-même. Du reste, nous retrouverons plus tard cette question, et nous la traiterons avec tous les développements qu'elle mérite. Bornons-nous à dire ici qu'il est absolument faux que le dogme de la prédestination ait été pour quoi que ce soit dans la longue résistance de l'institution monstrueuse de l'esclavage à l'esprit moderne. Là où M. Rousselot voit un dogme, il n'y a qu'Aristote. Qu'il accuse Aristote, ou bien qu'il accuse le point de vue général de la métaphysique et de la métaphysique ancienne.

En résumé, M. Rousselot n'examine guère dans le thomisme que la théorie des espèces sensibles, la preuve de l'existence de Dieu, que le Docteur angélique devait adopter, et l'idée de la prémotion physique. Saint Thomas est bien loin d'être tout entier, même en raccourci, dans ces trois points, qui ont cependant, il faut le dire, une certaine importance. Ce n'est pas sur la théorie des espèces sensibles que porta, quelque temps après le grand docteur, le vif débat entre ses disciples et les Franciscains; ce ne fut pas non plus sur le mode de démontrer l'existence de Dieu, quoique, à cet égard, il y ait une dissidence très-marquée entre les deux écoles. Le problème de la prémotion physique, lui-même, ne fut agité qu'en sous-ordre. Sur aucun de ces points n'intervint de décision de la part de ces synodes d'Oxford et de Paris, qui ont joué un rôle si considérable dans l'histoire intellectuelle du moyen âge. Nous trouvons bien, dans les propositions qu'ils frappèrent, quelques articles relatifs à l'absolu écrasement de la liberté humaine sous une grâce mal définie; mais rien, en tout cela, ne se rapporte d'une façon extrêmement directe à saint Thomas. Ce sont des disciples outrés que l'on avertit : ce n'est pas le maître à qui l'on demande une rectification ou que l'on condamne. Je trouve au contraire dans ces propositions, et dans le caractère des systèmes qui se posèrent en face du thomisme, l'indication des côtés doctrinaux par lesquels il frappa ou choqua les âmes; et ces côtés sont précisément ceux que M. Rousselot laisse dans l'ombre. Par exemple, à la suite d'une ardente discussion, le synode de Paris condamna cette proposition thomiste, *qu'il n'y a qu'un ange par espèce angélique*. A quel principe se rattache cette proposition? A celui-ci : que la matière signée est le principe d'individuation. Que si maintenant, armé de ce fait historique, je lis saint Thomas, je ne tarde pas à m'apercevoir que la théorie de l'*individuation* joue un rôle considérable dans la métaphysique, dans la psychologie, dans la physique et même dans la théologie du Docteur angélique. C'est par lui qu'il se pose dans sa ressemblance et dans sa différence avec Albert le Grand, et qu'il le continue en le transformant.

Que si nous passons maintenant à un autre sujet de discussion, nous trouvons qu'un des reproches les plus vifs adressés à saint Thomas, porte sur son introduction de la thèse péripatéticienne dans tous les coins et recoins de l'explication, ou pour mieux dire, de la coordination métaphysique du dogme révélé. Dans saint Thomas, Dieu apparaît en effet comme acte pur plus que comme infini; l'ordre surnaturel est à l'ordre naturel ce que la *forme* est à la *matière;* les anges sont à l'homme ce que les sphères célestes sont à la terre péripatéticienne. En d'autres termes le dogme apparaît dans son entier, sans doute, mais sous le jour d'Aris-

tote, c'est-à-dire à travers la lunette des *formes substantielles*. Scot réagit vivement contre toutes ces tendances thomistes; mais la réaction qu'il organisa en vaste corps de doctrines presque régulières, lui est antérieure d'une longue génération. On peut lire pour s'en convaincre le livre curieux d'Ægidius de Colonne : ***Defensorium seu correctorium corruptori librorum B. Thomæ Aquinatis.*** Quoique cet ouvrage soit celui d'un apologiste enthousiaste du thomisme, cependant on y voit la trace très-intéressante des griefs d'une partie des docteurs catholiques du XIIIe siècle contre cette doctrine. Or un de ces griefs est évidemment la place trop considérable faite par le Docteur angélique à l'aristotélisme au sein de la théologie. Quelles sont les conséquences de l'application de la métaphysique péripatéticienne au dogme catholique? En quoi quelques-unes de ces conséquences furent-elles jugées inadmissibles? Quelles sont les interprétations thomistes de la métaphysique péripatéticienne (interprétations fort exactes en général) qu'on fut par là même obligé de modifier, non peut-être sans endommager le fond de cette métaphysique, au profit des nécessités logiques et ontologiques du dogme? Dans quelle voie opposée et à Aristote et à saint Thomas la théologie et la métaphysique furent-elles lancées par le mouvement même de cette lutte? Telle est, suivant nous, la seconde série de questions qu'il faudrait se poser sur la doctrine du théologien angélique, après avoir examiné la conception purement philosophique du principe d'individuation.

M. Rousselot n'a touché à rien de cela. C'est pourquoi il nous semble avoir laissé intacte la théorie historique du thomisme et du XIIIe siècle philosophique et théologique. Toutefois, on trouvera dans son chapitre très-clairement et très-consciencieusement écrit d'excellents détails, et partout, quand il s'est trompé, c'est que, uniquement ou presque uniquement par une tendance assez naturelle, il a cédé, sans trop s'en rendre compte, à certaines idées générales qui circulent parmi nous, depuis M. Royer-Collard.

TRINITÉ (SAINTE). — Nous ne nous proposons pas d'examiner ici au point de vue de la théologie positive le grand dogme de la sainte Trinité; nous voudrions seulement suivre d'époque en époque l'action qu'il a exercée sur les profondeurs de la raison humaine et principalement sur l'idée la plus intime et la plus constitutive qu'elle renferme, l'idée d'*être* ou de *substance*. Ajoutons que notre but n'est point de faire cette étude par des vues *a priori*, mais, au contraire, de n'admettre d'autres résultats que ceux qui sortent de l'histoire comparée de la philosophie et de la théologie au moyen âge.

La méthode que nous indiquons ici n'ayant pas été employée jusqu'ici, exige des analyses qui paraîtront un peu compliquées à quelques esprits, non qu'elles le soient en elles-mêmes, mais parce qu'elles sortent des habitudes historiques que l'on a contractées. Nous consacrerons cet article à dissiper, autant qu'il nous sera possible, les obscurités qui peuvent planer encore sur les principes fondamentaux de notre théorie.

Le dogme de la Trinité a été soumis à l'élaboration philosophique des écoles pendant tout le moyen âge; mais à deux époques surtout, il a été étudié avec un soin tout spécial, au XIe siècle et à la fin du XIIIe, c'est-à-dire aux deux époques où la théorie des *formes substantielles* s'organise et où elle cède la place à celle de la *force*. Seulement, nous remarquerons dès à présent qu'à la première de ces deux époques, le dogme trinitaire ne fut discuté qu'à la suite du dogme eucharistique, tandis qu'à la seconde, celui qui semble avoir joué le premier rôle dans les débats philosophiques.

Quelques réflexions *historiques* sur la manière dont il fut considéré en ces deux circonstances solennelles pour l'esprit humain; nous tirerons ensuite nos conclusions. Enfin, nous présenterons quelques textes à l'appui de nos assertions.

§ Ier. — Le dogme trinitaire aux XIe et XIIIe siècles.

De nombreux historiens ont déjà remarqué que les diverses périodes de la philosophie des Pères pourraient se ramener à trois, qui représenteraient assez bien la triple série de travaux qu'ils ont été obligés de faire pour mettre en lumière la vérité chrétienne sur les trois personnes de la sainte Trinité. Il était impossible que les Pères avec leur haut et profond génie abordassent de pareils problèmes sans les voir quelque peu sous leur jour métaphysique. Mais apologistes avant tout, ils cherchaient principalement à faire entrer le dogme dans tous les coins et recoins de l'esprit humain tel qu'il était alors. Ils faisaient comme le semeur qui ne remue la terre que pour laisser la place aux premières racines du gland, et qui sait bien que le gland devenu chêne, saura écarter sans peine la glèbe qui s'opposerait à sa vaste croissance.

Au moyen âge, ce premier travail était opéré; le bon grain était dans les esprits; une seconde œuvre commença. La raison antique était arrivée à un certain nombre de principes métaphysiques ou à une certaine notion de l'être qui dominait toutes les théories scientifiques particulières. Cette métaphysique et ses théories parurent légitimes; elles le parurent d'autant plus que le moyen âge arrivait par son propre effort à des doctrines semblables à celles des anciens; les docteurs de cette époque durent donc chercher à réunir sous une vue synthétique le dogme qu'ils croyaient et la métaphysique ancienne qui avait leur adhésion. De là toute une série d'actions et de réactions réciproques entre ces deux éléments constitutifs de la scolastique, et cette série aboutit à un dernier terme qui fut, à la Renaissance, c'est-à-dire, Cusa, Galilée et Képler, puis Descartes, puis Leibnitz, Kant, puis... l'avenir dira le reste.

C'est d'abord le dogme eucharistique qui fut travaillé par le moyen âge. Jusqu'à Bérenger de Tours qui par une négation d'un article de foi suscite un premier essai de philosophie chrétienne dans Lanfranc et plus tard dans saint Anselme, la philosophie n'existe pas comme fait social au moyen âge. Sans doute, il y a quelques études au fond des cloîtres; on s'occupe de logique; on fait du bel esprit sur la dialectique à la cour raffinée et barbare de Charlemagne et de ses successeurs; le problème des universaux est touché en passant; il y a même au milieu de ces dissertations scolaires un très-bel élan mystique de quelques âmes; mais enfin tout cela ne va pas plus loin que l'école et le monastère. Les populations ne s'inquiètent pas de ces théories plus ou moins subtiles, plus ou moins vaines que remuent des moines ignorés ou des pédagogues de princes inhabiles à signer leur nom. Ainsi les efforts des savants et des philosophes se succèdent sans se suivre: de l'un à l'autre il n'y a pas progrès; encore une fois, la philosophie n'était alors que comme exercice scolaire et développement individuel. Au contraire, une fois que Bérenger de Tours a parlé et que Lanfranc lui a répondu, tout s'anime; les peuples sont sur le qui vive : la pensée philosophique est acceptée par les masses; elle cesse d'être une efflorescence individuelle et par conséquent d'être un accident. Un progrès régulier, c'est-à-dire qui se poursuit entre les révolutions liées non par une continuité mensongère, mais par un rapport logique, un progrès régulier commence en métaphysique. Nous allons bientôt le voir éclater par une admirable suite de faits intellectuels; en attendant, constatons que le point de départ, le principe réel, l'origine historique du travail métaphysique du moyen âge ce fut le dogme eucharistique.

Mais le dogme eucharistique qui commença le mouvement intellectuel ne suffit pas, lui seul, à le continuer. Presque immédiatement après son action, se révéla celle du dogme trinitaire.

Bérenger de Tours n'était en aucune façon un génie philosophique, non plus qu'un génie mystique : il se distingue profondément à cet égard et d'Arius qui eut incontestablement le premier, et de Luther qui représenta le second au XVIe siècle. Il ne joua le rôle ni de l'un ni de l'autre; c'est qu'en effet il posa tout simplement, avec une grande audace, du reste, la négation absolue et étroite de ce qu'on pourrait appeler le *bon sens empirique* vis-à-vis des sublimités complexes du dogme eucharistique. L'être d'une chose, dit Bérenger (*Voy.* ce mot), est une indivisible unité; donc les accidents et la substance sont inséparables même par la pensée de l'homme, même par la puissance de Dieu; donc là où apparaissent les accidents du pain et du vin, le pain et le vin subsistent encore. De cette proposition, Bérenger alla d'abord jusqu'à la négation de la transsubstantiation, ensuite jusqu'à une négation un peu moins radicale de la présence réelle. Vis-à-vis de cette double négation, la foi fait appel contre le bon sens empirique à la philosophie spiritualiste; Lanfranc déclara que les accidents et la substance ne sont pas inséparables, parce que la substance n'est pas une unité indivisible, et que les qualités lui viennent d'ailleurs que de son entité individuelle. C'était poser le premier mot du réalisme; voyons comment ce réalisme se développa. Il se développa par l'action du *dogme trinitaire*.

Roscelin prit vis-à-vis de ce dogme une position analogue à celle que Bérenger avait prise vis-à-vis le dogme eucharistique. Agissant contre Lanfranc, il déclara que l'être est une unité logique et mathématique, et même qu'à moins de le confondre avec ses phénomènes, on ne peut le concevoir sous une autre notion. C'était revêtir le sentiment vague et obscur de Bérenger d'une formule métaphysique; mais aussitôt que cette formule était posée dans son caractère abstrait et général, il suivait évidemment que chaque personne divine constituait un être ou une substance divine. En d'autres termes, le trithéisme était au bout de la thèse ontologique de Roscelin; il vit parfaitement cette conséquence suprême, et il essaya de démontrer que cette conséquence était légitime.

Une réaction de l'orthodoxie devenait alors inévitable, elle eut lieu en effet, et c'est elle qui produisit saint Anselme.

Saint Anselme reprit la thèse de Lanfranc, mais il la changea en doctrine; il est à son maître ce que Roscelin est à Bérenger. On peut à la fois le considérer comme le dernier disciple de saint Augustin au moyen âge et comme le premier des vrais scolastiques. Considéré sous ce dernier rapport, il n'a qu'une chose en vue, chercher comment dans tout être, centre de son unité individuelle, il y a quelque chose qui lui vient d'une communication avec la substance absolue, et comment cette conception métaphysique est le salut du dogme trinitaire. Nous prions le lecteur de se souvenir ici des citations, croyons-nous, significatives et péremptoires que nous avons faites lorsqu'il s'est agi, dans ce *Dictionnaire*, de la grande figure de saint Anselme.

Le dogme eucharistique avait contraint ses défenseurs à une simple affirmation : l'être n'est pas une unité indispensable. Le dogme trinitaire poussait plus loin l'esprit humain. Il poussait à concevoir certaines *qualités* de l'âme comme le résultat de l'irradiation en elle de la substance divine. A ce point de vue on retrouvait la théorie platonicienne des idées et de l'être : et voilà pourquoi sans doute c'est un admirateur admirable lui-même de saint Augustin, le Père platonicien par excellence, qui représente cette phase de la scolastique.

Voilà un second pas d'accompli, et accompli sous l'influence de l'idée de la sainte

Trinité. Attendons encore un peu, cette influence va se continuer et aboutir à un autre résultat.

La doctrine de saint Anselme restait dans un certain vague, et elle prêtait dans ce vague même à deux séries de conséquences assez différentes. D'une part, elle pouvait incliner à une interprétation presque néo-platonicienne et panthéiste, et c'est ainsi que Guillaume de Champeaux et Bernard de Chartres semblent l'avoir entendue. D'autre part, elle pouvait se modifier dans un sens péripatéticien, en ce sens que les *qualités* ou *attributs* des choses, déclarés distincts de leur individualité substantielle, seraient considérés non comme remontant directement à Dieu, mais comme se rattachant dans les êtres à un principe constitutif de leur essence, bien que distinct de leur être proprement dit. On passait ainsi du pur platonisme à une sorte de péripatétisme mélangé de platonisme. Ce nouveau système, qu'on peut regarder comme celui de saint Anselme éclairci et transformé, fut celui d'Abélard.

Le passage des théories de saint Anselme à celles d'Abélard était très-facile: il ne paraît pas avoir été déterminé par le dogme trinitaire; il semble que le motif qui ait déterminé le philosophe du Pallet à réagir contre saint Anselme et Guillaume de Champeaux (il ne parle, du reste, que de celui ci) a été d'éviter l'identification de toutes les substances et les contradictions logiques qui en résulteraient. Néanmoins une des prétentions souveraines d'Abélard est de rendre compte, autant que cela est possible à la raison humaine, si faible, suivant lui, même dans les questions de simple théodicée rationnelle, du souverain mystère de la Trinité. Suivant lui, les rapports de la matière et de la forme expliquent d'une façon lointaine, mais aussi bien qu'ils peuvent être expliqués, les rapports de l'unité substantielle et de la pluralité personnelle au sein de l'Etre divin.

Telle est la conception d'Abélard; nous l'avons amplement expliquée ailleurs, et nous ne reviendrons ici sur aucun détail. Qu'il nous suffise de dire que, si elle avait prévalu, l'esprit humain serait tombé dans une sorte de néo-platonisme modéré qui l'eût asservi à jamais. Heureusement le système du grand dialecticien se proposait de l'appliquer au dogme trinitaire, et le dogme trinitaire le fit éclater par son contact.

Rappelons-nous, en effet, la polémique de saint Bernard. Si l'on peut assimiler le *Père* à la *matière* et le *Fils* à la *forme*, le Fils n'est pas égal au *Père*; il n'est que le Père diminué et restreint. La sagesse, dit Abélard lui-même, c'est *quelque* puissance. Le dialecticien introduisait donc des *degrés* dans l'Etre divin, et c'était renouveler l'hérésie d'Arius. De plus, que devenait le Saint-Esprit, avec ce mode d'explication? Son rapport avec les deux premières personnes n'apparaissait plus, et Abélard fut accusé de le nier ou du moins de le laisser dans l'ombre, et par là de transformer en âme du monde la troisième personne de la sainte Trinité.

Le dogme trinitaire fut le principal qu'on opposa au système d'Abélard; ce fut lui qui força l'esprit humain à faire un quatrième pas en avant pour chercher une autre doctrine. Toutefois, cette doctrine nouvelle ne pouvait pas laisser de côté les conquêtes légitimes qu'on avait faites depuis un siècle et demi. On avait 1° prouvé contre Bérenger que dans l'être la substance et l'accident ne sont pas inséparables; 2° contre Roscelin que dans l'être il faut distinguer, outre son individualité ou son unité propre, une certaine série de qualités qui remontent à une source plus haute; 3° contre les partisans de l'unité de substance ou contre ce que nous appellerions aujourd'hui les panthéistes, que cette série de qualités dépend d'un principe qui n'est pas l'élément individuel de l'être, mais qui néanmoins lui est inhérent, car un être ne peut être spécifié, qualifié, déterminé par quelque chose qui lui soit étranger; et cela revenait à dire que tout être est composé de deux éléments, un élément qui est son essence ou sa forme, un élément qui est l'antécédent et le support de cette forme, ou la matière.

Encore une fois, tout cela était acquis, tout cela était regardé comme parfaitement conciliable avec le dogme, tout cela devait rester dans la scolastique. Et cependant la théorie de la matière et de la forme, telle qu'Abélard la formulait, conduirait à l'hérésie arienne sur le dogme trinitaire. Comment cela était-il possible? Rien de plus simple à expliquer. Suivant Abélard, la *matière* ou la *puissance* est le principe spécifique; la *forme* est le principe individuel. Toutes les erreurs et toutes les hérésies du philosophe du Pallet tiennent à ce rôle réciproque qu'il assigne aux deux éléments de l'être. Si la *puissance* est le principe *spécifique* ou *générique*, l'individualité n'est plus que la *détermination* du principe spécifique lui-même; et c'est même pour cela qu'Abélard disait que le Fils, c'est-à-dire la sagesse, c'est-à-dire encore la forme divine, c'est la puissance *restreinte* ou quelque puissance, proposition qui scandalisait à juste titre l'orthodoxie de saint Bernard. Mais si l'individualité n'est que la détermination et la restriction du principe spécifique, il s'ensuit que Dieu est l'Etre universel, ou si l'on veut l'Etre pur. Par cette nouvelle conséquence, Abélard rouvrait la porte au panthéisme et au néo-platonisme, qu'il croyait fermer derrière Guillaume de Champeaux et Bernard de Chartres. Par elle, il retombait dans un demi-mysticisme qui était sa théorie de la raison et sa morale. Par elle, il ouvrait la voie aux hérésies qui désolèrent le midi de la France et qui provoquèrent une réaction si horrible et ses sanglants excès.

Que faire pour sauver le dogme de la Trinité, qui était directement compromis, et tout l'ensemble du théisme, qui l'était indirectement, comme la suite du raisonnement

intellectuel du XIIᵉ siècle ne tarda pas à le démontrer? Un seul parti était à prendre pour rester fidèle à la fois et au dogme et à la tradition philosophique, à savoir : maintenir la théorie de la matière et de la forme, en renversant le rôle réciproque de ces deux éléments de l'être, c'est-à-dire en prenant la forme comme principe spécifique et la matière comme principe individuel, ou du moins comme concourant à individualiser l'être. Telle est la conception métaphysique que mirent en avant les deux ordres religieux nouveaux, les Franciscains et les Dominicains, qui avaient précisément été institués pour donner satisfaction au mouvement des esprits sans que le dogme fût entamé. Telle est notamment la conception d'Alexandre de Hales et d'Albert le Grand.

Arrivé à ce point, le moyen âge philosophique retrouvait une métaphysique intimement analogue à celle d'Aristote. Sans doute il ne faudrait pas exagérer cette analogie et s'imaginer que l'albertisme, par exemple, ne renferme que de l'Aristote et de l'Aristote tout pur; mais enfin la théorie des *formes*, ou, comme on va dire désormais, des *formes substantielles*, est la même dans Aristote et dans Albert pour tout ce qui regarde la notion de la substance physique, et c'est cette notion qui, suivant lui, est le point de départ de toutes les autres. Le souffle de la doctrine albertiste et celui de la doctrine péripatéticienne sont bien différents, je le veux, mais le cadre d'organisation est le même; et c'est là ce qui explique l'agenouillement du XIIIᵉ siècle aux pieds d'Aristote; en le saluant si bas, il saluait ses propres découvertes et sa foi personnelle. L'esprit humain se reposa longtemps dans la métaphysique des *formes substantielles*; alors même qu'il la détruisait, il croyait l'affermir; elle marque, pour ainsi dire, le point culminant de la scolastique. Saint Thomas, saint Bonaventure, d'autres encore, la feront rayonner dans toute la théologie, et elle présidera à une des synthèses glorieuses de la pensée humaine, jusqu'à ce qu'elle se lézarde, se décompose, se brise et laisse sortir de son sein une nouvelle astronomie, une nouvelle physique, une nouvelle psychologie, c'est-à-dire une nouvelle métaphysique. Nous étudierons bientôt comment s'opéra la décomposition de la grande synthèse du XIIIᵉ siècle. Constatons seulement ici que le dogme trinitaire avait eu une part fort grande et très-continue dans son élaboration successive. Cette élaboration présente, en effet, quatre phases principales, ou, si l'on veut, quatre grandes étapes métaphysiques que nous représenterons ici, pour plus de clarté, par quatre noms : Lanfranc, saint Anselme, Abélard, Albert. — Lanfranc est suscité par le dogme eucharistique; le passage de Lanfranc à saint Anselme est déterminé par le dogme trinitaire; le passage de saint Anselme à Abélard est motivé, à ce qu'il semble, tant par ce dogme que par la nécessité de réagir contre le panthéisme; c'est encore le dogme trinitaire qui clôt cette période, en faisant sortir du système d'Abélard vaincu et condamné celui d'Albert et des formes substantielles qui doivent jouer un si grand rôle dans les destinées de la raison humaine.

§ II. — *Le dogme trinitaire aux XIVᵉ et XVᵉ siècles.*

Nous continuons notre historique sans tirer, quant à présent, aucune conclusion.

La théorie des *formes substantielles* régnait. Elle avait été appliquée à toute la physique, à toute l'histoire naturelle et même aux sciences occultes, par Albert le Grand; celui-ci, il est vrai, avait craint de l'appliquer à la théologie proprement dite, mais Alexandre de Hales avait eu moins de scrupules, et saint Thomas avait suivi Alexandre et comblé d'une manière splendide la lacune de son maître. Saint Bonaventure lui-même et Henri de Gand, le platonicien, avaient laissé prendre leurs ailes séraphiques à la logique des *formes* et des *catégories*.

La raison humaine qui, sous l'inspiration du christianisme et notamment du dogme trinitaire, était arrivée en deux siècles à la même conclusion que l'antiquité avait obtenue après mille ans de spéculations, la raison humaine, satisfaite du côté des doubles menaces du panthéisme et de l'athéisme, qu'elle n'avait plus à craindre, semblait devoir se reposer dans ce système clair, net, commode, qui avait été au fond le dernier mot de l'esprit grec. En effet, il y eut une sorte d'efflorescence des facultés humaines dans la doctrine des formes substantielles : un grand siècle en sortit, siècle organique, siècle régulier et progressif, siècle comparable à celui d'Aristote lui-même. Nous nous reposons, disaient les thomistes, nous nous reposons à égale distance des excès idéalistes des platoniciens ou des stoïciens, et des excès matérialistes des physiciens ou des averroïstes. Tout était si régulier, si bien placé, si harmonieux dans l'immense cathédrale dominicaine, que le grand poëte du moyen âge, Dante, la reconstruisit en vers d'airain et de feu dans la seconde et dans la troisième partie de sa divine trilogie.

La pensée humaine devait-elle en rester là ou bien se borner à décomposer cet édifice, pour en revenir plus ou moins aux conceptions illuminées de l'Orient, double alternative que traversa l'esprit grec dans la période alexandrine? Telle était la question à la fin du XIIIᵉ siècle et au commencement du XIVᵉ. L'antiquité philosophique avait péri, parce qu'elle n'avait pas su la résoudre, parce qu'elle en était restée à la métaphysique d'Aristote, sauf à jeter dans ses cadres quelques théories mystiques. Le moyen âge fut plus heureux. La preuve? La preuve, c'est qu'il aboutit à la Renaissance, j'entends à la rénovation de l'astronomie, de la physique, de l'histoire naturelle, laquelle suppose une rénovation antécédente de la métaphysique.

Mais comment s'accomplit ce travail de

transformation au sein de la doctrine des formes substantielles que l'antiquité n'avait pu accomplir? Quelle idée ouvrit à l'Université de Paris les vastes horizons qu'avaient demandés en vain les écoles d'Athènes et d'Alexandrie?

Cette idée, nous pouvons le dire l'histoire à la main, ce fut le *dogme trinitaire*.

La première transformation de la doctrine des formes substantielles se manifeste au moyen âge par l'apparition d'un système opposé à l'albertisme et au thomisme, et qui les remplace, au moins partiellement, à Paris et à Oxford. Nous ne savons rien de précis encore sur le nouveau centre philosophique de l'Europe à cette époque, l'université de Cologne. Et quel est ce système nouveau? C'est celui de Duns Scot. Nous verrons plus tard ses lacunes, ses vices, ses fausses subtilités. Voyons maintenant comment il sortit des nécessités logiques et métaphysiques du *dogme trinitaire*.

Nous avons déjà cité un passage des plus curieux à cet égard. Scot, frappé de ce dogme, et sentant qu'il était fort difficile à placer dans le cadre étroit de la *matière* et de la *forme*, inventa une nouvelle *entité*, qui n'était ni la *matière* ni la *forme*, et qu'il appela *formalité*. Voilà pourquoi sa doctrine reçut le nom de *doctrine formaliste*, par opposition au réalisme qu'on attribuait à saint Thomas, et au nominalisme que devaient défendre Ockam et Biel. Scot admet donc que deux choses peuvent se distinguer d'une intuition qui n'est ni une pure œuvre de l'esprit, ni une distinction d'*essence*, et il l'appelle distinction *formelle*. Telle est, suivant lui, la distinction qui existe entre la substance et les personnes au sein de Dieu; et c'est par cette invention logique de la *distinction formelle* et des *formalités* qu'il sauva ou prétendit sauver le *dogme trinitaire*.

Encore une fois, je n'invente pas, je constate, je répète ce que les scotistes ont dit plus d'une fois, ce qui ressort de toutes les pages du Docteur subtil.

Une fois armé de son invention, Scot l'appliqua partout. L'individualité ne fut plus considérée par lui comme ayant sa source ou dans la *matière* ou dans la *forme;* c'est une *formalité;* de là la théorie de l'hæccéité, antécédent lointain de la théorie du *possest* de Cusa, de la théorie de la *monade* de Jordano Bruno, et de la théorie de la force de Leibnitz. De même les facultés de l'âme ne sont plus des accidents essentiellement distincts d'elle, il y vit les formalités, ou quelque chose de substantiel; l'intelligence par conséquent n'était plus une pure passiveté, et dès lors les espèces sensibles et intelligibles devaient être regardées sinon comme inutiles, du moins comme ayant un rôle très-différent de celui que leur assignent les thomistes. Que conclure de là? C'est que l'ensemble des théories particulières du scotisme a un rapport logique très-étroit avec la théorie des *formalités*, qui fut pour lui une manière d'entendre le dogme trinitaire.

Mais en même temps, et on doit déjà le supposer, le scotisme est une rupture avec la métaphysique péripatéticienne de la *matière* et de la *forme*. Il est vrai qu'il conserve ces deux expressions, mais il ajoute aux deux éléments de l'être d'Aristote une série d'éléments que celui-ci ne pouvait reconnaître; et cette première infraction à la doctrine reçue ne peut pas ne pas le conduire à une foule d'autres. La matière, en effet, n'étant plus le principe individuant, devient un principe générique distinct pourtant de la forme, c'est-à-dire, du principe spécifique. De là deux séries de conséquences fort graves.

D'une part, le principe spécifique ou l'essence cessa d'être le seul objet de l'intelligence humaine, en d'autres termes, la science n'eut plus pour but exclusif la recherche de l'essence des choses. Les considérations de l'ordre universel purent entrer dans les spéculations humaines. Ainsi la modification apportée par les scotistes à la métaphysique d'Aristote entraînait la ruine de la science antique et l'apparition de procédés nouveaux que la science moderne a mis largement à profit.

D'autre part, les *formalités* n'étant ni *matière* ni *forme*, ne pouvaient être saisies comme celles-ci par un procédé dialectique; c'est une *intuition* particulière qui en donne la notion, intuition encore une fois distincte doublement et des sens et des procédés scolastiques. Dans la théorie des anciens, c'est la sensibilité qui connaît l'individuel, car l'individuel est un mode accidentel de la matière; et la pensée procède en dégageant dans la donnée sensible la représentation du formel ou du spécifique de celle de l'individuel ou du matériel. La pensée, sauf quand elle est engagée dans les sens, est donc toujours abstraite, dialectique, discussive, comme disaient les scolastiques. Au contraire, dans le système de Scot, à côté de cette pensée discussive, il y a une pensée intuitive. Par cette considération, Scot rompt avec toute l'idéologie antique: et de là suit que les méthodes scientifiques des anciens, qui font reposer toute théorie sur des données sensibles isolément considérées et traitées par la définition, n'avaient plus de raison d'être dans la nouvelle doctrine.

On voit par là que le scotisme marque une première phase dans la destruction de la théorie des formes substantielles et de tout l'ensemble scientifique qui s'en déduit, et cette première phase est provoquée par la considération du dogme trinitaire.

Une seconde phase se présente bientôt. Le scotisme n'a pas l'admirable simplicité du thomisme. Plus large comme conception métaphysique, il est beaucoup moins parfait comme synthèse organique des divers éléments de la pensée humaine. Il contient tout, même ce qui s'exclut; amas puissant mais indigeste des théories antiques déformées, et des théories modernes encore peu formées, il encombre la philosophie de consi-

dérations disparates et d'entités d'origines diverses; c'est même ce qui a trompé sur son compte d'excellents esprits et ce qui l'a fait regarder comme la suprême expression du réalisme. Il n'était pas *réaliste* par système, il l'était même moins que le thomisme, mais Dieu sait combien d'abstractions il réalisa. Ce fut dans cette forêt d'abstractions réalisées que Guillaume d'Ockam vint porter sa hache dévastatrice. Ockam est tout à la fois l'adversaire et le continuateur de Scot, comme Wading, l'annaliste des Franciscains l'a parfaitement senti. Il le continue, car il modifie plus encore que Scot la théorie antique de la matière et de la forme. Là où le Docteur subtil n'avait émis que des doutes timides ou des distinctions qui restreignaient singulièrement les formules péripatéticiennes, le Docteur résolu nie hardiment et fait de la manière la plus nette ce que son maître avait commencé de faire avec une réserve excessive. En même temps, il le contredit sur un point essentiel, et ici nous retrouvons encore le *dogme trinitaire*. La métaphysique de la *matière* et de la *forme* ne pouvait pas se concilier facilement avec le dogme trinitaire; elle tendait à effacer la réalité des personnes divines dans l'unité de l'essence infinie, comme elle tendait dans l'ordre du fini à faire du principe individuel une simple dépendance d'un principe essentiel et spécifique, à savoir la matière. La théorie des *formalités* n'avait pas cet inconvénient, mais elle en avait un autre; on l'accusa de tendre à renouveler l'erreur religieuse de Gilbert, ce fameux disciple d'Abélard, qui fut condamné au XII[e] siècle. Abélard, on se le rappelle, introduisait des degrés (*scalam*, dit énergiquement saint Bernard) dans l'Etre divin; chaque personne était, à vraiment dire, une essence. La *formalité* de Scot n'est pas une essence, à vraiment dire, puisque c'est une entité créée spécialement pour se passer de l'essence, et cherchée soit en dehors de la *forme*, soit en dehors de la *matière*. Néanmoins ce n'est pas sans une secrète raison que la *forme* et la *formalité* se rapprochent par le nom dans la doctrine complexe du subtil théologien. La formalité, sans être une essence, est une entité *déterminée* et presque une *qualité*. Je dis *presque*, car l'*haeccéité* est une formalité, et cependant Scot la regarde comme un principe non accidentel, comme un élément substantiel. Le philosophe déclare néanmoins quelque part que la *formalité* tombe sous l'appréhension des sens. En d'autres termes, la *formalité* se rapproche singulièrement de ce que François Bacon appellera plus tard *nature*, en ôtant à ce mot *nature* son nom scolastique : car s'il en est ainsi, c'est-à-dire si la *formalité* tient par certains côtés de la *forme* elle-même, la distinction formelle entre les personnes divines, sans impliquer des degrés dans l'Etre divin, comme le faisait le système de Gilbert, semble rendre plus difficile à comprendre l'unité de la substance divine. Scot déclare sans doute que c'est la relation qui fonde la personne divine, cependant il hésite, et sous ce rapport il est beaucoup moins net que saint Thomas. Ainsi son système, envisagé sous un certain rapport, a été construit pour sauvegarder le dogme trinitaire, et envisagé sous un autre rapport, il semble à son tour présenter quelques difficultés vis-à-vis de ce même dogme. Fallait-il cependant en revenir au système thomiste? Evidemment c'eût été reculer. L'école d'Ockam s'engagea plus loin encore dans la voie que Duns Scot avait ouverte; elle nia les *formalités* en ce sens qu'elles étaient des entités définissables, mais en même temps elle brisa de plus en plus la théorie de la matière et de la forme : ces deux éléments restèrent encore, mais comme rouages inutiles et hors de service; de plus on tendit à les annuler dans leur entité propre en les identifiant plus encore que Scot ne l'avait fait. L'être devint alors une sorte d'unité indivisible; mais cette doctrine de l'indivisibilité de l'être, tout en ramenant la solution nominaliste sur la valeur objective des universaux, se distinguait radicalement du nominalisme du XI[e] siècle : celui-ci est sensualiste; l'ockamiste est essentiellement idéaliste : suivant lui, l'être est une unité, mais une unité reléguée au delà de la sphère sensible et dont celle-ci ne peut donner aucune idée, sorte d'entité mystérieuse, qui n'est ni la matière, ni la forme, ni même la formalité, et qu'on ne peut assimiler à l'unité purement logique qu'invoquaient jadis et Bérenger et Roscelin.

C'était le système d'Ockam. Il élimine plus encore que celui de Scot la métaphysique de la matière et de la forme; il tend aussi à révolutionner la science en changeant son objet qui ne sera plus l'essence des choses, et à changer l'idéologie, qui reposera plus encore sur l'intuition; or, nous le savons, changer l'idéologie, c'est changer la méthode.

Cette seconde phase dans la destruction de la métaphysique péripatéticienne est provoquée par deux causes : 1° l'état imparfait et irrégulier de la doctrine scotiste qui, introduisant une révolution en conservant les principes anciens, embrouille et complique la philosophie et la théologie au delà de toute expression; 2° le péril que courait le dogme trinitaire dans la doctrine des formalités. C'est donc encore ce dogme qui concourt, pour une part du moins, à dégager la doctrine scotiste des timidités et des complications qui lui empêchent de porter ses grands résultats et qui fait faire un pas décisif à la question métaphysique.

Cependant l'ockamisme pur n'était pas le dernier mot de cette question. Il ne remplit même pas le programme qu'il s'impose. Il prétend simplifier la philosophie surchargée par les scotistes, et il la jette dans un dédale de distinctions incroyables et qui en font la métaphysique la plus alambiquée et la plus subtile qu'on ait jamais vue; il veut sauver le dogme de l'unité divine, qui paraissait courir dans le scotisme à un écueil analogue à celui qui l'avait déjà heurté dans l'école

d'Abélard, et à la place de la théorie des formalités qui le compromet, il met une sorte d'économie que rien ne détermine : tout l'ordre des substances lui échappe et la doctrine nominaliste s'en va aboutir à une sorte de scepticisme idéaliste qui, sans attaquer directement aucun dogme, nie leur base commune qui est la croyance à la certitude rationnelle. Au fond, l'ockamisme n'est qu'une grande négation métaphysique au sein de laquelle l'ontologie d'Aristote se déclare impossible et dans la théologie et dans la philosophie ; mais on ne pouvait en rester là, le dogme trinitaire lui-même était compromis par cet universel scepticisme. Car on a beau professer l'incertitude la plus absolue sur l'être, ou cet être est une unité absolue, mathématique, et alors la distinction des personnes divines est compromise, comme le déclare Duns Scot, ou il n'est pas une unité mathématique, et alors le nominalisme n'est pas la solution logique du problème des universaux.

Il y avait là une difficulté invincible au pur ockamisme. L'ockamisme subit une transformation, que nous pouvons considérer comme la troisième et dernière phase de la théorie des formes substantielles : cette transformation fut représentée par Pierre d'Ailly et surtout par Gerson et le grand cardinal Nicolas de Cusa. Suivant Pierre d'Ailly, Gerson et Cusa, la *matière* et la *forme* n'ont plus à côté d'eux cet auxiliaire incommode et qui complique tout, les *formalités* ; à vrai dire, le rôle de *formalités* est joué par la *matière* et par la *forme* elles-mêmes, qui cessent d'être la vraie *matière* et la vraie *forme* d'Aristote et de saint Thomas. Scot avait déjà commencé cette révolution, car il avait dit que la ma ière a l'acte entitatif, ce qui revenait à ôter à la forme son principe actif pour ne lui laisser qu'une existence spécifique : renversement absolu de la théorie péripatéticienne. En vertu de cette première modification, il avait déclaré que la puissance et l'acte ne sont distincts que formellement au sein de l'être. L'ockamisme élargi par Pierre d'Ailly, Gerson et Cusa, déclara que l'être, c'est précisément l'unité de l'acte et de la puissance s'identifiant pour constituer la substance. Telle est du moins l'assertion partout répétée du cardinal de Cusa, et c'est à ce point de vue qu'il se place pour renverser tout l'édifice des sciences scolastiques déjà ébranlé par Scot, et lui substituer les bases d'une science toute nouvelle, celle que Copernic, Képler, Galilée d'une part ; Paracelse, Harvey, Van-Helmont, de l'autre, viendront augmenter de leurs sublimes découvertes ou de leurs splendides pressentiments, et que Descartes enfin régularisera et fera triompher dans toutes les intelligences éclairées.

La pensée de Gerson et de Cusa est de trouver une conciliation entre le scotisme et l'ockamisme, afin d'enlever au premier de ces deux systèmes sa complexité illogique et au second son attitude de négation universelle. Mais le dogme trinitaire intervint encore à ce moment décisif pour rendre possible cette conciliation. Il domine toute la doctrine de Cusa ; et c'est la nature du Saint-Esprit qui préoccupe surtout le philosophe lorsqu'il identifie l'acte et la puissance, la matière et la forme, en une seule entité. Le Saint-Esprit dans la Trinité joue le rôle de *nexus* entre les deux premières personnes ; donc il y a un élément de l'être qui est le *nexus* des deux autres ou qui est l'acte-puissance ; donc l'acte et la puissance ne sont distincts que phénoménalement ; donc il y a une puissance active, un *possest* qui est le fond de tout être ou l'être est un *possest*, une *force*, dira Leibnitz. Tel est l'ensemble des déductions de Cusa. Qu'y a-t il au début de ces déductions ? L'affirmation du dogme trinitaire appelé à modifier la donnée métaphysique d'Ockam. Qu'y a-t-il au terme de ces mêmes déductions ? Le renversement absolu de la *théorie* métaphysique péripatéticienne, et de plus le premier mot de la métaphysique moderne, je veux dire la substitution de l'idée de *force* à l'idée de *forme substantielle*. Qu'y a-t-il encore ? L'apparition, au seuil de la Renaissance, de toutes les idées théoriques et de toutes les méthodes qui vont renouveler les sciences. Scot avait déjà eu à cet égard des pressentiments, mais étouffés par des respects et des préjugés ; Ockam ne s'était guère occupé que de battre en brèche et les uns et les autres ; Cusa dégage la vraie pensée de Scot et il en voit toutes les applications scientifiques ou du moins les plus importantes. Il bouleverse surtout la philosophie du *mouvement*. Le mouvement, suivant lui, n'est pas le résultat de la nature des choses, ce n'est plus la traduction de leur essence, mais d'une projection universelle présente à tous les êtres, et voilà pourquoi tout mouvement qui n'est pas violent lui paraît curviligne. Donc, point de distinction entre les choses dont le mouvement naturel est rectiligne ; en d'autres termes, point de différences essentielles entre la nature céleste et la nature élémentaire, en d'autres termes, fausseté absolue de la mécanique et de l'astronomie de Ptolémée ; en d'autres termes encore, la terre est une étoile, c'est-à-dire affirmation avant Copernic de l'astronomie de Copernic. De plus, les différentes positions ou relations réciproques des objets ne désignent nullement l'invisible, essence des choses ; donc il n'y a nul objet matériel qui puisse être regardé comme le centre absolu du monde, aucun qui puisse être regardé comme étant à la circonférence. La géométrie qui conçoit l'intelligence ne se réalise jamais dans l'ordre réel et physique. Donc encore, le système d'Aristote et de Copernic, qui implique perpétuellement cette réalisation, est en contradiction avec les lois de l'entendement humain.

Il suivait également de là que la théorie des éléments était fausse et, par conséquent, celle des humeurs et des tempéraments qui en est la conséquence.

Ainsi périssaient d'un seul coup l'astro-

nomie, la physique et la médecine de l'antiquité. Non-seulement elles périssaient dans leurs principes essentiels, carrément niés, mais ces principes étaient remplacés par d'autres.

On voit par là qu'après Albert et saint Thomas la métaphysique traverse trois phases principales : — Première phase (Scot), introduction d'un élément étranger au sein de la métaphysique péripatéticienne. — Deuxième phase (Ockam), négation de toute réalité métaphysique au point de vue de l'élément nouveau admis par Scot. — Troisième phase (Gerson et Cusa), élimination complète de la métaphysique péripatéticienne de la forme substantielle qui est remplacée par la métaphysique de la force ou de l'acte-puissance.

La troisième phase peut être regardée, soit comme la fin de la scolastique, soit comme le commencement de la Renaissance. Elle est l'explication suprême de Copernic et de Paracelse, c'est-à-dire de la révolution radicale au sein des sciences relatives à la matière brute et à la matière organisée.

Or, à l'origine de chacune de ces trois phases, que trouvons-nous?

Nous trouvons le dogme trinitaire. C'est le dogme trinitaire qui pousse les Franciscains en général, Duns Scot en particulier, à introduire la doctrine formaliste. Nous ne disons pas que le dogme trinitaire ait seul exercé de l'influence sur l'esprit de Scot et des Dominicains, mais nous pouvons dire qu'il a exercé une influence considérable et prépondérante. La réforme d'Ockam est à quelques égards secondaire, puisqu'elle est empreinte d'un caractère négatif; le dogme trinitaire y a une moindre part que dans celle de Scot, cependant il y est encore pour quelque chose. Quant à Cusa, c'est le dogme surtout qui le préoccupe. Le rôle que joue le Saint-Esprit lui paraît un trait de lumière dans la métaphysique pour l'arracher à la fois aux complications de Scot et aux négations d'Ockam. Il veut qu'il y ait dans tout être, non pas deux éléments, la *matière* et la *forme*, mais à côté de ces deux-là, un troisième qui est leur unité ou leur *nexus*, l'acte-puissance ou la puissance active, et ce troisième élément domine suivant lui toute la métaphysique et toute la science.

Était-ce là le dernier mot de la philosophie? Le rôle qu'on faisait jouer à l'acte-puissance ou au *possest* ne tendait-il pas d'une part à faire regarder le Saint-Esprit comme le seul être vraiment divin au sein de Dieu, d'autre part à jeter la philosophie dans la voie funeste d'un panthéisme mystique? Ce double caractère ne fut-il pas celui de toute la Renaissance; et le cartésianisme ne fut-il pas obligé de réagir contre lui pour constituer la première forme définitive de l'ontologie moderne? Nous n'avons pas à examiner ici cette importante question qui sort du cadre de la scolastique; il nous suffit d'avoir montré que la scolastique, après avoir marché de Bérenger et de Lanfranc à Albert et à saint Thomas, marcha de nouveau d'Albert et de saint Thomas à Cusa, c'est-à-dire, à Copernic et à Paracelse, ou à la Renaissance par une marche intimement révolutionnaire, mais pourtant logique; la logique en effet n'exclut pas la révolution dans le progrès des idées, au contraire elle l'implique. Et quelle fut la *force* qui conduisit successivement l'ontologie, d'abord de Lanfranc à Albert, puis d'Albert à Cusa, à travers une série d'étapes ou de phases que nous avons essayé de caractériser? Cette force c'est, au moins en partie, le dogme trinitaire.

Encore une fois, en posant cette assertion, nous résumons une série de faits historiques, nous ne croyons pas faire une théorie qui nous appartienne. Nous prions seulement le lecteur de vouloir bien méditer sur cette série logique, c'est-à-dire sur cette loi d'histoire intellectuelle que nous venons de résumer.

§ III. — *Conséquences philosophiques et théologiques à déduire de l'histoire du dogme trinitaire au moyen âge.*

Pour notre part, voici la conclusion qui nous semble se déduire logiquement de l'ensemble de considérations historiques qui précèdent.

Le *dogme trinitaire* a joué le rôle de principe progressif, moteur, et qu'on nous passe l'expression, *impulsif* au sein de la pensée humaine.

A peine éveillée, c'est lui qui l'a contrainte à poser une première conclusion nette et catégorique d'ontologie avec saint Anselme; il a contribué pour une petite part à préciser le système de saint Anselme et à pousser les esprits vers celui d'Abélard; puis il est intervenu dans ce dernier, pour le contraindre à renverser le rôle réciproque qu'il attribue à la *matière* et à la *forme*. C'est ainsi que la scolastique, après deux siècles de discussions, en est arrivée à une doctrine fort semblable pour la métaphysique à celle d'Aristote, à la doctrine des *formes substantielles*.

Cette doctrine constituée semblait devoir être une synthèse assez complète pour que la raison humaine s'y complût et s'y arrêtât. Mais le dogme qui l'avait fait naître devait bientôt y faire éclore de radicales modifications. La première est celle qu'y apporte Duns Scot avec la théorie des formalités, qui naît presque tout entière de l'analyse sévère des conditions logiques de la distinction des personnes au sein de l'essence divine. Le dogme trinitaire a moins de part dans la révolution qui transforme le système de Scot en celui d'Ockam; mais il reparaît dans la révolution capitale qui fait aboutir le système d'Ockam à celui de Cusa, c'est-à-dire à la Renaissance. Encore une fois, voilà les faits historiques; que faut-il en conclure?

La première conclusion à déduire, c'est que le dogme catholique, ou du moins le dogme trinitaire, n'a pas agi sur l'esprit hu-

main pour le fixer dans une théorie ontologique donnée une fois pour toutes et immobile. Il n'a pas tendu à le retenir dans quelque doctrine métaphysique que ce fût; sans doute, considéré en lui-même, il a été fixe et immuable. Bien que les hérésies successives sur son compte, hérésies qui se sont produites surtout dans la période des Pères, aient donné lieu à l'Eglise de marquer successivement les vrais caractères, et que sous ce rapport il ait une histoire, c'est-à-dire, un progrès, ce progrès est radicalement différent de celui que nous voyons se manifester dans les sciences ou dans les sociétés humaines. Dans celles-ci, le fait nouveau ou l'idée nouvelle sont presque toujours une négation de l'idée ancienne ou du fait établi, en d'autres termes le progrès est révolutionnaire. Au contraire le progrès au sein de l'Eglise est évolutionnaire; le dogme s'analyse lui-même de plus en plus, il montre plus clairement ses diverses parties, mais sans qu'il y ait aucune opposition logique entre les formules diverses qui le traduisent; en d'autres termes, c'est sa manifestation qui peut être appelée progressive et à laquelle saint Vincent de Lérins a donné justement ce titre; mais en lui-même, il est invariable. Cependant de cette immutabilité du dogme, il ne faudrait pas induire que l'action du dogme sur la raison consiste à immobiliser celle-ci. L'histoire, nous l'avons montré, prouve amplement que son action fut toute différente. Il y eut notamment deux époques où la raison fut tentée grandement de rester au point où elle en était venue : ce fut le XIe siècle et le XIIIe. Au XIe, il y avait une satisfaction apparente des rares besoins intellectuels qui tourmentaient les âmes. Les moines avaient à l'intérieur du cloître leurs méditations pieuses et quelques exercices scolaires; l'aristocratie féodale avait ses jongleurs et ses tournois; les peuples avaient leurs légendes et leurs rêves de communes. Rien, dans toutes les institutions debout, ne semblait devoir stimuler le besoin de philosophie et surtout de haute métaphysique. Qu'est-ce qui tira la pensée de cette sorte de repos où elle se complaisait? Nous l'avons vu, c'est le dogme trinitaire avec le dogme eucharistique. Au XIIIe siècle, après une longue succession de difficultés, on était arrivé avec Alexandre de Hales, avec le grand Albert, avec saint Thomas à une haute et vaste formule synthétique, sur laquelle saint Bonaventure consentait à jeter comme un manteau de pourpre les splendides ardeurs de son âme. Sciences, beaux-arts, poésie, sentiment religieux, tout semblait tenir à l'aise dans la magnifique cathédrale philosophique du thomisme. La raison fut vivement tentée de la choisir comme la tente définitive où elle séjournerait durant les siècles, car elle s'y trouvait bien. Mais une voix de marche se fit entendre dès la fin du XIIIe siècle, c'était le dogme trinitaire qui se trouvait mal à l'aise dans la vaste synthèse de l'école dominicaine, et la pensée métaphysique en sortit pour aller plus loin, toujours plus loin, jusqu'à Cusa, jusqu'à Copernic, jusqu'à Descartes, jusqu'à Leibnitz, jusqu'à Kant.... Et du reste on se rend compte du fait que nous venons de constater, lorsqu'on analyse la raison humaine, soit en elle-même, soit dans ses rapports avec la révélation. La raison considérée en elle-même et abstraction faite de la déchéance est essentiellement progressive, puisqu'elle est faite pour la vérité et que néanmoins elle ne peut saisir la vérité d'une seule et unique intuition. Du reste, même avant la déchéance, elle peut être mise en rapport de plus en plus intime avec elle-même par des moyens surnaturels, tels par exemple que la parole divine; et cette parole divine, s'ajoutant à la raison, mais sans la détruire, ne peut faire qu'une chose vis-à-vis d'elle, lui donner un moyen nouveau de s'analyser, de se saisir, de se contempler et de faire jaillir de cette analyse une plus large lumière. Quand la déchéance arrive, la révélation, outre cette première fonction dans l'ordre rationnel, en a une seconde : elle régularise la marche des facultés intellectuelles, excellentes encore en elles-mêmes, mais tyrannisées par les opérations sensibles et distraites, désordonnées par le jeu variable des phénomènes extérieurs. Cette seconde fonction est réelle mais elle reste toujours secondaire, et elle n'empêche pas à la première de se remplir sur une immense échelle. Nous verrons même plus tard que c'est par son entité spécifique que la révélation meut l'esprit humain, tandis que ce n'est que par quelque chose de presque extérieur à elle qu'elle le maintient et le discipline. Ajoutons ici que cette action régularisatrice est exercée par le dogme aux moments qui suivent les grandes transformations opérées sous son influence. Par exemple, au XIe siècle, le dogme trinitaire commence par jeter l'esprit humain dans une large série de spéculations philosophiques; un peu plus tard seulement, il agira pour régulariser ces spéculations et les arracher à la domination d'Abélard qui les détourne de leur fin légitime. De même encore, au XIIIe siècle, c'est le dogme trinitaire qui conduit Scot à la première grande transformation de la théorie métaphysique des formes substantielles. Puis cette grande évolution opérée, il agit comme régularisateur pour qu'elle aboutisse à son véritable terme, qui est la Renaissance. Ainsi et par cet admirable arrangement d'impulsions organiques et vivantes suivies d'impulsions régularisatrices et mécaniques, la révélation pousse l'esprit humain avec une énergie extraordinaire, mais qu'elle contient aussitôt après l'avoir déployée. Encore une fois, voilà ce que révèle l'histoire comparée des formules métaphysiques; et nous pouvons facilement conclure de cet exposé qu'à tout le moins le dogme n'agit pas comme puissance d'immobilité, ainsi que le suppose l'école officielle.

Seconde conclusion. — La raison n'agit pas sur le dogme comme sur un principe géné-

ral dont il s'agit d'examiner les conséquences logiques; conséquences qui, à leur tour, constitueraient la métaphysique, l'histoire, l'ensemble des sciences humaines. Beaucoup de philosophes, ou Chrétiens ou opposés au christianisme, se sont persuadés qu'au moyen âge du moins, le procédé régnant était d'admettre les données révélées *comme* la base unique de toute spéculation humaine : les uns en ont conclu que la philosophie et la science auxquelles on était parvenu par ce procédé étaient éminemment chrétiennes, et que quiconque s'écartait des enseignements scolastiques, en quelque matière que ce soit, s'éloignait *ipso facto* de la révélation; les autres se sont appuyés sur ce prétendu fait pour déclarer que la révélation retient nécessairement l'esprit humain, lorsqu'il adhère à ses formules, sous le joug immobile d'une philosophie ou d'une conception générale des choses qui est établie une fois pour toutes. L'historique que nous avons tracé prouve que le dogme a joué *dans l'entendement* humain un rôle très-différent de celui qu'on lui attribue. De tous les systèmes qui se sont succédé au moyen âge et qui ont une valeur réelle, un seul se propose d'appliquer directement l'*idée trinitaire* à la métaphysique : c'est celui de Cusa, et encore Cusa ne se borne pas à déduire celle-ci de celle-là; il se met en face d'une difficulté capitale qui embarrassait la marche de la théologie, à savoir la *distinction* absolue de l'*acte* et de la *puissance*, et il s'empare de la notion du Saint-Esprit pour résoudre cette difficulté; la métaphysique n'est donc pas directement déduite du dogme trinitaire. Du reste, le fût-elle, notre oi n'en subsisterait pas moins, car la métaphysique de Cusa ne s'explique point par elle-même; elle suppose une longue série le doctrines : or, qu'on examine celles-ci; as une ne se présente comme une déducion du dogme. Quel est donc le lien qui les attache à la révélation? C'est un lien d'une *ature particulière* et *sui generis* qu'on ne eut considérer comme le lien déductif. Le colastique examine quelles sont les conditions logiques et métaphysiques de l'idée évélée qui est l'objet de son étude, ou *uelle est la convenance rationnelle* de cette ée. Par exemple, étant admis que la théo de la *matière* et de la *forme* est la théo rationnelle en fait de métaphysique, que Dieu, dès lors, est l'*acte* pur, on en nclura que la *relation* est le fondement de personnalité divine, et l'on cherchera *mment* l'on doit concevoir cette *relation* ur être fidèle tout ensemble et à la révéion et à la métaphysique admise. De ce vail, il résulte souvent, comme nous l'ans vu, une modification plus ou moins consnte d'elle-même dans la métaphysique ue, c'est-à-dire une nouvelle métaphyue. Celle-ci n'est pas sans une relation lconque avec le dogme : le dogme est, r ainsi dire, un de ses facteurs; mais ord il n'est pas le seul, et il faudrait il fût le seul pour que l'on eût le droit de considérer la révélation comme le principe général de la pensée humaine au moyen âge; et de plus, il n'agit ni comme majeure, ni comme mineure d'un raisonnement dont la conclusion serait une certaine philosophie et une certaine science. Comment agit-il donc? Il agit comme une sorte d'élément reconnu et dont le métaphysicien est obligé de tenir compte, comme une sorte d'idéal lointain dont la raison se rapproche par des étapes successives sans pouvoir jamais l'atteindre. Que conclure de là? C'est que l'idée généralement répandue qu'au moyen âge le dogme fut un principe dont la philosophie et la science furent les corollaires, est l'idée la plus fausse du monde. Du reste, quand les observations précédentes ne seraient pas évidentes de vérité, il suffirait peut-être de remarquer que la science est en rapport direct avec la philosophie, et que, s'il y a quelque chose d'incontestable en histoire, c'est que l'astronomie scolastique n'est que l'astronomie de Ptolémée, et que, d'autre part, il y a identification absolue entre la physique du moyen âge et celle d'Aristote, entre la médecine de la même époque et celle de Galien. De là il faut conclure que la philosophie scolastique, bien loin d'être la déduction du dogme catholique, est avant tout, je ne dis pas exclusivement, la reproduction de la philosophie ancienne. C'est en vain que l'ignorance et le sophisme ont voulu jeter des nuages sur une vérité qui a été admise jusqu'à ces derniers temps, et qui est d'ailleurs manifeste. Elle ressort de trop de faits plus clairs que le jour pour qu'elle puisse être contestée par un historien sérieux.—Ce n'est pas à dire que quelques esprits très-éminents n'aient tenté à diverses époques de faire de la philosophie la simple application logique du dogme chrétien, et surtout du dogme trinitaire. De Lamennais, dans son *Esquisse d'une philosophie*, n'est pas le premier qui ait fait cette tentative, assez curieuse de sa part, du reste, puisque, après l'avoir conçue au moment où il était croyant, il l'exécuta encore quand il eut cessé de l'être. Et Martin, le théosophe, Swedemborg, J. Bœhme, avaient eu, sans parler des autres, la même préoccupation. Nous la retrouvons encore, avons-nous déjà dit, dans le cardinal de Cusa, et, en général, dans tous les philosophes qui ont des pentes mystiques. Chose singulière! l'histoire prouve que ce sont ceux qui respectent le moins les conditions orthodoxes du dogme catholique qui l'appliquent le plus volontiers à la philosophie et aux sciences. Et à quoi aboutissent-ils? Ici il y a nécessité de faire une distinction importante : tantôt la tentative d'appliquer à l'ontologie le dogme trinitaire et de regarder celle-là comme la déduction de celui-ci est faite *a priori*, indépendamment de toute connaissance des lois internes de la raison et de l'état de la métaphysique; ou bien elle se fait par une intelligence ou par une époque qui a résumé un très-grand nombre de questions rationnelles et philoso-

phiques. A quelques égards, les plus mystiques sont dans la première catégorie, et nous sommes contraints d'y placer de Lamennais lui-même, quelle que fût d'ailleurs la hauteur de son génie littéraire; nous placerons au contraire Cusa dans la seconde. Or, cette distinction établie, il nous semble difficile de contester que les philosophes de la première espèce n'ont que peu agi sur le mouvement de l'ontologie et le développement de la pensée humaine : je ne dis pas qu'ils n'aient, eux aussi, leur rôle et leur utilité : tout philosophe a la sienne; mais ce rôle et cette utilité se bornent à *remuer* la raison humaine et à l'empêcher de s'arrêter, c'est-à-dire de croupir dans la fange de l'immobilité. Les philosophes de la seconde espèce sont, au contraire, des promoteurs très-réels et très-efficaces du progrès philosophique. L'exemple seul de Cusa suffirait à le prouver; et c'est un fait constant que toute grande série de découvertes importantes est précédée d'un certain mysticisme, et par conséquent d'une certaine application directe à l'ontologie du dogme trinitaire. Seulement, le mysticisme de cette espèce, le mysticisme aux époques et dans les intelligences dont nous parlons, est lui-même dominé par un état général de la métaphysique. Il devient ainsi un accident, un phénomène, un caractère de cet état; c'est l'explosion du sentiment en face d'une certaine *tension* de la question ontologique; mais c'est cette *tension* qu'il s'agit d'expliquer pour avoir le secret de cette explosion, et la tension dont il s'agit n'est pas le résultat logique du dogme. Encore une fois, quand un philosophe a voulu tirer directement l'ontologie du dogme trinitaire, il a ordinairement violé à la fois les conditions orthodoxes de ce dogme et les lois de la raison; et l'on comprendra facilement qu'il en soit ainsi, quand on réfléchira que la formule dogmatique n'a aucun des caractères des principes qui se laissent traiter et développer par le procédé déductif. Les principes de cette espèce doivent avoir une compréhension évidente, puisque toute déduction repose sur la connaissance claire et adéquate que l'on a de la compréhension d'une idée générale. Or, la formule dogmatique cesserait d'être un mystère, si les idées générales qui la constituent étaient claires et évidentes. Ajoutez à cela que, sans doute, à qui verrait les choses dans leur absolue unité, le dogme apparaîtrait comme l'explication suprême et universelle des choses et le centre lumineux auquel se rattache toute lumière; mais ce serait à condition, non-seulement que le dogme cessât d'être mystère, mais que l'esprit humain pût être placé au rond-point du monde, au point de vue le plus universel, et, pour ainsi dire, dans le secret de Dieu. C'est là, du reste, la grande illusion du mysticisme ou de l'illuminisme. Suivant lui, le secret de Dieu, c'est-à-dire le centre même de l'unité universelle, peut nous être dévoilé; et voilà pourquoi, lorsqu'il ne repousse pas systématiquement toute révélation, il prend le dogme comme un principe qui peut devenir une formule générale de déduction logique, et d'où l'on peut tirer par voie de syllogisme l'ensemble entier de la métaphysique. Une foule d'historiens ont répété que telle avait été la pensée intime, le procédé général du moyen âge; c'est même par ce prétendu fait qu'ils ont voulu en expliquer un autre : à savoir, le règne du syllogisme à la même époque, et aussi la célèbre parole : *Philosophia theologiæ ancilla*. Nous examinerons ailleurs le sens de cette parole et la réalité du fait qu'on allègue; mais, ce qui est certain, c'est que la métaphysique scolastique ne fut pas une simple déduction du dogme trinitaire ou de tout autre dogme.

Troisième conclusion. — Nous venons de voir qu'au moyen âge la métaphysique ne fut jamais demandée au dogme lui-même, ni regardée comme le corollaire humainement tiré d'un dogme divinement révélé. Mais il ne faudrait pas en conclure qu'elle se développa indépendamment de lui et sans avoir égard à ses formules. En fait, nous avons établi que les choses ne se sont point passées ainsi; chaque étape parcourue par l'ontologie scolastique a été parcourue sous l'impulsion d'un dogme et en particulier du dogme trinitaire. Je ne prétends pas qu'à côté de cette grande cause de progrès et de transformations il ne s'en soit pas trouvé d'autres; je me borne à constater l'existence de celle-là. Nous ne présenterons pas de nouveau le résumé des faits intellectuels que nous avons présentés au lecteur. Il se rappellera sans doute que soit qu'on considère la création de la théorie des formes substantielles du XIe au XIIIe siècle, soit qu'on examine la lente substitution de l'idée de *force* à l'idée de *forme*, les diverses étapes parcourues l'ont été par suite des nécessités logiques de la notion catholique de la Trinité. Et, du reste, ce fait se comprend sans peine. Il y a deux choses à considérer dans la philosophie, comme dans toute science humaine : le mouvement par lequel elle progresse ou invente, le mouvement par lequel elle se conserve et vérifie les innovations qui lui sont présentées. Nous avons assez insisté sur cette idée que nous empruntons à M. Buchez en la modifiant dans ses principes et dans son application pour qu'il soit utile d'y revenir ici. Or, non-seulement ces deux mouvements de la philosophie sont divers, mais ils ont des lois très-diverses et que l'on tend sans cesse à confondre. Le cartésianisme n'est pas un système d'invention, quoiqu'il renferme d'admirables découvertes, c'est une formule de vérification, car il n'a pas eu pour mission de créer une révolution intellectuelle, il a eu pour mission de la faire triompher. Ici encore nous nous contentons de poser cette assertion qui pourra paraître paradoxale à certains esprits, mais qui est une des conséquences les plus directes de tout cet ouvrage, et que nous avons plus d'une fois déjà établie sur des bases démonstratives. Or, tout système dont le but est de

vérifier une philosophie nouvelle, doit évidemment se séparer de toute idée préconçue; la métaphysique étant du domaine de la raison, puisqu'elle n'est ni un dogme, ni la déduction d'un dogme, toute hypothèse métaphysique doit être jugée en elle même et par elle-même; elle a son critérium dans l'analyse des idées de la raison. Nous verrons bientôt que, si cette proposition est limitée par une autre proposition, elle n'en est pas moins incontestable en elle-même, car elle est identique à l'affirmation de l'ordre naturel distinct de l'ordre surnaturel. Ceci étant posé, Descartes, au milieu du désarroi intellectuel du commencement du XVIIe siècle, et quand tout était mis en question, à une époque où les plus splendides innovations avaient été conçues, mais conçues comme liées aux folies les plus étranges et à des folies mystiques, c'est-à-dire qui invoquaient et défiguraient le dogme, Descartes, dis-je, fit preuve d'une grande sagesse en laissant le dogme dans le cercle des questions religieuses, et en réservant à l'analyse claire des idées le soin de discerner entre le vrai et le faux en matière de métaphysique. Son seul tort fut d'ériger sa position personnelle ou la position de son époque en position absolue et de croire que toute doctrine métaphysique devait être posée indépendamment du dogme. La distinction de la philosophie et de la théologie n'est pas leur séparation, et la métaphysique qui puise en elle-même son *criterium*, ne puise pas en elle-même les *notions* qui sont nécessaires à la conscience pour qu'elle se saisisse, se voie, et dans cette vision trouve le secret de la métaphysique elle-même. En d'autres termes, lorsque la philosophie est considérée dans son mouvement progressif et comme créant des hypothèses métaphysiques, elle ne se sépare pas de la théologie, elle ne peut pas ne pas considérer le dogme. Et, du reste, comment supposer que le croyant ne tienne aucun compte de ce qu'il croit lorsqu'il pense? Comment exiger de lui qu'il ne cherche pas une harmonie quelconque entre sa foi et sa raison? J'admets que lors même que cette harmonie lui semblerait difficile à trouver, ce ne serait pas un motif de nier l'un ou l'autre des deux termes; mais les deux termes posés dans leur réalité propre et dans leur autonomie, c'est un besoin pour l'intelligence de chercher leurs relations; et ces relations lui donnent lieu de trouver de nouveaux points de vue pour analyser ses propres idées, ses idées fondamentales, et pour arriver ainsi à une nouvelle métaphysique. Métaphysique qui est cherchée, sans aucun doute, dans les profondeurs de la raison, mais de la raison qui s'analyse à l'aide d'une donnée étrangère à elle, le dogme, et ici le dogme trinitaire. Et tout cela n'empêche en rien la légitime autonomie de la pensée humaine, car une fois la métaphysique nouvelle posée, elle se vérifie par des procédés d'expérimentation interne ou par des moyens tout rationnels; même, elle se trouve dans l'intuition que la pensée a d'elle-même; mais le *moyen*, l'*instrument*, la *condition* de cette intuition, c'est quelque chose de la révélation. De telle sorte que le christianisme ne se présente pas pour refréner la raison, mais pour la féconder; il ne la limite que là où elle ne pénètre pas, et partout où elle est capable de s'étendre, il lui ouvre de nouveaux et immenses domaines. Etonnez-vous maintenant si le principal caractère de la pensée moderne vis-à vis de la pensée antique est une prodigieuse activité et une extension prodigieuse. La pensée antique est surtout sage, claire, lumineuse; la pensée moderne est surtout audacieuse, rénovatrice, ardente. Nous savons maintenant le secret de cette différence; elle est à la fois dans la raison elle-même et dans le dogme, elle est, si l'on veut, dans l'effet rédempteur et progressif du dogme sur la raison.

Quatrième conclusion. — Le dogme trinitaire a agi par la partie de lui-même qui est le plus essentiellement propre au catholicisme. Nous prions le lecteur de bien se pénétrer de la portée et du caractère de cette assertion. Une des grandes erreurs de ce temps a été, si nous ne nous abusons, de considérer surtout dans le catholicisme ceux de ses dogmes qui lui sont communs avec toute religion positive et même avec la religion naturelle. Par exemple, croyants et incroyants, se bornent généralement à parler de la morale de l'Evangile, quand ils abordent la question religieuse; seulement les croyants y voient la preuve de la divinité de l'Evangile, et les non croyants nient la légitimité de cette preuve. Plusieurs philosophes croyants ont même soutenu qu'il ne pouvait y avoir de morale naturelle et que toute morale est le résultat d'un enseignement. Cette affirmation est grave, elle a scandalisé beaucoup d'excellents Chrétiens qui la regardent à la fois comme un outrage à la raison et comme une dérogation manifeste à la tradition des écoles catholiques. Cependant, si elle a été posée par d'excellents esprits et des penseurs considérables, c'est qu'elle a une certaine raison dans les principes généralement admis. Et, en effet, si l'on ne prend dans les idées chrétiennes que celles qui sont en même temps des données de la raison, il faut bien, pour avoir le droit d'affirmer la nécessité de la révélation, soutenir que les idées rationnelles n'ont pas leur vraie source ou leur *criterium* ou leur sanction dans la raison elle-même. C'est ainsi que quelques-uns ont été amenés à prétendre que la raison n'a en soi aucune autorité : proposition absurde, attentatoire aux traditions catholiques aussi bien qu'aux droits de la science et qui néanmoins s'est trouvée au bout d'une multitude de doctrines, parce qu'elle était dans la logique d'une fausse méthode généralement acceptée.

Ajoutons que si l'on se borne, par exemple, à préconiser la beauté de la *morale chrétienne*, on laisse toujours aux non croyants une échappatoire des plus faciles. Ils seront

d'accord avec vous sur cette ravissante beauté, et ils déclareront que tout le reste du catholicisme n'a été qu'une sorte de moyen *temporaire* pour établir la morale et qu'aujourd'hui il est temps de dégager cette morale des énigmes et des voiles qui devaient la couvrir aux yeux trop faibles de nos pères. Vis-à-vis de cette position nouvelle prise par les non croyants, bien des croyants seront tentés de soutenir que la notion morale ne saurait venir de la raison ou qu'il n'y a ni devoirs ni droits naturels; et c'est ainsi que de part et d'autre on s'égarera en des luttes sans issue possible.

D'autres apologistes contemporains sont allés plus loin dans la même voie que ceux qui n'ont voulu considérer que la morale ou tout fonder sur elle. Ils ont examiné la partie dogmatique du catholicisme, mais là encore ils se sont arrêtés aux notions qui ont été admises chez tous les peuples et dans toutes les civilisations. Or, sauf un très-petit nombre, ces notions ne sont guère que celles qui résultent de la raison ou du sens commun. De là la grande théorie *lamennaisienne* du sens commun considéré comme la base de toute défense méthodique du christianisme. L'histoire de ce siècle a prouvé où aboutissent de pareilles doctrines; elles n'ont que deux issues logiques, et toutes les deux parfaitement inorthodoxes. Du moment que vous considérez exclusivement dans le christianisme ce qui lui est commun avec les enseignements rationnels, vous devez nécessairement ou bien nier le christianisme en le réduisant à n'être qu'une forme du sens commun ou bien nier le sens commun et la raison universelle en en faisant le simple résultat du christianisme. Rationalisme absolu ou absolu traditionalisme, voilà l'alternative à laquelle sont condamnés tous ceux qui s'engagent dans l'étude religieuse avec la méthode que nous venons de caractériser. Du reste, encore ici, se présente l'observation que nous avons développée à propos des apologistes qui ne considèrent que la morale chrétienne. Si vous ne prenez dans les dogmes révélés que ceux qui sont démontrables par la raison, par exemple, l'unité de Dieu et l'immortalité de l'âme, ces grandes idées seront admises certainement par la plupart des non croyants, et ils ne refuseront même pas de faire honneur au christianisme de leur propagation rapide. Mais le christianisme n'aura ainsi qu'une valeur secondaire et temporaire; ils le béniront dans le passé, ils le renieront pour le présent et pour l'avenir.

Enfin, disons contre ces divers systèmes qu'ils ont contre eux l'autorité de l'histoire. Sans aucun doute le christianisme a agi par sa morale et par la partie de ses dogmes que la raison peut démontrer. Nous établirons plus tard dans quel sens s'exerça cette action; mais il a agi surtout, et qu'on nous permette de le dire, il a agi spécifiquement par ses dogmes particuliers, par ceux qu'on ne retrouve pas ou qu'on retrouve à peine marqués dans le judaïsme et dans les religions qui paraissent avoir été la corruption de la civilisation primitive. Ainsi le dogme trinitaire a exercé manifestement l'influence la plus notable sur les développements de la notion de substance, et, qu'on le remarque bien, nous ne parlons pas ici d'un dogme trinitaire rationalisé pour ainsi dire, et semblable par exemple à celui qu'invoque sans cesse M. Leroux ou dont M. de Lamennais a fait le point de départ de ses spéculations dans l'*Esquisse d'une philosophie*. Ces écrivains et d'autres encore, notamment les mystiques, emploient le dogme trinitaire à mettre des degrés dans la nature divine, et, par conséquent, ils n'ont vu dans le dogme trinitaire que la distinction en Dieu de plusieurs éléments. A ce point de vue, les personnes divines deviennent des attributs essentiels de Dieu, et le mystère est enlevé. Du moins, c'est ce que prétendent les philosophes dont nous avons parlé. Or ce n'est pas le dogme trinitaire, ainsi entendu ou ainsi défiguré, qui a modifié la métaphysique dans la période scolastique; c'est le dogme trinitaire, envisagé dans son essence catholique, dans ce qu'il renferme de spécialement mystérieux, dans le rapport de l'unité substantielle qu'il affirme avec la pluralité hypostatique qu'il affirme également. En effet, que se passe-t-il au XI[e] siècle? Quand Roscelin a abouti au trithéisme ou à un demi-trithéisme, saint Anselme déclare que le dogme trinitaire implique une distinction entre l'*unité individuelle* qui constitue la personne et la *substance* elle-même, et que dès lors la substance n'est pas constituée par l'unité mathématique que suppose Roscelin. C'est par là, nous l'avons vu, qu'il donne le premier à la métaphysique déjà fondée par Lanfranc, le défenseur de la transsubstantiation, une forme régulière et méthodique. Puis, quand cette métaphysique, après avoir passé par Abélard, eut besoin d'une transformation pour aboutir avec Albert et Alexandre de Hales à la grande théorie des formes substantielles, qu'est-ce qui intervient? Le dogme trinitaire mystiquement considéré? Non, le tort d'Abélard avait été au contraire de le considérer sous cet aspect; ce fut en revenant à son interprétation orthodoxe que la philosophie sortit de l'orage où elle menaçait de périr et entra dans le port avec les deux écoles dominicaine et franciscaine. Ce n'est pas tout : quand il fallut en sortir pour trouver de meilleurs rivages, la considération qui provoqua le progrès nouveau, ce fut encore la nécessité de concevoir moins obscurément le rapport de la pluralité hypostatique avec l'unité substantielle au sein de Dieu; nous avons déjà montré que tel fut en effet le principal motif qui détermina Scot à réagir contre saint Thomas. Nous ne pousserons pas plus loin ce nouveau résumé; et nous pouvons induire de tous ces faits que non-seulement le mystère catholique a agi sur la raison humaine pour la développer, mais qu'il a agi dans sa partie la plus intime, la plus inaccessible à la raison et pour ainsi dire comme mystère. Cette considération a son impor-

tance et elle répond à ceux qui, amnistiant le christianisme dans son passé, le condamnent dans le présent. A quel titre, en effet, le christianisme (nous ne parlons pas du clergé et de sa conduite politique, mais du christianisme orthodoxe ou du catholicisme envisagé en lui-même) aurait-il pu être bienfaisant intellectuellement à une époque, malfaisant à une autre? Toute vérité est bienfaisante, toute erreur malfaisante. Si un système quoique faux rend des services, c'est qu'il est vrai à certains égards, et le temps se charge de dépouiller l'un de l'autre l'élément vrai et l'élément faux, pour faire surnager le premier, pour détruire le second. Ainsi, il ne faut pas affirmer des idées simples ce qu'on affirme très-légitimement des systèmes ou des ensembles d'idées. On peut dire que des systèmes même très-faux n'ont pas été inutiles au progrès de la raison humaine; le condillacisme lui-même n'a pas été sans influence heureuse, quoique MM. Royer-Collard et Cousin y aient vu presque l'erreur absolue. Mais une idée simple, isolément considérée, ne saurait conduire au vrai l'esprit qu'elle guide, à moins qu'il ne raisonne mal sur ses conséquences, c'est-à-dire, à moins qu'elle ne le guide plus. Ceux qui regardent le christianisme comme un système aujourd'hui funeste, bien qu'il ait été autrefois utile, ont donc la charge de montrer que ce qu'il y a eu d'actif, de vivant, de progressif en lui, a été l'ensemble des idées qu'ils veulent conserver, c'est-à-dire des idées qui sont fournies aussi par la raison, mais que les idées qui lui sont propres, par exemple, le dogme eucharistique et le dogme trinitaire, ont été nuisibles, sauf par les rapports lointains qu'ils pouvaient avoir avec telle ou telle vérité. Or une pareille thèse est complétement démentie par l'histoire. Et nous venons précisément de prouver que le dogme trinitaire a agi comme dogme trinitaire et par la partie de lui-même la plus inaccessible à la raison sur les destinées de la raison, la développant sans cesse en lui donnant un motif perpétuel d'entrer en elle-même, au sein de ces mystérieuses profondeurs où brille toute vérité métaphysique, c'est-à-dire toute lumière civilisatrice.

Ce n'est pas que la morale chrétienne et les dogmes démontrables par la raison que l'Eglise enseigne n'aient eu aussi une large influence, et peut-être devons-nous en dire un mot ici, pour qu'on ne nous accuse pas d'affirmer une vérité au détriment de l'autre. Seulement ces dogmes que nous appellerons généraux ou rationnels et la morale évangélique ont une influence qui aide celle du dogme propre au catholicisme, mais qui ne saurait la suppléer, parce qu'elle est d'une autre nature.

La morale évangélique se ramène à un seul précepte, celui de l'amour universel; et sans aucun doute si le sentiment avait dans le cœur de l'homme autant de clarté qu'il a de profondeur, l'amour universel que l'Evangile nous recommande et dont les sacrements et la prière nourrissent dans l'âme vraiment chrétienne le feu vivant, l'amour universel nous donnerait le secret de l'universelle vérité, car il nous transporte au centre éternel d'où apparaissent toutes les racines de l'être, toutes les harmonies de l'univers. Malheureusement, le cœur qui touche dans l'ombre à toutes ces merveilles ne les voit pas; il les pressent d'une certaine manière, mais sans que son sentiment puisse se traduire en formule logique : il lui manque quelque chose pour que ses aspirations soient des doctrines, et ce quelque chose, il ne le trouvera pas sur la terre, car c'est le ciel! C'est donc une grande et noble tentation que de passer d'un coup du sentiment moral, tel que l'Evangile le demande, tel que la vie chrétienne l'entretient, à une philosophie générale; mais ce passage ne s'effectue jamais que par un intermédiaire qui est la métaphysique elle-même, car entre les deux rives, l'abîme est grand et nous n'avons pas d'ailes, Bacon l'a dit, il faut s'en souvenir. Il faut donc résister à cette tentation qui est celle de l'illuminisme ou du mysticisme. Ce n'est pas à dire que les folies même du mysticisme soient toujours sans profit pour la raison humaine, car elles ne sont pas que folies, et d'ailleurs elles ont toujours cet avantage de renverser audacieusement toutes les bornes, même celles de la fausse sagesse des immobiles. Chose singulière en effet! il n'y a pas de philosophes qui plus que les mystiques n'aient la prétention d'édifier, et il n'y en a pas qui dans le fait accumulent plus de ruines. Ces ruines sont parfois celles de l'erreur et de la routine. Autant de gagné pour la science.

La morale évangélique agit encore d'une autre manière. Elle met l'âme humaine dans une disposition particulière à comprendre tout de suite et à pressentir d'un coup d'œil la fécondité d'une vérité métaphysique, une fois que cette vérité est découverte. Quand une formule métaphysique ou scientifique est posée dans le monde, on voit ordinairement avant toute démonstration une multitude d'esprits y adhérer avec une incroyable énergie, la féconder de toutes les manières et la faire triompher de tous les obstacles qu'elle rencontre. Ce n'est que plus tard qu'ils s'en rendent compte. Avant d'être admise comme établie, elle est admise comme répondant à un besoin. L'ensemble des habitudes morales créées par l'Evangile aide donc considérablement à la diffusion des vérités les plus métaphysiques, et il y a même un instant, à certaines époques de l'histoire, où le besoin de l'âme semble faire éclore la formule déjà longuement préparée par les études antécédentes; c'est notamment ce qui se passa à l'époque du cardinal de Cusa. Nous dirions donc volontiers que la morale évangélique prépare le terrain sur lequel doit croître la métaphysique, et sous ce rapport son influence est absolument indispensable; celle même du dogme ne peut la remplacer, mais elle est nécessaire de son côté, d'abord, parce que la morale même de l'Evangile ne s'assimile que progressivement

à l'entendement humain, et combien de ses enseignements sont encore perdus pour nous, parce que la raison ne les a pas encore retrouvés en elle-même! Ensuite, le sentiment moral ne conduit pas de lui-même à la formule métaphysique sans laquelle il n'y a ni philosophie ni sciences; il ne mène qu'à de vagues hypothèses qui se rapprochent d'autant plus de la vérité, qu'il agit dans une âme mise déjà au courant des traditions théologiques et philosophiques.

Considérons maintenant dans le catholicisme ceux de ses dogmes qui ne lui sont pas particuliers, le dogme de l'existence et de l'unité de Dieu, par exemple. Ce dogme n'a pas été sans influence dans l'entendement humain; il en a exercé une gigantesque, et j'ajoute qu'ayant toujours été considérable, elle l'a été plus encore dans le monde chrétien que dans tout autre. Seulement il s'agit ici de nettement caractériser cette influence. Nous ne pouvons penser en dehors de l'idée d'absolu, et l'idée de l'absolu c'est celle de Dieu; l'idée de Dieu est donc le cadre éternel au sein duquel se meut toute science humaine; et nous en dirons autant de toutes les notions nécessaires que fournit la raison pure : elles sont les *formes* immuables de notre activité intellectuelle; sans elles, cette activité se dissiperait stérilement et jusqu'à disparaître à son propre regard dans un vide sans bornes. Il suit de là que les dogmes rationnels constituent la *limite sacrée* de l'entendement. Telle est la fonction que leur assigne l'analyse psychologique, telle est la fonction que leur assigne l'histoire. Aussi apparaissent-ils surtout quand l'entendement est sur le point de s'égarer; ils sont les rails divins sur lesquels il court sans sortir de la voie et sans se briser. Le dogme de l'unité divine se manifeste surtout dans l'histoire de la scolastique contre Abélard et contre Ockam, au XIIe siècle et au XIVe. A ces deux époques, l'esprit humain avait été lancé vigoureusement par le dogme trinitaire, qui avait provoqué, nous l'avons vu, avec saint Anselme la première apparition de l'idée de *forme;* avec Duns Scot la première apparition de l'idée de *force*. Mais Abélard, qui succède à saint Anselme tout en le modifiant, Ockam qui est dans le même rapport vis-à-vis de Duns Scot, se laissaient aller à la pente la plus dangereuse. Abélard brisait l'existence divine à certains égards, puisqu'il mettait des degrés en Dieu et qu'il aboutissait sans le savoir à une sorte de panthéisme mystique; Ockam allait plus loin encore : il niait presque toute raison naturelle, et par conséquent les bases de la démonstration de l'existence de Dieu. C'est pour les forcer, eux, ou du moins leurs disciples, à demeurer dans la droite voie, que le dogme de l'existence de Dieu et tous les autres dogmes démontrables par la raison se dressèrent devant leur audace compromettante. Ainsi, tandis que le dogme trinitaire avait agi sur saint Anselme et sur Duns Scot comme force d'impulsion, le dogme de l'unité et de l'existence de Dieu agit sur les écoles d'Abélard et d'Ockam comme force de pondération. Encore une fois, nous écrivons ici la physiologie de la pensée humaine, nous montrons les ressorts de ses fonctions, nous citons des faits, non sans doute des faits individuels (on a eu tort de n'introduire que ceux-là dans l'idéologie), mais des faits qui n'en sont pas moins réels, pas moins analysables, pas moins scientifiques, pour avoir un caractère social et historique; et il ressort de ces faits que la partie rationnelle des dogmes chrétiens n'a pas exercé une action progressive sur la pensée humaine, mais une action *sui generis*, une action limitative.

Considérons, pour bien comprendre le fonctionnement divin des divers éléments du christianisme, considérons de nouveau l'histoire de la métaphysique du XIe au XVe siècle

Elle présente, nous le savons, deux grandes époques : 1° élaboration de la métaphysique des formes substantielles; 2° destruction de la métaphysique des formes substantielles par la métaphysique de la force. La première remplit les XIe et XIIe siècles; la seconde remplit les XIIIe, XIVe et XVe. La première époque elle-même présente trois phases, que nous représentons par ces trois noms : saint Anselme, Abélard, Albert le Grand. Saint Anselme pose très-vaguement, et en l'entendant dans un sens tout platonicien, l'idée des formes substantielles (Guillaume de Champeaux la pose plus nettement peut-être); Abélard essaye d'arracher cette idée à l'étreinte du panthéisme et y tombe néanmoins, mais non sans lui avoir fait subir une transformation heureuse et qui lui donne plus de précision. Enfin, Albert a l'honneur d'organiser et de faire triompher, dans une synthèse que complétera saint Thomas, la révolution dont saint Anselme est l'initiateur et Abélard le dialecticien. Or l'élément chrétien qui agit le plus dans la première phase c'est, on s'en souvient, le dogme spécial du catholicisme, c'est le dogme trinitaire. Je dis que c'est lui qui agit le plus, car j'admets qu'à cette période la morale chrétienne exerça aussi son influence indélébile sur la philosophie. Ce qui se manifeste principalement pendant la seconde phase, c'est au contraire l'idée de l'unité et de l'infinité divine; la réaction d'Abélard contre Guillaume de Champeaux est provoquée par le désir d'échapper au système qui absorbe tous les êtres finis en un seul être, et cet être lui-même en l'Etre divin; c'est encore à ce même point de vue que saint Bernard se place contre Abélard; toute cette phase est une immense lutte où la métaphysique, lancée à fond de train dans la phase précédente, se précipite entre des abîmes et se voit retenue à son grand profit par un dogme chrétien, qui est en même temps un dogme de la raison. Enfin, la troisième phase, celle d'Albert, se caractérise à son début par l'immense mouvement moral des ordres mendiants, et secondairement par

une théorie particulière sur le dogme trinitaire.

Prenons maintenant la grande évolution métaphysique qui se déroule de Duns Scot à Cusa, c'est-à-dire qui passe du thomisme à la Renaissance, nous retrouvons la même loi. Cette évolution a aussi trois phases : *Scot*, Ockam, Cusa. C'est Scot qui pose, mais confusément, implicitement, sans en apercevoir les conséquences, l'idée nouvelle, et il la pose pour mettre la métaphysique en harmonie avec le dogme trinitaire; Ockam poursuit, décide et exagère le mouvement scotiste, tout en voulant se garer de quelques-uns de ses excès; heureusement il est retenu par l'autorité des dogmes religieux, qui sont aussi des dogmes *rationnels*. Enfin, Cusa est un mystique chez lequel le sentiment moral chrétien domine tout, même le dogme trinitaire, et c'est lui qui ouvre la période de triomphes et de découvertes pour la Renaissance.

Il suit de là que l'élément moral, l'élément rationnel et l'élément mystère agissent également au sein du christianisme sur la pensée humaine, mais chacun a son effet propre, sa fonction spéciale. L'élément rationnel constitue le cadre où se meut l'esprit, l'élément moral facilite sa marche et détourne les obstacles; l'élément mystère est celui qui donne l'impulsion; sa fonction est de produire la nécessité du mouvement au sein de la pensée.

L'histoire de la scolastique justifie donc notre troisième conclusion que le catholicisme, par ce qu'il a de plus intrinsèque, constitue la force motrice de l'entendement humain, et que, considéré dans la complexité de ses éléments, il peut être appelé son principe vital.

Nous n'insisterons pas davantage sur ces considérations: sans doute elles se sont présentées d'elles-mêmes à l'esprit du lecteur au moment où il suivait l'histoire de la scolastique, telle qu'elle ressort de notre méthode. Du reste, pour les mettre dans toute leur lumière, il faudrait s'élever à une analyse toute psychologique des facultés de l'âme humaine, et montrer comment ces facultés, si admirables dans leur mécanisme, n'ont pas en elles-mêmes leur principe de vie. Mais cette étude nous entraînerait trop loin du terrain historique sur lequel nous voulons rester. Il nous aura suffi de montrer, par l'analyse comparée des systèmes, que le dogme trinitaire a présidé à la succession des diverses synthèses métaphysiques, et que par là il a fait aboutir la raison humaine d'un état d'obscurité profonde où elle ne voyait pas même les pâles lumières de la science antique, à cette haute et grande métaphysique de l'Europe moderne, dont le premier résultat fut la découverte d'une nouvelle astronomie. Il ne nous reste plus qu'à citer quelques textes à l'appui des considérations historiques qui précèdent. — *Voy.* notes additionnelles, à la fin du volume.

U

UNION DE L'AME ET DU CORPS.—Nous avons souvent dit dans ce *Dictionnaire* comment les scolastiques entendaient *l'union de l'âme et du corps*. A l'appui de ce que nous avons avancé nous donnons ici ce que la *Summa contra Gentiles* renferme sur cette question.

QUOD SECUNDUM DICTA ARISTOTELIS OPORTET PONERE INTELLECTUM UNIRI CORPORI, UT FORMAM. (Cap. 70.)

Et quia Averroes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat, quod necessarium est dicere secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam. Probat enim Aristoteles in lib. Physicorum, *quod in motoribus et motis impossibile est procedere in infinitum : unde concludit quod necesse est devenire ad aliquod primum motum, quod vel moveatur ab immobili, vel moveat seipsum, et de his duobus accipit secundum, scilicet quod primum mobile moveat seipsum, ea ratione, quia quod est per se, semper est prius quod est per aliud.*

Deinde ostendit quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota : oportet igitur primum seipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens. Omne autem hujusmodi est animatum, secundum opinionem Aristotelis ; unde et in secundo De cœlo *dicitur expresse quod cœlum est animatum, et propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis non solum quod ad nos, sed etiam secundum se. Inquiramus igitur secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit cœlum animatum : probat etiam in undecimo* Metaphysicæ, *quod in motu cœli est considerare aliquid quod movet, omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum, movet sicut desiderabile : nec dubium quin ab eo quod movetur : ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiæ, quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio, unde dicit quod primum movens non motum est desiderabile et intellectuale. Igitur id quod ab eo movetur, scilicet cœlum, est desiderans et intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat, est igitur cœlum compositum, secundum opinionem Aristotelis, ex anima intellectuali et corpore : et hoc signat in secundo* De anima, *ubi dicit quod quibusdam inest intellectivum et intellectus, ut hominibus, et si aliquid hujusmodi est activum aut honorabilius, scilicet cœlum. Constat autem quod cœlum non habet animam sensitivam secundum opinio-*

nem Aristotelis ; haberet enim diversa organa quæ non competant simplicitati cœli. Et ad hoc signandum subjungit Aristoteles quod quibus de numero corruptibilium inest intellectus, insunt omnes aliæ potentiæ : ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum, quæ non habent alias potentias animæ scilicet corpora cœlestia; non poterit igitur dici quod intellectus continuetur corporibus cœlestibus per phantasmata, sed oportebit dicere quod intellectus secundum suam substantiamuniatur corpori cœlesti ut forma : sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, et æqualitate suæ complexionis cœlo ab omni contrarietate absoluto simillimum secundum intentionem Aristotelis, substantia intellectualis unitur, non per aliqua phantasmata, sed ut forma ipsius.

Hoc autem quod dictum est de animatione cœli, non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic, sive aliter dicatur; unde Augustinus in Enchiridio *dicit : « Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem societatem, scilicet angelorum, pertineant sol et luna et cuncta sidera : quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensu vel intelligentia videantur. »*

COMMENTAIRE.

« Solutis rationibus Averrois, quæ ex Aristotelis dictis sumptæ erant, vult ostendere sanctus Thomas etiam ex Aristotelis verbis oportere ponere intellectum uniri corpori ut formam, et arguit sic : Cœlum, secundum opinionem Aristotelis, est animatum anima intellectiva, ergo substantia intellectualis unitur corpori cœlesti ut forma ; ergo et corpori humano quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, et æqualitate suæ complexionis cœlo ab omni contrarietate absoluto simillimum.

« Antecedens probatur, quoad primam partem quidem, scilicet quod cœlum sit animatum ; primo ex octavo *Physic.* : Ibi enim ostenditur quod primum mobile oportet ut seipsum moveat, deinde probatur quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens, et altera est mota : omne autem hujusmodi est animatum secundum Aristotelem, ergo, etc.

« Secundo, ex secundo *Cœli.* Ibi enim expresse ponitur quod cœlum est animatum, et quod propter hoc oportet ponere in ipso differentias positionis, non solum quoad nos, sed etiam secundum se.

« Quoad secundam vero partem, scilicet quod anima ejus sit intellectiva, probatur. Primo, quia in duodecimo *Metaphysicæ* ostenditur quod movens omnino immotum movet, sicut desiderabile ab eo quod movetur, non autem desiderio concupiscentiæ quod est desiderium sensus, sed intellectuali desiderio : unde dicitur ibidem quod primum movens non motum est desiderabile et intelligibile : sic oportet cœlum quod ab ipso movetur, esse desiderans et intelligens, etiam nobiliori modo quam nos.

« Secundo, quia in secundo *De anima*, dicitur quod quibusdam inest intellectivum, et intellectus, ut hominibus, et si aliquid hujusmodi est activum aut honorabilius, sicut cœlum. Si dicatur quod intellectus continuatur corporibus cœlestibus per phantasmata, et non ut forma dans esse, contra arguitur, quia constat secundum Aristotelem, quod cœlum non habet animam sensitivam ; tum quia haberet diversa organa, quod non competit simplicitati cœli, tum quia in secundo *De anima*, ad hoc insinuandum dixit Aristoteles quod quibus de numero incorruptibilium inest intellectus, insunt omnes potentiæ, ut daret intelligere, quod aliqua incorruptibilia, scilicet corpora cœlestia habent intellectum quæ non habent alias potentias.

« Ne autem aliquis putaret ipsum divum Thomam asserere potuisse cœlum esse animatum, tanquam aliquid ad finem pertinens, subjunxit quod hoc non dixit quasi asserendo secundum fidei doctrinam, quia ad fidei doctrinam nihil refert, sive sic, sive aliter dicatur. Unde et Augustinus hoc sub dubio in libro *Enchiridion* reliquit.

« Circa ultimam consequentiam principalis rationis advertendum ex doctrina sancti Thomæ in *Quæstionibus de anima*, art. 8, ad secundum, quod non ideo infertur illud consequens, quasi anima intellectiva uniatur corpori humano propter similitudinem quam habet ad cœlum, quemadmodum Avicennæ opinionem, dicendum esset : sed quia conveniens est si unitur cœlo, quod etiam uniatur corpori humano quod est nobilissimum inter inferiora corpora, propter æqualitatem complexionis, ad hoc ut per sensus possit species intelligibiles acquirere : ad hoc autem sequitur aliqua similitudo ad cœlum, quia sicut cœlum omnino caret contrariis, ita corpus reductum ad æqualitatem complexionis maxime a contrariis elongatur.

« Adverte autem circa ipsam consequentiam, quod non ponit ipsam sanctus Thomas quasi necessariam absolute, sed tanquam probabilem secundum opinionem Aristotelis. Si enim posuit intellectualem substantiam esse unitam corpori cœlesti, non per phantasmata, sed secundum suam substantiam ut formam, similiter dicendum videtur quod corpori nobilissimo, quale est corpus humanum, voluerit animam intellectivam unitam esse, non tantum per phantasmata, ut voluit Averroes, sed etiam ut formam. Neque enim magis repugnat intellectuali substantiæ uniri corpori æqualiter complexionato, quam corpori cœlesti, cum non magis propter hoc ab hac materia ponatur dependere quam ab illa.

« Circa fundamentum hujus capitis et rationis inductæ dubium non parvum occurrit quia non videtur de mente Aristotelis esse, quod cœlum sit animatum per informationem ut sibi sanctus Thomas attribuit.

« Primo, quia si secundum ipsum ponitur cœlum animatum esse anima intellectiva tantum, aut ipsa anima unitur orbi pro-



pter operationem intellectivam, aut propter motum. Non primum, quia cum intellectio sit operatio cui non communicat corpus, intellectus non indiget corpore nisi in quantum ei per sensus ministrantur phantasmata : operationes autem sensitivæ non conveniunt corporibus cœlestibus, in quibus etiam non sunt organa sensuum. Non etiam secundum, tum quia ad hoc ut moveat, non oportet ut uniatur orbi tanquam forma dans esse, sed sufficit unio per contactum virtutis, ut habetur octavo *Physicorum*, text. 43, tum quia suum movere nihil est aliud quam suum intelligere et velle, ut habetur a Commentatore XII *Metaphysicæ*, com. 36, ubi ait quod corpora cœlestia sunt animata, et non habent de virtutibus animæ nisi intellectum et virtutem desiderativam quæ movet in loco : ergo non posuit Aristoteles cœlum esse animatum anima dante esse formaliter.

« Secundo, quia tunc primus motor moveretur per accidens ad motum ipsius orbis, ut enim dicitur octavo *Physicorum*, text. 51, moto corpore movetur et quod est in corpore : sed primum movens quod Aristoteles dixit esse partem moventis seipsum, non movetur neque per se, neque per accidens, ut dicitur ibidem, text. 52 : ergo primus motor non est forma corporis cœlestis : ergo eadem ratione nec motores aliorum orbium. Patet ultima consequentia, quia si aliquod cœlestium corporum poneretur animatum, hoc maxime attribuendum esset primo.

« Tertio, quia tunc cœlum esset corpus organicum, cum anima sit actus primus corporis organici, ut dicitur secundo *De anima*, hoc autem simplicitati ejus repugnat, ergo, etc.

« Quarto, quia sanctus Thomas prima parte, quæst. 70, art. 3, videtur tenere quod Aristoteles voluerit cœlum esse animatum anima movente tantum, non autem anima dante esse : et de spiritualibus creaturis art. 6, inquit quod ad salvandum opinionem Aristotelis et Platonis videtur sufficere quod substantia intellectualis uniatur corpori cœlesti per modum quo motor unitur mobili. Additque quod inter ponentes corpora cœlestia esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantum.

« Quinto, sequeretur quod cœlum aut saltem sphæræ inferiores haberent tres motores, scilicet Deum, intelligentiam, et animam, sed hoc est falsum, quia cœlum habet tantum duos motores, ut inquit Commentator duodecimo *Metaphysicæ*, com. 41, ergo, etc.

« Sexto, sequeretur quod cœlum posset naturaliter ex se quiescere, quod est contra Philosophum : probatur consequentia, quia alia movet per appetitum.

« Septimo, cessarent omnes demonstrationes Aristotelis ad probandum primum motorem omnino immobilem, quia dicet adversarius non oportere dari motorem separatum, quia cum cœlum sit animatum, movet seipsum, et dividitur in partem moventem et partem motam, sicut reliqua animalia.

« Octavo, si motor orbis esset anima ejus, moveretur per accidens ad motum ejus, sicut et animalium animæ moventur ad motum corporum : sed hoc non est ad mentem Philosophi, qui probat octavo *Physicorum* oportere partem primi moventis seipsum esse immobile, tam per se, quam per accidens, cum causet motum sempiternum : quod sane oportet esse verum de motore cujuslibet orbis, cum omnes moveant motu sempiterno, ergo, etc.

« Nono, si intelligentia quæ movet cœlum esset anima cœli, non haberet determinatum situm in cœlo, sed esset in toto tanquam in subjecto adæquato, ut patet de anima intellectiva, quæ habet totum corpus pro subjecto adæquato : sed hoc est contra mentem Philosophi, qui ponit intelligentiam quæ movet cœlum, esse in ejus circumferentia, ut patet octavo *Physicorum*, text. 84, ergo, etc.

« Ad hanc difficultatem dicendum est quod unum in doctrina Aristotelis clarum est, alterum vero est dubium. Clarum namque est ipsum posuisse aliquo modo cœlum esse animatum, ut patet ex iis quæ in hoc capitulo adducit sanctus Thomas, hoc etiam tenuit Commentator capitulo primo *De substantia orbis*, octavo *Metaphysicæ*, com. 12; *De cœl.*, com. 61; II *De anima*, com. 15 et 32. Item duodecimo *Metaphysicæ*, com. 36, et in plerisque aliis locis.

« Dubium vero est quomodo posuerit ipsum animatum an scilicet anima dante esse per modum formæ, an anima tantum movente, et unita per contactum virtutis. Hoc enim neque ab Aristotele explicatur neque a Commentatore; idcirco aliqui tenent de mente Aristotelis esse, quod cœlo unitur intelligentia per modum formæ dantis esse : aliqui vero, quod unitur tantum per modum motoris; et sanctus Thomas aliquando unam partem tenet, aliquando aliam. Ubi enim absolute secundum propriam opinionem tenet corpora cœlestia non esse animata, ut etiam Philosophus huic sententiæ expresse non adversari demonstret, ostendit quomodo ad Aristotelis intentionem sufficere videtur cœlum esse animatum anima movente tantum, non autem anima dante esse : et hoc tenet in prima parte, et in *Quæstionibus de spiritualibus creaturis*, ubi autem contra Commentatorem arguit ut hic, tenet oppositam partem. Quia enim Commentator volebat ex verbis Aristotelis superficialiter intellectis arguere intellectum esse substantiam separatam, et animam intellectivam non esse formam hominis apud ipsum Aristotelem : ideo et ipse sanctus Thomas contra ipsum vult ostendere quod si ad verba tantum Aristotelis respicere voluerimus, magis dicendum erit ipsum posuisse substantiam intellectualem esse formam corporis, quam illud universaliter negasse, cum expresse posuerit cœlum esse animatum et nonnisi anima intellectiva, ipsique conditiones rei animatæ, quæ sunt movere seip-

sum, et habere differentiam positionis secundum naturam attribuerit : ubi autem dixit intellectum esse separatum et immistum, non de ipsa substantia in qua fundatur intellectus, sed de potentia intellectiva sit locutus, hoc etiam videtur sanctus Thomas attribuere Aristoteli XII *Metaphysicæ* in expositione text. 25, et secundo *Cœli*. Propter quod duo mihi de mente sancti Thomæ dicenda videntur : Primum est, quod ipse magis declinat ad hanc partem, quod cœlum non sit animatum secundum mentem Aristotelis anima dante esse, quam ad oppositam; secundum est, quod voluit probabiliter utramque partem sustineri posse. Primum horum patet ex locis præallegatis; secundum vero ostenditur in Quæstionibus *De anima*, art. 8, ad 3, ubi etiam solvit rationem primam hic adductam, qua probatur cœlum non esse animatum. Qua ex re utramque partem sustinentes, ut sanctus Thomas in *Quæstionibus de anima* sustinet, ad rationes utriusque partis ex ejus doctrina respondebimus. Si itaque defensare voluerimus cœlum secundum Aristotelis mentem animatum non esse anima informante, dicendum erit ex locis adductis in prima parte, et de spiritualibus creaturis, ad rationem hic assumptam contra Averroem, quod Aristoteles non sic intellexit cœlum animatum esse quasi substantia spiritualis corpori cœlesti uniatur ut forma dans esse, sed quia illi unitur ut motor mobili : ita enim voluit substantiam spiritualem uniri corpori cœlesti, et esse in illo inclusam, sicut Plato voluit animam intellectivam unitam corpori humano, scilicet per contactum virtutis, et esse in ipso sicut motorem in mobili, et in instrumento quo utitur, et cui intrinsece est conjunctus. Cum autem probatur oppositum, quia posuit cœlum movere seipsum, et habere differentias positionis secundum naturam, dicitur quod hæc non arguunt ipsum habere intelligentiam informantem, sed unitam tantum per modum motoris. Sic enim cœlum ut dicit compositum ex intelligentia et orbe secundum contactum virtutis unitis componitur ex motore et mobili, et sic est movens seipsum, et habet differentias positionis, quæ in cœlo non accipiuntur, nisi in ordine ad motum localem ut dicitur secundo *Cœli*.

« Sed contra hanc rationem instari posset, quia si ideo cœlum dicitur movere seipsum, quia componitur ex motore et mobili unitis secundum contactum virtutis, eadem ratione poterit dici quod plaustrum movet seipsum, quia sibi uniuntur boves per modum motoris : et similiter quod navis movet seipsam, quia illi conjungitur nauta, qui ipsam movet.

« Respondetur, quod non est eadem ratio de istis et de cœlo, propter duo : primo, secundum Aristotelem, substantia spiritualis quæ movet cœlum, habet virtutem ad talis corporis motum determinatam, et ipsum corpus cœli habet naturalem aptitudinem ad hoc ut a tali substantia spirituali sic moveatur; hoc autem in instantiis adductis non invenitur. Secundo, quia in illis est contactus quantitativus, qui fit secundum extrema : inter intelligentiam autem et corpus cœleste est tantum contactus virtutis, modo ostensum est secundo *Cœli*, cap. 56, quod in contactu quantitativo oportet tangens esse extrinsecum ei quod tangitur, et non potest incedere per ipsum, sed ab ipso impeditur : in tactu autem virtutis qui convenit substantiis spiritualibus, cum sit ad intima, substantia tangens est intra id quod tangitur, et per ipsum absque ullo impedimento incedit.

« Ex his duobus evenit quod magis fit unum ex intelligentia et corpore cœlesti, licet ex illis non fiat unum simpliciter, sed tantum in movendo, quam ex nauta et navi, aut ex bobus et plaustro : atque idcirco convenientius potest dici quod cœlum seipsum movet quam navis, aut plaustrum conjunctum bobus. Sic enim corpus cœleste unitur motori sibi intrinseco, et ad ejus motum naturali virtute determinato, quod illis aliis non convenit. Posset etiam concedi quod eodem modo dici potest plaustrum ex se moveri si nomine plaustri accipiamus aggregatum ex plaustro et bobus. Si autem quæratur, quare ergo sanctus Thomas contra Averroem hoc loco rationem formavit, quam ipse solubilem videbat. Dicitur, ut jam dictum est, quod hoc non facit quasi hanc rationem simpliciter insolubilem existimaret, sed quia ipsam efficacem contra Averroem putabat, qui ex Aristotelis verbis, ut in præcedenti capitulo patuit, substantiam intellectualem non posse uniri corpori ut formam, arguere volebat. Si enim ad verba tantummodo superficie tenus respicere voluerimus, non ad sensum, magis ex verbis et rationibus ejus quibus aperte vult cœlum animatum esse, ostenditur substantiam intellectualem uniri posse corpori ut formam, quam ex aliis ejus verbis appareat ipsam corpori uniri posse; animata enim dicere consuevimus, quorum forma dans esse est anima. Quod autem hæc fuerit mens sancti Thomæ constat ex principio hujus capituli, ubi ait : ***Et quia Averroes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod necessarium est dicere secundum opinionem Aristotelis***, supple, quantum verba sonant superficie tenus intellecta, ***intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.***

« Ex his enim apparet sancti Thomæ verbis et demonstrationi Aristotelis per Commentatorem adductis, voluisse alia Aristotelis verba manifestiora, et alias ejus demonstrationes opponere. Sic ergo rationi hic per divum Thomam adductæ tenendo quod cœlum secundum mentem Aristotelis non sit proprie animatum, secundum doctrinam ejus alibi traditam respondendum est. Si autem oppositam partem sustinere voluerimus, ut sustinet sanctus Thomas in ***Quæstionibus de anima***, ubi supra, dicentes substantiam intellectualem secundum Aristotelis mentem dare esse formaliter corpori cœlesti,

respondetur ad primam rationem in oppositum adductam, secundum doctrinam sancti Thomæ in secundo *Cœli* lectione tertia, et loco immediate allegato, quod intelligentia unitur corpori cœlesti ut forma propter motum et actionem, non quidem simpliciter, quia et absque tali unione posset agere et movere, ut arguebatur, sed propter actionis nobilitatem. Nam substantia spiritualis quæ determinata est ad motum cœli, quem sine labore movet, nobilius operatur et agit per motum cœli, si illi uniatur secundum esse, quam si sit ab eo separata : perfectior enim actio est quam quis agit per instrumentum conjunctum, ea quam agit per instrumentum separatum.

« Ad primam probationem patet ex dictis. Ad secundam dicitur primo, quod movere intellectualis substantiæ per modum imperii, est tantum velle et intelligere, non autem movere per modum executionis : imo ipse motus causatus in cœlo ab intelligentia, quo mediante causat hæc inferiora secundum quod est a voluntate angeli, est executio.

« Dicitur secundo, quod quomodocunque accipiatur movere, scilicet aut per modum imperii, aut per modum exsecutionis, non ponitur in ipsa intelligentia potentia motiva aut activa distincta ab intellectu et voluntate : et ideo dictum Commentatoris verissimum est.

« Dicitur tertio, quod licet movere intelligentiæ per modum exsecutionis sit a voluntate et intellectu, et intelligentia non habeat virtutem motivam ab intellectu et voluntate distinctam realiter, sed tantum ratione; unitur tamen intelligentia corpori cœlesti ut forma propter exsecutionem virtutis activæ, scilicet ut illa sit perfectior executio : unde consequentia illius rationis non tenet, videlicet movere intelligentiæ, scilicet per modum impetrantis motum, est ejus intelligere et velle; ergo non unitur corpori propter motum : licet enim intelligere et velle, quæ sunt actiones immanentes, ut sic non indigeant corpore cui uniatur intelligentia ut forma, ipsa tamen operatio transiens, sive exsecutio virtutis activæ quæ a voluntate provenit, ad sui perfectionem indiget ut intelligentia sit corporis forma.

« Ad secundum dicitur primo, quod cum Aristoteles ponit esse aliquam substantiam motricem corporis cœlestis quæ non movetur neque per se, neque per accidens, illud intelligit de substantia movente per modum finis, ut patet ex ejus processu duodecimo *Metaphysicæ*, ubi ponens multitudinem substantiarum separatarum, ponit multitudinem earum quæ sunt fines, ut expresse habetur text. 48, hoc patet esse de mente sancti Thomæ, ibidem, et *De spiritu*, articulo quinto.

« Dicitur secundo, quod quia in octavo *Physicorum* nondum investigaverat substantiam intellectualem quæ sit omnino separata, movens per modum finis et appetibilis : sed hoc erat in duodecimo *Metaphysicæ* investigandum : ideo de ipsa quæ est pars moventis seipsum, tanquam de prima simpliciter substantia et omnino abstracta loquitur et sibi conditiones primæ substantiæ attribuit, ut dictum est in primo libro; et quia primus motor, et omnis alia substantia movens cœlum per modum finis est immobilis, et per se et per accidens illi substantiæ, quæ est pars moventis seipsum, attribuit hoc quod est non moveri neque per se, neque per accidens cum tamen sibi in veritate non conveniat : cum enim sit forma corporis, et sit unum esse ipsius et corporis cœlestis, necesse est ut ad motum corporis per accidens moveatur.

« Unde ad argumentum negatur consequentia de eo qui vere est primus motor, movens scilicet per modum appetibilis primi, licet sit vera de eo quod ibi accipitur tanquam primus motor. Cum autem probatur, quia dicitur ibi in octavo *Physicorum*, quod primus motor non movetur neque per se, neque per accidens : dicitur quod illud intelligitur de eo qui vere est primus motor, qui scilicet est omnino a materia separatus, non autem de parte moventis seipsum, qui non est vere primus motor, licet illud sibi attribuatur suppositive et permissive in quantum illud ibidem admittitur pro primo motore simpliciter.

« Unde quia impossibile absolute est, ut pars moventis seipsum sit primus motor immobilis per se et per accidens, ideo in duodecimo *Metaphys.*, investigatur primus motor omnino separatus a corpore, cui vere attribuantur conditiones primi motoris, quæ ex suppositione et permissione attributæ erant motori primi mobilis unito illi per modum formæ.

« Ad tertium dicendum, quod corpus organicum dupliciter accipi potest. Uno modo pro corpore habente diversa organa, complexione, situ et figura distincta. Alio modo pro corpore ad animam et operationes animæ disposito, ut nihil aliud sit corpus organicum, quam corpus habens vitam in potentia, ut videtur exponere Philosophus secundo *De anima*, sive habeat diversa organa et membra officialia, sive non habeat. Si primo modo voluerimus in definitione animæ accipere corpus organicum, ut fere omnes expositores accipiunt eo quod teneant cœlos non esse animatos, sic negatur consequentia. Et ad probationem dicitur, quod aut illa definitio animæ convenit tantum animabus rerum corruptibilium, et quod istis tantummodo assignavit Aristoteles in secundo *De anima*, communem definitionem : aut quod convenit omni animæ non univoce quidem, sed analogice; et sic non oportet cœlum esse corpus organicum eo modo quo inferiora corpora, sed suo modo proportionabiliter, quia est organicum secundo modo. Si autem secundo modo accipiatur organicum in definitione animæ, sic conceditur corpus cœleste esse organicum, nec hoc ejus uniformitati et simplicitati repugnat.

« Posset etiam dici quod cœlum habet diversitatem organorum, non quidem distincto-

rum secundum varietatem complexionum, ut in animalibus accidit, sed secundum rarum et densum, eo modo quo invenitur in cœlo rarum et densum, scilicet secundum majorem aut minorem congregationem partium, non autem secundum differentiam contrarietatis, ut dicitur secundo *Cœli* a sancto Thoma, lectione decima, in fine : et secundum hanc diversitatem sunt in cœlo diversæ virtutes respectu horum inferiorum, in quantum per illas partes anima cœli diversa agit in hæc inferiora. Non imponas autem mihi quod in anima cœli ponam alias potentias præter intellectum et voluntatem affixas diversis partibus cœli, sicut animæ animalium habent; non enim ad hoc tendit hæc secunda responsio, sed ad hoc quod anima per intellectum et voluntatem movens cœlum et hæc inferiora, mediante hoc motu agens diversimode per diversas cœli partes in inferiora agit, ut sic diversæ virtutes illarum partium, sint diversi influxus animæ cœli secundum quos diversimode in hæc inferiora operatur.

« Ad quartum dicitur quod quia Aristotelis est in hac re incerta sententia, et ex diversis ejus dictis diversa accipi possunt : ideo sanctus Thomas ibidem ejus verba ad suum propositum interpretatur. Cum ergo dicit quod Aristoteles cœlum esse animatum non posuit anima dante esse, sed tantum anima movente, non hoc ideo inquit quasi oppositum non possit teneri, sed quia tenet Aristotelis verba posse ad hunc sensum exponi, cum ad salvandam ejus opinionem videatur sufficere cœlum esse animatum anima movente tantum. Unde sub dubitatione in *Quæstionibus de spiritualibus creaturis* loquitur inquiens, quod si quis intime consideret, forte inveniet inter has opiniones aut nullam aut modicam dissonantiam esse. Et inferius in eodem loco inquit quod videtur sufficere ad salvandam intentionem Platonis et Aristotelis, quod substantia spiritualis uniatur corpori cœlesti ut motor. Hæc enim verba forte, ut videtur, non asserentis, sed opinative et probabiliter loquentis sunt.

« Ad quintum dicitur quod non est inconveniens apud Aristotelem sphæras inferiores habere tres motores, unum scilicet communem, qui est simpliciter primus motor, et duos appropriatos, quorum unus movet ut anima, alter vero ut proprius finis.

« Ad sextum dicitur, primo quod de motu cœli dupliciter loqui possumus, ut patet ex sancto Thoma inferius libro III, cap. 23, scilicet aut ex parte motoris, aut ex parte substantiæ cœli; primo modo motus cœli est voluntarius, secundo modo est naturalis : et ideo ex parte motoris absolute loquendo cœlum posset quiescere, non autem ex parte ipsius substantiæ cœli, et sic intellexit Philosophus. Dicitur secundo (ut habetur ex Philosopho XII *Metaphysicæ*, text. 38, et ex sancto Thoma, *ibid.*) quod licet necessitas motus cœli non sit necessitas absoluta, cum cœlum moveat seipsum, et omne tale in seipso habeat moveri et non moveri, est tamen necessitas ex suppositione, quæ est necessitas finis, in quantum absque talis motus perpetuitate non esset conveniens ordo ad finem, secundum quod per motum intenditur assimilatio ad Deum : et ideo non est inconveniens dicere, quod secundum mentem Aristotelis cœlum secundum quod est animatum, potest absolute ex se quiescere, licet ex suppositione et ex fine necessario moveatur.

« Ad septimum negatur sequela, licet enim ponatur cœlum dividi in partem moventem et partem motam, tamen præter motorem, qui est pars moventis seipsum, oportet ponere alium motorem omnino separatum qui moveat per modum appetibilis, ut deducit Aristoteles XII *Metaphysicæ*.

« Ad octavum dicitur quod dupliciter possumus intelligere motorem alicujus corporis moveri per accidens : uno modo, quod moveatur simpliciter illo motu locali quo movet corpus, nulla tamen fiat in ipso variatio in ordine ad corpus, sed semper eodem modo se habeat ad illud, et semper maneant in eadem dispositione inter se : alio modo, quod motu corporis a se moti sic moveatur per accidens, quod etiam varietur ejus dispositio ad corpus, ita quod aliter et aliter se habeat ad corpus sicut accidit in animalibus : ex motu enim corporis anima, aliter et aliter se habet ad corpus, ex eo quod corpus ex motu locali aliquo modo alteratur. Philosophus ergo vult quod motor qui causat motum perpetuum, non movetur per accidens secundo modo; non autem repugnat ejus intentioni quod moveatur per accidens, primo modo, licet velit de primo motore simpliciter quod nullo modo moveatur. Patet hoc primo ex sancto Thoma. Nam assignans differentiam inter motores orbium et animam, VIII *Physicorum*, exponendo text. 52, ait quod ratio quare motores orbium non moventur per accidens ratione sui ipsorum ad motum orbium, animæ vero animalium per accidens moveantur, est quia motores orbium non constituuntur in suo esse ex sua unione ad corpora, et eorum annexio est invariabilis, sed animæ quæ movent animalia, constituuntur in suo esse, secundum unionem ad corpora (intellige excepta anima intellectiva) et variabiliter eis connectuntur. Ex hoc enim dat intelligere sanctus Thomas, quod non sic moventur motores orbium per accidens, quasi varietur eorum esse et dispositio ad orbes per talem motum, sicut variatur dispositio animarum ad motum animalium : cum hoc autem stat quod moveantur per accidens aliquo modo, eo quod unum sit esse eorum et orbium, quamvis ex unione ad orbes non constituantur in suo esse, id est, ipsorum esse a corpore et materia non dependeat, sicut nec esse animæ intellectivæ dependet a corpore. Patet hoc secundo, quia Commentator octavo *Physicorum*, com. 83, inquit quod inæqualitas non accidit in motu, nisi propter hoc, quod motori accidit quidam motus transmutationis, quare aliquando vigoratur, aliquando debilitatur. Ex quibus dat intelligere, quod ille solus motus per accidens repugnat motori moventi motu perpetuo et invariabili, ex quo varie-

tur virtus motoris, et consequenter habitudo ejus ad mobile.

« Ad nonum dicitur quod utique intelligentia quæ est anima cœli, non habet determinatum situm in cœlo, secundum determinationem suæ substantiæ ad unam partem cœli; quod autem inquit Aristoteles ipsam esse in circumferentia, intelligitur, ut exponit sanctus Thomas ibidem, per influentiam motus, et non per determinationem suæ substantiæ, et intelligitur de primo motore, non autem de aliis »

QUOD ANIMA IMMEDIATE UNITUR CORPORI. (Cap. 71.)

Ex præmissis autem concludi potest, quod anima immediate corpori unitur : nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens, vel phantasmata, sicut dicit Averroes. vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt, vel etiam spiritum corporalem, sicut alii dixerunt. Ostensum est enim quod anima unitur corpori ut forma ejus, forma autem unitur materiæ absque omni medio. Per se enim competit formæ quod sit actus corporis, et non per aliquid aliud, unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles in octavo Metaphysicæ, *nam materia et forma habent se ut potentia et actus.*

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo, et in via generationis. In movendo quidem, quia in motu quo anima movet corpus, est quidem ordo mobilium et motorum : anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias; unde mediante potentia movet corpus, et adhuc membra mediante spiritu · et ulterius unum organum mediante alio organo. in via autem generationis dispositiones ad formam præcedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo, unde et dispositiones corporis quibus fit proprium perfectibile talis formæ, hoc modo possunt dici mediæ inter animam et corpus.

COMMENTAIRE.

« Postquam determinavit sanctus Thomas de unione animæ intellectivæ ad materiam absolute, nunc de modo unionis incipit determinare. Circa hoc autem duo facit. Primo enim agit de immediatione unionis, secundo de totalitate ejus capite sequenti. Quantum ad primum ponuntur tres conclusiones. Prima est : Anima immediate unitur corpori in essendo. Pro cujus declaratione considerandum est, quod cum omnes fere philosophi posuerunt intellectum aliquo modo corpori humano conjungi, fuerunt quidam non attendentes ad formæ conditionem, qui posuerunt animam intellectivam non uniri immediate corpori, sed inter ipsam et corpus aliquid mediare, quod sit quasi vinculum quoddam et ligamentum ipsam cum corpore uniens, sicut Averroes phantasmata dixit esse vinculum, quo intellectus homini unitur. Alii dixerunt ipsam mediantibus suis potentiis uniri corpori, quidam vero, quod inter animam et corpus mediat spiritus corporalis, alii quoque dixerunt mediare lucem, quam esse corpus existimabant. Contra hos ergo ex eo quod ostensum est animam intellectivam esse formam corporis, deducit corollarie sanctus Thomas, quod oportet animam uniri corpori immediate et arguit sic. Forma unitur materiæ absque medio, sed anima intellectiva est forma corporis, ut in præcedenti capitulo est ostensum, ergo, etc. Probatur major dupliciter, scilicet auctoritate Aristotelis, octavo *Metaphysicæ* inquientis, nihil esse quod faciat unum ex materia et forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum. Secundo, quia nihil est quod faciat unum ex potentia et actu, sed forma secundum se est actus, non per aliquid aliud, ergo, etc.

« Adverte, quod fundamentum hujus rationis est, quia forma per seipsam facit esse actu et non per aliquod medium, cum sit per essentiam suam actus, unde cum sic dicatur aliquid unum quomodo est ens, oportet ut sicut compositum est ens immediate per formam quod etiam immediate per formam sit unum, ut sic oportet formam per se et immediate uniri materiæ, sicut per se immediate dat esse.

« Secunda conclusio est : Anima in movendo unitur corpori mediate, id est, movet corpus cujus dicitur anima, non per essentiam suam immediate, sed per aliquod medium : probatur, tum quia movet per potentiam, sicut et omnes alias operationes per suas potentias exercet, tum quia movet membra mediante spiritu, et unum organum mediante alio.

« Advertendum, quod anima per apprehensionem et appetitum movet corpus, ut dicitur in *Quæstionibus de anima*, art. 96, et dicitur movere per potentias, quarum scilicet operationes sunt apprehendere et appetere, et quia appetitus sensitivus fundatur in corde secundum Aristotelem, ut dicitur *De spiritu*, articulo tertio, ad quartum, ideo cor est primum instrumentum per quod movet cæteras partes corporis, et hoc est quod hic dicitur quoniam movet unum membrum mediante alio, quia vero partes grossiores corporis per subtiliores movet, ideo primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicitur ab Aristotele in libro *De causa motus animalium*. Sed intelligendum cum dicitur cor primum instrumentum virtutis motivæ, et similiter spiritus, quod hoc non est eodem modo, sed cor est primum instrumentum conjunctum virtuti motivæ, utpote in quo est appetitus qui est virtus motiva; spiritus autem est primum instrumentum separatum, in quantum est primum quod movetur ab anima inter ea quæ sunt separata.

« Tertia conclusio est : In via generationis dispositionis corporis quibus fit proprium susceptivum talis formæ, sunt mediæ inter animam et corpus, et sic anima unitur corpori mediantibus dispositionibus. Probatur, quia dispositiones ad formam via genera-

tionis præcedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo.

« Circa hanc conclusionem et ejus probationem dupliciter dubitatur. Primo, quia sanctus Thomas prima parte, quæst. 76, art. 6, tenet impossibile esse quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcunque formam substantialem et ejus materiam. Similiter quod impossibile est quascunque dispositiones accidentales præexsistere in materia ante formam substantialem, cujus oppositum hic dictum est.

« Secundo, quia non videtur posse simul stare, quod dispositiones via generationis præcedant formam in materia : et tamen sint posteriores in essendo, si enim præcedunt formam in materia, ergo prius sunt in materia quam forma, ergo præcedunt in essendo : patent istæ consequentiæ, quia in utraque oppositum consequentis repugnat antecedenti.

« Ad evidentiam primi dubii, duo sunt attendenda. Primum est, quod cum inter dispositiones ad formam quæ simul cum forma remanent, et ipsam formam non sit ordo durationis, sed simul in eodem instanti in materia introducantur, non est quærenda inter illa prioritas et posterioritas temporis, quid videlicet illorum in priori tempore adveniat materiæ, et quid in posteriori, sed est tantum investiganda inter illa prioritas secundum naturam : et videndum quid illorum prius natura materiæ adveniat, tanquam videlicet ab altero in materia præsuppositum.

« Secundum est ex doctrina sancti Thomæ in prima parte, quæst. et art. allegatis, ad primum; et *De spiritu*, art. 3, ad 20; et in *Quæstionibus de anima*, articulo nono, quod cum forma perfectior contineat virtute quidquid est aliarum formarum inferiorum, unamque perficiat materiam secundum diversos gradus perfectionis, præintelligimus materiam esse prius perfectam secundum inferiorem gradum, et secundum accidentia illum gradum consequentia, quam secundum perfectiorem et superiorem gradum; verbi gratia, quia anima dat esse corporeum, et esse animatum, prius intelligimus ipsam dare materiæ esse corporeum cum accidentibus corporeitatis, quam dare esse animatum. Quo fit ut dupliciter animam considerare possimus : uno modo absolute, et quantum ad omnem ejus effectum, convenientem, scilicet sibi et in quantum est anima, et in quantum virtute continet gradus inferiorum formarum; alio modo quantum ad ulteriorem tantum et perfectiorem effectum, quem scilicet facit in quantum est anima. Si consideretur absolute et quantum ad totalem ejus effectum, sic nihil præcedit in materia formam substantialem, quia prius oportet intelligere materiam esse actu simpliciter et absolute, quod fit per formam accidentalem. Si autem consideretur quantum ad ulteriorem et perfectiorem effectum, sic dispositiones accidentales consequentes gradum inferiorem præcedunt ordine generationis in materia formam substantialem, sicut et præintelligimus formam dare prius gradum imperfectiorem quam perfectiorem, eo quod natura ab imperfecto ad perfectum procedat.

« Ad dubium ergo dicitur, quod ea quæ dicit sanctus Thomas prima parte, non contradicunt iis quæ hic dicuntur, quia ibi loquitur de anima, et universaliter de forma substantiali quantum ad totalem ejus effectum : cum enim materia secundum se sit in potentia ad esse substantiale corporale et non oporteat ut ad formam substantialem corpoream, aut ad esse substantiale per alia accidentia disponatur, inter materiam et formam ut dat infimum gradum essendi, non oportet accidentia disponentia mediare. Hoc autem in loco loquitur sanctus Thomas de anima et forma substantiali in quantum dat ulteriorem et perfectiorem gradum. Nam si materia secundum se non sit disposita ut sit proprium perfectibile alicujus formæ ut est talis forma, sed indiget accidentibus ipsam illi formæ appropriantibus, oportet secundum ordinem generationis præintelligere in materia illi accidentia antequam forma, ut est talis forma, advenire materiæ intelligatur, quoniam natura prius materiam disponit quam formam introducat, et sic cum materia indigeat dispositionibus accidentalibus ad gradum perfectiorem animæ, oportet in materia præintelligere dispositiones corporis antequam forma secundum illum gradum corpori advenire intelligatur.

« Ad evidentiam secundi dubii, oportet intelligere quid per ordinem secundum viam generationis intelligatur : et tunc ad dubium planior et clarior apparebit responsio. Sciendum ergo quod cum natura propter finem operetur, sicut et intellectus, ut dicitur II *Physicorum* : in operibus naturæ duplex ordo considerari potest : unus secundum naturæ intentionem, alius secundum exsecutionem eorum quæ intendit : primus dicitur ordo perfectionis et intentionis naturæ, et dicitur etiam ordo secundum rationem causæ formalis, aut finalis, aut efficientis, quia finis quod est primum intentum a natura coincidit in idem numero cum forma effectus, cum agente vero in idem specie. Secundus ordo dicitur ordo generationis, secundum quod natura ordine quodam suos effectus producit ac generat. Dicitur etiam ordo temporis, quia cum agens naturale in tempore operetur, prius tempore unum quam alterum producit; et quia ista exsecutio fit secundum quod aliquid educitur de potentia in actum, et materia est prima potentia, ideo iste ordo dicitur ordo secundum rationem causæ materialis. Secundum istum duplicem naturæ ordinem diversimode aliquid dicitur prius et posterius : quia enim secundum unamquamque causam illud est prius, quod est illi causæ propinquius, ideo in via intentionis naturæ qui est ordo secundum rationem causæ finalis, formalis et agentis, illud est prius quod est formæ et fini propinquius, agentique similius. Unde secundum hun-

ordinem ipsum agens est prius effectu; ipse finis est prior iis quæ sunt ad finem; ipsa forma et actus est prior quam potentia, et quanto aliquid magis accedit ad similitudinem agentis, aut etiam magis appropinquat fini, et formæ quæ est terminus generationis tanto est prius, et quia tanto aliquid est perfectius, quanto magis ad finem et ad similitudinem agentis appropinquat, ideo secundum hunc ordinem, perfectum est prius imperfecto. In via autem generationis potentia est prior actu, et imperfectum est prius perfecto : quia quanto aliquid est imperfectius, tanto magis materiæ conditionibus appropinquat.

« Advertendum autem quod apud sanctum Thomam, quandoque ordo generationis distinguitur contra ordinem naturæ ut habetur in *Quæst. de malo*, quæst. 4, art. 3, aliquando vero sub ordine naturæ continetur, ut in prima parte, quæst. 85, art. 3, ad 1. Ordo enim naturæ dupliciter accipi potest, uno modo ut distinguitur contra ordinem secundum apprehensionem intellectus tantum, et sic continet sub se ordinem generationis, cum sit ordo extra intellectum : alio modo ut accipitur secundum rationem causæ formalis, et sic dividitur contra ordinem generationis : cum enim forma sit magis natura quam materia, convenientius dicitur actus prior natura quam potentia, ut dicitur quodl. 5, quæst. 10, art. primo; et sic ordo qui est secundum formam, retinuit sibi nomen ordinis naturæ : ordo autem qui est secundum materiam, sortitus est nomen ordinis generationis et temporis.

« Ad dubium ergo dicitur, quod per ordinem in essendo, intelligit sanctus Thomas ordinem naturæ secundum genus causæ efficientis et formalis absolute, quia esse convenit rei productæ, et propter formam et propter efficiens : et sic accidentia, quæ sunt dispositiones materiæ ad formam substantialem ut dat perfectiorem actum, cum sequantur esse formæ in materia absolute, tanquam accidentia consequentia compositum ex materia, et forma dante esse secundum inferiorem gradum, sunt posteriora in essendo ipsa forma substantiali : sic enim comparantur ad formam, sicut effectus ad causam ; effectus autem ut sic est posterior sua causa in essendo secundum ordinem naturæ et causalitatis : omnis enim effectus præsupponit suam causam esse, etiamsi sit cum ipsa simul tempore.

« Secundum autem ordinem in via generationis, qui est ordo secundum rationem causæ materialis, eadem accidentia præcedunt ipsam formam in materia, ut dat ulteriorem et perfectiorem gradum ; cum enim sint dispositiones materiæ ut receptiva est formæ, secundum illum gradum ulteriorem pertinent ad genus causæ materialis, et sic præcedunt formam, sicut potentia præcedit actum, et imperfectum præcedit perfectum : unde licet simul cum forma in materia introducantur, præintelliguntur tamen ut sic prius materiæ inesse, quam forma uniatur materiæ, secundum illum gradum ad quem suscipiendum intelliguntur disponere.

« Sic ergo patet quod nulla est contradictio in verbis sancti Thomæ, cum inquit illas dispositiones præcedere formam in via generationis, et tamen esse posteriores in essendo. Cum probatur esse contradictionem, quia si dispositiones via generationis præcedunt formam in materia, sequitur quod sint prius in materia, et sic quod sint priores in essendo : respondetur, ex iis quæ jam diximus, quod istas dispositiones dupliciter possumus comparare ad ipsam formam. Uno modo utraque absolute accipiendo, et sic sunt posteriores in essendo, quia ut dictum est in responsione ad primum dubium, nulla forma accidentalis advenit materiæ, nisi exsistenti in actu per esse substantiale, et sic oportet formam substantialem, absolute loquendo, prius esse in materia, quam formam accidentalem. Et hoc modo intendit hic sanctus Thomas dispositiones esse posteriores forma substantiali in essendo.

« Alio modo possumus comparare dispositiones ad ipsam formam, ut dat ulteriorem et perfectiorem gradum ad quem disponere intelliguntur : et sic sunt priores ipsa forma in essendo. Prius enim intelligimus materiam habere dispositiones ad formam, quam formam dare esse illud materiæ, ad quod per tales dispositiones materia proportionatur. Ratio hujus diversitatis est, quia comparando ista accidentia ad formam absolute, comparantur ad ipsam ut effectus ad causam : sunt enim in veritate ejus effectus resultantes ex unione formæ ad materiam ; comparando autem ipsa ad formam ut dat ulteriorem gradum perfectionis, considerantur non ut effectus formæ, cum non consequantur ad formam ut dat illum ulteriorem perfectionis gradum, sed ut introductæ in materia ab agente prius per hæc accidentia materiam disponente, quam formam secundum illum ulteriorem gradum introducat. Dictum est enim quod via generationis imperfectum est prius perfecto, et potentia est prior actu : et sic agens educens aliquid de potentia in actum, prius in materia introducit formam imperfectam in materia, quam formam perfectam : unde inquit sanctus Thomas in *Quæstionibus de anima*, art. 9, quod istæ dispositiones præintelliguntur formæ ut inductæ ab agente in materiam. Sunt ergo illæ dispositiones posteriores in essendo, simpliciter loquendo, sed sunt priores in essendo via generationis consideratæ, ut dispositiones ad ulteriorem gradum.

« Sed circa hanc responsionem dubium occurrit, quia ut habet sanctus Thomas, VII *Metaphys.*, lect. 13, omne quod est prius generatione, est prius tempore, et non e converso; sed quod est prius tempore altero, est prius illo in essendo simpliciter : ergo si dispositiones ad formam via generationis præcedunt formam in materia, sequitur quod sint priores simpliciter in essendo ipsa forma, et sic responsio nulla est.

« Ad hujus dubii dissolutionem duabus opus est distinctionibus. Una est, quod cum duplex sit tempus, scilicet reale, et imaginarium, dupliciter potest aliquid dici altero prius tempore, aut videlicet quia est in priori tempore reali, aut quia intelligitur esse in priori tempore imaginario. Secunda est, quod dupliciter aliquid potest dici prius altero generatione, uno modo, quia ad alterius generationem ordinatur, et sua generatio antecedit alterius generationem : sicut in generatione hominis prius generatur vivens quam animal, et animal quam homo, ideo dicitur in illo ordine quod vivens est prius generatione quam animal, et animal quam homo.

« Alio modo ex hoc solum, quia ordinatur ad alterius generationem, sicut partes ex hoc solo dicuntur priores toto generatione, quia ordinantur ad generationem totius. Dicitur ergo quod omne prius generatione primo modo, est etiam prius tempore primo modo, prius autem generatione secundo modo, sufficit quod sit prius tempore secundo modo, in quantum si intellectus consideret illa sic ordinata a natura successive produci, considerat id quod ordinatur ad alterius generationem, in priori tempore generari et produci, et ita esset in veritate; quod si natura illa seorsum produceret, illud prius produceret, quam illud ad cujus generationem ordinatur.

« Dum ergo inquit sanctus Thomas in locis allegatis, omne prius generatione esse etiam prius tempore, accipit prius generatione, et prius tempore, universaliter et indistincte, quia omne prius generatione altero illorum modorum, est altero illorum modorum prius tempore, non autem accipit prius tempore tantum primo modo : quod patet, quia dat exemplum de partibus ex quibus aliquid constituitur respectu totius, inquiens illas esse priores tempore et generatione.

« Constat autem quod ipsa forma non producitur in esse ante compositum, cum nonnisi in composito fiat, ut possit dici esse in priori tempore reali : sed dicitur prior tempore, quia si imaginemur seorsum produci formam, et seorsum compositum, imaginabimur prius produci formam quam compositum, quia compositum præsupponit partes ex quibus componitur. Dispositiones ergo de quibus loquimur, quæ formam scilicet concomitantur in materia, non sunt realiter priores tempore, sed tantum imaginarie.

« Advertendum autem quod licet similiter forma non præcedat dispositiones illas tempore, cum in eodem instanti in materia introducantur : dicitur tamen forma esse prior in essendo ipsis dispositionibus, si absolute considerentur omnia, non autem e contrario, quia non dicimus hic unum esse prius altero in essendo, quasi unum prius duratione habeat esse quam aliud, sed quia unum ab altero realiter secundum suum esse dependet, et alterum est illi realiter causa essendi; modo forma talibus accidentibus est realiter causa essendi ipsi formæ, cum sequantur esse formæ in materia absolute, sed tantum secundum nostrum modum considerandi, in quantum diversas perfectiones quas anima dat materiæ, quæ sunt realiter unum, secundum nostram considerationem dividimus, et inter primam et secundam perfectionem intelligimus accidentia mediare; unde realiter talia accidentia sunt posteriora ipsa forma in essendo : præcedunt autem illam in essendo secundum aliquem modum nostræ considerationis. »

QUOD ANIMA SIT TOTA IN TOTO, ET TOTA IN QUALIBET PARTE. (Cap. 72.)

Per eadem autem ostendi potest animam totam in toto corpore esse, et totam in singulis partibus. Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse, anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum, est igitur in toto corpore, et non in una parte tantum secundum suam essentiam, secundum quam est forma corporis, sic autem anima est forma totius corporis, quod est etiam forma singularum partium; si enim esset forma totius, et non partium, non esset forma substantialis talis corporis : sicut forma domus quæ est forma totius, et non singularum partium, est forma accidentalis.

Quod autem anima est forma substantialis totius, et partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem et totum, et partes : unde ea abscedente, neque totum, neque partes remanent ejusdem speciei, nam oculus mortui et caro ejus non dicuntur nisi æquivoce; si igitur anima est actus singularum partium, actus autem est in eo cujus est actus. Relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis.

Quod autem tota, manifestum est, cum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi, sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter. Uno quidem modo in quantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti. Alio modo in quantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiæ : sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et secundum quantitatem, et secundum essentiæ perfectionem; totum autem et partes secundum quantitatem dictis formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet in quantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis; totum autem vel pars secundum perfectionem essentiæ invenitur in formis per se.

De hac igitur totalitate loquendo quæ per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto, et in tota qualibet parte ejus; nam albedo sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in parte qualibet ejus, secus autem est de totalitate quæ per accidens attribuitur formis : sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quæ non dividatur divisione subjecti, sicut sunt animæ animalium perfectorum, non erit opus distinctione, cum eis non competat nisi una totalitas; sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte;

nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum, neque sicut incorporeum corporeo conjungi, sicut corpora adinvicem conjunguntur, ut supra expositum est. Non est autem inconveniens, animam, cum sit quædam forma simplex, esse actum partium tam diversarum : quia unicuique formæ aptatur materia secundum suam congruentiam, quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est majoris virtutis; unde anima quæ est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia, et multarum operationum : unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas : quorum diversæ animæ potentiæ proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis, propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantæ vero minimam.

Hac igitur occasione a quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele in lib. De causa motus animalium, *dicitur esse in corde : quia aliqua potentiarum ejus illi parti corporis attribuitur; vis enim motiva, de qua Aristoteles in libro agebat, est principaliter in corde, per quod anima in totum corpus motum et alias hujusmodi operationes diffundit.*

COMMENTAIRE.

« Cum ostensum sit, quoniam anima intellectiva corpori immediate unitur, declarandum restat ipsam totam, et in toto et in qualibet parte esse. Circa hoc autem duo facit sanctus Thomas : primo enim propositum ostendit; secundo quasdam objectiones excludit. Quantum ad primum cum duas partes habeat conclusio, scilicet et quod anima est in toto et in qualibet parte, et quod in illis est tota, primo probat primam partem, secundo secundam. Primam partem sic probat : et primo quod sit in toto. Anima est actus corporis organici, non unius organi tantum : ergo est in toto, et non in una parte tantum secundum essentiam suam secundum quam est forma corporis. Probatur consequentia, quia oportet proprium actum esse in proprio perfectibili, quod vero sit in omnibus partibus, arguitur. Est forma singularum partium, ergo est in omnibus partibus. Probatur consequentia, quia actus est in eo cujus est actus. Antecedens quoque probatur, quia alias non esset forma substantialis talis corporis, sed accidentalis, sicut forma domus quæ est forma totius, et non singularum partium, est forma accidentalis : hoc autem est falsum, imo anima est forma substantialis totius et partium, cum ab ea et totum et partes speciem sortiantur : quod patet ex hoc, quod ea recedente, nec totum nec partes remanent ejusdem speciei, oculus enim et caro mortui non dicuntur nisi æquivoce, ergo, etc.

« Circa probationem antecedentis advertendum, quod non ideo infertur, si anima non est forma partium corporis, quod est forma accidentalis, quasi nulla forma accidentalis, sit forma totius et partium (hoc enim est falsum, nam albedo est forma totius et partium, ut hic dicitur), sed quia omnis forma totius, quæ non est forma partium, est forma accidentalis : ut enim dicitur prima quæst. 76, art. 8, cum totum consistat ex partibus, forma totius quæ non dat esse singulis partibus corporis, est forma quæ est compositio et ordo ut est forma domus, talis autem est forma accidentalis.

« Pro secunda parte conclusionis notat primo sanctus Thomas, quod duplex est totum scilicet secundum quantitatem, et secundum essentiæ perfectionem.

« Secundo notat, quod prima totalitas non convenit formis nisi per accidens, secundum quod dividuntur divisione subjecti quanti, totalis autem secunda illis convenit per se.

« Notat tertio, quod si sit aliqua forma quæ non dividatur divisione subjecti, sicut animæ animalium perfectorum, illi convenit tantum secunda totalitas, non autem prima, et de hac intelligitur in conclusione.

« Adverte hic, quod sanctus Thomas non solum animam intellectivam ponit inextensam, sed etiam animas perfectorum animalium, relinquens ex hoc animas imperfectorum animalium extensas esse et divisibiles, hujus rationem vide prima quæst. 76, art. 8; probatur ergo secunda pars conclusionis exemplo albedinis, quæ sicut secundum totam rationem albedinis est in toto, ita et in parte, ergo similiter anima est in toto et partibus secundum totam suam essentiam, sed ipsi non convenit alia totalitas quæ est secundum quantitatem : ergo absolute dicendum est quod est tota in toto, et tota in qualibet parte.

« Circa totalitatem essentiæ animæ occurrit dubium. Ut enim hic dicitur, totum dicitur per relationem ad partes; ergo oportet ut totum secundum essentiam habeat partes essentiæ, cum sit simplex essentia; ergo non habet totalitatem essentiæ, ut possit dici esse tota in toto et in singulis partibus.

« Ad hoc dupliciter secundum doctrinam sancti Thomæ responderi potest. Primo, quod duplices sunt partes essentiæ : quædam sunt partes reales realiter essentiam componentes, sicut materia et forma sunt partes essentiæ materialis : quædam vero sunt partes definitionis, sicut genus et differentia animæ; ergo habet partes rationis et definitionis, non autem partes reales. Et hoc modo hic intelligitur quod anima habeat totalitatem essentiæ, in quantum habet partes suæ definitionis, eo modo quo animæ convenit definitio, quod autem sic intelligatur, patet, quia de albedine loquens quomodo est tota in toto, et tota in qualibet parte, inquit quod est secundum totam rationem albedinis in toto et in partibus, ubi patet, quod per totalitatem essentiæ intelligit totalitatem rationis.

« Secundo responderi potest, quod licet totum dicatur per relationem ad partes secundum quod totum dicitur compositum ex partibus, ut tamen totum idem est quod perfectum, non dicit relationem ad partes,

sed absolute dicitur, et sic dicitur anima habere totalitatem essentiæ, in quantum suam perfectionem essentialem habet, et secundum illam est in qualibet parte corporis et in toto.

« Hanc responsionem elicere possumus ex verbis sancti Thomæ in *Quæstione de anima*, art. 10, ubi ait quod totalitas essentiæ convenit etiam essentiis simplicibus ratione suæ perfectionis, eo quod sicut composita habent perfectam speciem per seipsas, speciem intellige, id est, entitatem et naturam propriam. Quantum ad secundum, removentur quatuor objectiones quæ contra hanc determinationem possent fieri.

« Prima objectio esse posset : Anima est indivisibilis, ergo non potest esse nisi in indivisibili, ergo non est in toto corpore, et in qualibet ejus parte.

« Respondetur, quod consequentia esset vera de indivisibili ad modum puncti habentis situm in continuo, non autem de indivisibili per abstractionem a toto genere continui, quomodo scilicet anima est indivisibilis, ut dicitur de spiritu articulo quarto, ad quintum.

« Secunda objectio esse potest : Quod totum conjungitur uni, non potest totum alteri conjungi ab illo separato : patet enim quod corpus quod manui secundum se totum conjungitur, non conjungitur pedi : ergo si anima est tota in manu, non poterit esse in pede. Respondetur, quod major est vera de conjunctione corporum, non autem de conjunctione qua incorporeum corporeo conjungitur.

« Tertia objectio esse posset : Forma est proportionata materiæ, sed anima est forma simplex : ergo respondet ei materia simplex, et non materia multiplex; sed diversæ partes corporis se habent sicut materia multiplex, ergo anima non est forma cujuslibet partis corporis.

« Respondetur quod anima, licet sit simplex secundum essentiam, est tamen multiplex in virtute et potentia, et est principium multarum operationum, quia quanto aliqua forma est nobilior et perfectior, tanto est majoris virtutis; anima autem est nobilissima inter formas inferiores, et ideo indiget diversis organis ad suas operationes complendas.

« Duo sunt hoc loco advertenda. Primum est, quod materia est non tantum propter esse formæ, sed etiam propter ejus operationes : et ideo oportet ipsam esse proportionatam non solum esse formæ, sed etiam operationibus, ut scilicet sit talis, quod omnibus formæ operationibus per ipsam materiam exercendis sit apta; idcirco quamvis anima simplex secundum essentiam sit, quia tamen principium multarum operationum est, oportet et materiam ejus multiplicitatem organorum habere; et in hoc consistit responsio data.

« Secundum est, quod licet universaliter verum sit, quod quanto aliqua forma est nobilior et perfectior, tanto est majoris virtutis, quia virtus sequitur essentiam rei, non est tamen universaliter verum, quod quanto forma est nobilior et perfectior, tanto simul sit multiplicior in potentiis et diversitate operationum. Quia si ponamus corpora cœlestia esse animata, animæ ipsorum sunt perfectiores anima intellectiva humana, et tamen non habent nisi potentias intellectivas, cum anima humana habeat et sensitivas et vegetativas, sed est verum in formis rerum corruptibilium : videmus enim quod sensitiva habet potentias vegetativas et sensitivas, vegetativa vero habet tantum vegetativas et iterum anima hominis præter sensitivas et vegetativas, habet etiam intellectivas : ideo non dixit simpliciter sanctus Thomas quod anima sit nobilior inter formas, sed quod est nobilissima inter formas inferiores. Et *De spiritu*, art. 4, ubi eadem habetur sententia, fit comparatio inter formas rerum corruptibilium duntaxat, ubi dicitur quod in istis rebus corruptibilibus formæ imperfectiores quæ sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes; anima vero, cum sit majoris et altioris virtutis, potest esse principium diversarum operationum.

« Quarta objectio esse posset, quia Aristoteles, in lib. *De causa motus animalium*, inquit animam esse duntaxat in quodam principio corporis : ergo non est in qualibet parte.

« Respondetur quod cum anima diversas operationes per diversas potentias exerceat, quæ sunt diversarum partium corporis actus, secundum unam potentiam dicitur esse in una parte tantum, non autem in aliis, licet in omnibus sit secundum suam essentiam: et propter hoc dixit Aristoteles, in loco allegato, quod anima est in una tantum parte corporis, quia ibi loquebatur de virtute motiva secundum quam anima est tantum in corde, per quod totum corpus movet : non autem voluit quod secundum essentiam esset in una tantum parte. Hanc materiam habes a sancto Thoma plenissime explanatam in prima parte, in *Quæstionibus de anima*, et *De spiritualibus creaturis*, ac etiam in primo *Sententiarum* ; ideo non est in ea amplius immorandum. »

QUOD INTELLECTUS POSSIBILIS NON EST UNUS IN OMNIBUS HOMINIBUS. (Cap. 73.)

1. *Ex præmissis autem evidenter ostenditur non esse et unum intellectum possibilem omnium hominum, qui sunt, et qui erunt, et qui fuerunt, ut Averroes in tertio* De anima *fingit. Ostensum est autem quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma; impossibile est autem unam esse nisi unius materiæ, quia proprius actus in propria potentia fit : sunt enim adinvicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.*

2. *Adhuc unicuique motori debentur propria instrumenta. Alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis ; intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius, sicut Aristoteles declarat et determinat in tertio* De anima, *sicut impossibile est quod*



architecton utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius hominis.

3. *Præterea, Aristoteles in primo* De anima, *reprehendit antiquos de hoc quod disserentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant: quasi esset contingens, secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus induere, non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis; sed quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animæ hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis: sed anima hujus hominis est per quam hic homo intelligit; homo enim per animam intelligit, secundum sententiam Aristotelis in primo* De anima: *non est igitur unus intellectus istius et illius hominis.*

4. *Amplius, ab eodem aliquid habet esse, et unitatem; unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam: ergo et unitas rei sequitur unitatem formæ, impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam: forma autem hujus hominis est anima intellectiva: impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum. Si autem dicatur quod anima sensitiva hujus hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et pro tanto non est unus homo, licet sit unus intellectus; hoc stare non potest, propria enim operatio cujuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius, sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere, ut Aristoteles dicit in primo* Ethic. *Unde oportet quod sicut homo individuum est animal propter sensum, secundum Aristotelem in secundo* De anima: *ita sit homo propter id quod intelligit. Id autem quo intelligit anima vel homo per animam, est intellectus possibilis, ut dicitur in tertio* De anima, *est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem: si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eumdem; sequitur quod sint duo animalia, sed non duo homines, quod patet impossibile esse. Non igitur est unus intellectus possibilis omnium hominum. His autem rationibus respondet commentator prædictus in tertio* De anima, *dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cujus unum subjectum est phantasma in nobis exsistens, quod est in diversis diversum, et sic intellectus possibilis numeratur in diversis non ratione suæ substantiæ, sed ratione suæ formæ. Quod autem hæc responsio nulla sit, apparet per ea quæ supra dicta sunt; ostensum est enim supra, quod non est possibile hominem intelligere, si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum. Dato autem quod prædicta continuatio sufficeret ad hoc quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta, rationes supradictas non solvit; secundum enim dictam positionem nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solum phantasma, et hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundum quod intellectum est in actu: quia sic est in intellectu possibili, et est abstractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem: phantasma autem secundum quod est intellectum in potentia, non excedit gradum animæ sensitivæ.*

5. *Adhuc, non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitivam: et sequitur prædictum inconveniens, quod non sit plures homines hic et ille.*

6. *Præterea, nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu, phantasma autem secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile; ergo per phantasma secundum quod numeratur, non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi, quod est ratio hominis: et sic remanebit illud quod speciem humanam dat, non esse numeratum in diversis.*

7. *Adhuc, illud per quod speciem sortitur unumquodque vivens, est perfectio prima, et non perfectio secunda, ut patet per Aristotelem in secundo* De anima; *phantasma autem non est perfectio prima, sed perfectio secunda: est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in lib.* De anima: *non igitur est ipsum phantasma quod numeratur, a quo homo speciem habet.*

8. *Amplius, phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, diversa sunt; illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse unum: nam species una est unius. Non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diversis ut sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.*

9. *Item, illud quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat: alias individuum non semper esset unius et ejusdem speciei, sed quandoque hujus, quandoque illius; phantasmata autem non semper eadem manent in uno homine, sed quædam de novo adveniunt, quædam et præexsistentia abolentur; individuum igitur hominis neque per phantasmata sortitur speciem, neque per ipsum continuatur principio suæ speciei: quod est intellectus possibilis. Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa et cogitativa, quæ est propria homini, quam Aristoteles in tertio* De anima *passivum intellectum vocat, adhuc sequuntur eadem inconvenientia; quia cum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animæ sensitivæ: homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal; adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solum id quod competit homini in quantum est animal.*

10. *Præterea, virtus cogitativa cum operetur per organum, non est id quo intelligimus, cum intelligere non sit operatio alicujus organi, id quo homo est homo: cum intelligere*

sit propria operatio hominis consequens ejus speciem ; non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam ; neque hæc virtus est per quod homo substantialiter differt a brutis, ut commentator prædictus fingit.

11. Adhuc, virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem quo intelligit homo, nisi per suum actum quo præparantur phantasmata, ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem. Operatio autem ista non semper eadem manet in nobis, impossibile est igitur quod homo per eam vel continuetur principio speciei humanæ, vel per eam habeat speciem. Sic igitur patet quod prædicta responsio omnino confutanda est.

12. Item id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut unitatem ; ab eodem enim calore non est nisi unum calefacere, sive una calefactio activa, quamvis possit esse multiplex calefieri, sive multæ calefactiones passivæ secundum diversitatem calefactorum simul per unum calorem ; intellectus autem possibilis est quo intelligit anima, ut dicit Aristoteles in tertio De anima. Si igitur intellectus possibilis hujus et illius hominis sit unus et idem numero, necesse erit etiam intelligere utriusque esse unum et idem : quod patet esse impossibile. Nam diversorum individuorum impossibile est esse operationem unam : impossibile est igitur intellectum possibilem esse unum hujus et illius. Si autem dicatur quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum, hoc stare non potest : sicut enim dictum est, unius agentis una est actio, quæ multiplicatur solum secundum diversa subjecta in quæ transit illa actio. Intelligere autem et velle et hujusmodi non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis, ut patet per Aristotelem in undecimo Metaph. Non potest igitur unum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diversitatem phantasmatum.

13. Præterea phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum quodammodo ad passivum, secundum quod Aristoteles dicit in tertio De anima, quod intelligere quoddam pati est; pati autem ipsum patientis diversificatur secundum diversas formas activorum sive species, non secundum diversitatem eorum in numero ; in uno enim passivo sequitur simul a duobus activis, scilicet calefaciente et desiccante calefieri et desiccari. Non autem a duobus calefacientibus sequitur in uno calefactibili duplex calefieri, sed unum tantum, nisi forte sint diversæ species caloris : cum enim calor duplex unius speciei non possit esse in uno subjecto, motus autem numeretur secundum terminum ad quem, si sit unius temporis et ejusdem subjecti, non poterit esse duplex calefieri in uno subjecto : et hoc dico nisi sit alia species caloris, sicut ponitur in semine calor ignis cœli et animæ. Ex diversitate igitur phantasmatum intelligere intellectus possibilis non multiplicatur nisi secundum diversarum specierum intelligentiam, ut dicamus quod aliud est ejus intelligere prout intelligit hominem et prout intelligit equum, sed horum unum intelligere simul convenit omnibus hominibus ; ergo ad hoc sequetur quod idem intelligere numero sit hujus hominis et illius.

14. Adhuc : Intellectus possibilis intelligit hominem, non secundum quod est hic homo, sed in quantum est homo simpliciter secundum rationem speciei ; hæc autem ratio una est quantumcunque phantasmata hominis multiplicentur vel in uno homine, vel in diversis secundum diversa individua hominis quorum proprie sunt phantasmata : multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu unius speciei, et sic adhuc remanebit una actio numero diversorum hominum.

15. Item, proprium subjectum habitus scientiæ est intellectus possibilis, quia ejus actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem si sit unum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subjectum. Si igitur intellectus possibilis sit unus omnium hominum, necesse erit quod scientiæ habitus si sit idem secundum speciem, puta habitus grammaticæ, sit idem numero in omnibus hominibus, quod est inopinabile. Non est igitur intellectus possibilis unus in omnibus. Sed ad hoc dicunt quod subjectum habitus scientiæ non est intellectus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa. Quod quidem esse non potest. Nam sicut probat Aristoteles in secundo Ethicorum, ex similibus actibus fiunt similes habitus et similes etiam actus reddunt ; ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiæ in nobis et ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiæ. Habitus igitur scientiæ est in intellectu possibili, non passivo.

16. Adhuc, scientia est de conclusionibus demonstrationum ; nam demonstratio est syllogismus faciens scire, ut Aristoteles dicit in I Posteriorum. Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia ; est igitur in illa virtute quæ est cognitiva universalium ; intellectus autem passivus non est cognoscitivus universalium, sed particularium intentionum, non est igitur subjectum habitus scientiæ.

17. Præterea, contra hoc sunt plures rationes adductæ supra cum de unione intellectus possibilis ad hominem ageretur. Videtur autem ex hoc fuisse deceptio in ponendo habitum scientiæ in intellectu passivo esse, quia homines inveniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes secundum diversam dispositionem virtutis cogitativæ et imaginativæ. Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione, secundum quod dicit Aristoteles in secundo De anima, homines boni tactus et molli carnis esse bene aptos mente ; ex habitu autem scientiæ inest facultas considerandi sicu

ex proximo principio actus; oportet enim quod habitus scientiæ perficiat potentiam qua intelligimus ut agat cum voluerit faciliter, sicut et alii habitus potentias in quibus sunt.

18. *Item, dispositiones prædictarum virtutum sunt ex parte objecti, scilicet phantasmatis quod propter bonitatem harum virtutum præparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem; dispositiones autem quæ sunt ex parte objectorum non sunt habitus, sed quæ sunt ex parte potentiarum; non enim dispositiones quibus terribilia fiunt magis toleranda sunt habitus fortitudinis, sed dispositio qua pars animæ, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda; ergo manifestum est quod habitus scientiæ non est in intellectu passivo, ut commentator prædictus dicit, sed magis in intellectu possibili.*

19. *Item, si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt sicut ponunt; et multo magis intellectum agentem, quia agens est honorabilius patiente, ut Aristoteles dicit, sed si agens est æternum et recipiens æternum, oportet recepta esse æterna; ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili; non igitur de novo erit quod recipiat aliquas species intelligibiles; ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia, et redibit opinio Platonis in* Meno, *quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita. Sed ad hoc respondet prædictus commentator quod species intelligibiles habent duplex subjectum, ex uno quorum habent æternitatem, scilicet ab intellectu possibili; ab alio autem habent novitatem, scilicet a phantasmate, sicut etiam speciei visibilis subjectum est duplex, scilicet res extra animam et potentia visiva. Hæc autem responsio stare non potest; impossibile enim est quod actio et perfectio æterni dependeat ab aliqua temporali: phantasmata autem temporalia sunt et de novo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossibile est igitur quod species intelligibiles quibus intellectus possibilis fit actu et operatur dependeat a phantasmatibus, sicut species visibiles dependent a rebus quæ sunt extra animam.*

20. *Amplius, nihil recipit quod jam habet, quia recipiens oportet esse denudatum a recepto secundum Aristotelem; sed species intelligibiles ante meum sentire vel tuum fuerunt in intellectu possibili; non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. Nec potest dici quod species illæ prius receptæ in intellectu possibili esse cessaverunt, quia intellectus possibilis non solum recipit, sed conservat quæ recipit. Unde in tertio* De anima, *dicitur esse locus specierum; igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili; frustra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.*

21. *Item, receptum est in recipiente per modum recipientis, sed intellectus secundum se est supra motum; ergo quod recipitur in eo recipitur fixe ut immobiliter.*

22. *Præterea cum intellectus sit superior virtus quam sensus, oportet quod sit magis unita: et ex hoc videmus quod unus intellectus habet judicium de diversis generibus sensibilium, quæ ad diversas potentias sensitivas pertinent; unde accipere possumus quod operationes pertinentes ad diversas potentias sensitivas, in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitivarum quædam recipiunt tantum, ut sensus, quædam autem retinent, ut imaginatio et memoria: unde et thesauri dicuntur, oportet igitur quod intellectus possibilis et recipiat, et retineat jam recepta.*

23. *Amplius, in rebus naturalibus vanum est dicere quod id ad quod pervenitur per motum, non permaneat, sed statim esse desinat. Propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moveri, oportet enim motum ad quietem terminari: multo igitur minus dici potest quod receptum in intellectu possibili non conservetur.*

24. *Adhuc, si ex phantasmatibus quæ sunt in nobis, intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia jam recepit a phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos: pari ratione a nullorum phantasmatibus recipit, quas alii receperunt, sed quoslibet aliqui alii præcesserunt si mundus æternus est, ut ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species a phantasmatibus. Frustra igitur ponitur intellectus agens ab Aristotele ut faciat phantasmata esse intelligibilia actu.*

25. *Præterea ex hoc videtur sequi quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum, non autem per intellectum possibilem intelligimus, neque igitur nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum; quod est manifeste falsum, contra scientiam Aristotelis. Si autem dicatur quod pari ratione non indigeremus phantasmate, ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatæ, etiam si intellectus possibiles sint plures in diversis (quod est contra Aristotelem qui dicit quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima), patet quod non est conveniens obviatio; intellectus enim possibilis sicut et quælibet substantia operatur secundum modum suæ naturæ, secundum autem naturam suam est forma corporis. Unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali: cujus signum est quod in doctrinis universalibus exempla particularia ponuntur in quibus quod dicitur inspiciatur; alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma, quo indiget ante speciem intelligibilem, et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem; ante enim indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem, unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens:*

sed post speciem in eo receptam indiget eo quasi instrumento sive fundamento suæ speciei, unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens : secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo respondet species intelligibilis, sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad objectum motivum.

26. *Item intellectus possibilis est quo anima et homo intelligit, secundum Aristotelem ; si autem intellectus possibilis est unus omnium, ac æternus, oportet quod in ipso jam sint receptæ omnes species intelligibiles eorum, quæ a quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt : quilibet igitur nostrum, qui per intellectum possibilem intelligit, imo cujus intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quæ sunt vel fuerunt a quibuscunque intellecta ; quod patet esse falsum. Ad hoc autem commentator prædictus respondet dicens, quod nos non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata ; et quia non sunt eadem phantasmata apud omnes nec eodem modo disposita, nec quidquid intelligit unus, intelligit alius. Et videtur hæc responsio consonare præmissis. Nam etiam si intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita. Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet, cum intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, ut dicit Aristoteles in tertio* De anima. *Unde videmus quod illud cujus scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare cum volumus nec impedimur propter phantasmata : quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus, nisi forte esset impedimentum ex parte organi cujus est, sicut accidit in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasiæ et memorativæ. Et propter hoc Aristoteles dicit octavo* Physicorum, *quod ille qui jam habet habitum scientiæ, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens : sed potest ipse exire in actum considerationis ut vult. Si autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum, quod oportet dicere sit, est unus et æternus, necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui jam habet scientiam, ad considerandum secundum scientiam illam : quod etiam sine phantasmatibus non posset. Cum igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem secundum quod est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, cum voluerit, scita omnium scientiarum : quod est manifeste falsum ; sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. Non igitur est unus et æternus intellectus possibilis.*

COMMENTAIRE.

« Postquam determinavit sanctus Thomas de unione animæ intellectivæ ad corpus, nuncde ejus unitate determinat. Quia autem intellectus possibilis quo anima intelligit, in ipsa animæ essentia radicatur, propter quod si poneretur unus omnium hominum, oporteret dicere esse unam omnium hominum animam intellectivam ; idcirco volens quærere sanctus Thomas de unitate animæ intellectivæ, de unitate intellectus possibilis inquirit : quia autem ad intelligendum concurrit esse intellectus agens, ideo post determinationem de intellectu possibili, quærit, et de intellectu agente quantum ad abstractionem et unitatem, cap. 76. Circa intellectum possibilem duo facit. Primo ostendit non esse unum intellectum omnium hominum contra Averroem dicentem unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt, qui erunt, et qui fuerunt secundum rationes Averroistarum solvit. Quantum ad primum arguit primo sic : Substantia intellectus, id est, substantia in qua radicatur virtus intellectiva, unitur corpori humano ut forma : ergo non est unus intellectus omnium hominum? Probatur consequentia, quia impossibile est esse unam formam nisi unius materiæ, cum proprius actus sit in propria materia, sintque adinvicem proportionata.

« Adverte, cum dicitur quod una forma non potest esse nisi unius materiæ, illud intelligendum est de materia quæ est primum perfectibile a tali forma ; talis enim materia proportionatur formæ, ita quod nec forma invenitur extra illud perfectibile, nec materia est alterius formæ susceptiva : hæc enim materia requirit hanc formam, et hæc forma requirit hanc materiam ; sed de materia quæ est pars primi perfectibilis, non est inconveniens unam formam plures materias informare : dictum est enim superius unam animam esse actum et formam omnium partium corporis.

« Secundo, intellectus comparatur ad corpus ut motor ipsius, ut dicitur tertio *De anima* : ergo intellectus unius hominis non est intellectus alterius. Probatur consequentia, quia unicuique motori debentur propria instrumenta : non enim architecton utitur instrumentis tibicinis.

« Sed non videtur ita ratio efficax, imo ex hoc quod intellectus comparatur ad corpus sicut motor, videtur quod non repugnet unum intellectum esse in pluribus hominibus, quia unus motor multa mobilia movere potest. Videtur etiam quod probatio consequentiæ nulla sit, corpora enim hominis sunt instrumenta intellectus unius rationis. Assumpta autem propositio, quod unicuique motori debentur propria instrumenta, intelligitur ad hunc sensum, quod unus artifex utitur instrumentis alterius rationis, ab instrumentis alterius artis, modo licet unus artifex non utatur instrumentis alterius artis, non sequitur quod non possit uti diversis numero instrumentis ejusdem artis. Antecedens enim est verum, et consequens falsum. Respondetur ad primum, quod ratio

efficax est, si bene intelligatur: quamvis enim unus motor possit diversa mobilia inadæquata movere, et pluribus instrumentis inadæquatis uti, quorum nullum per se sufficit ad operationem moventis, non tamen unus numero artifex simul utitur pluribus instrumentis et motis adæquatis, quorum scilicet unumquodque per se sufficit ad actionem moventis, ut patet per artes et per operationem naturæ discurrenti: corpus autem uniuscujusque hominis est instrumentum adæquatum intellectui, quia omnem operationem suam per unum corpus hominis sufficienter exercet; ergo non poterit unus intellectus simul uti pluribus corporibus et pluribus hominibus. Cum ergo simul plures homines moveantur ab intellectu, quia plures homines simul ex apprehensione intellectiva conjuncta imaginationi ambulant (intellectus enim practicus est motor in hominibus, ut dicitur tertio *De anima*), et similiter plures homines moventur ad intellectionem unius et ejusdem rei simul, et ad opera partis sensitivæ, quæ intellectui obediunt et ei deserviunt: sequitur quod plurium hominum plures intellectus sint, et non unus numero omnium.

« Ad secundum dicitur, quod ex eo quod unus motor et unus artifex non utitur instrumentis alterius artis, vult habere sanctus Thomas quod etiam unus numero artifex non utitur pluribus instrumentis ejusdem speciei simul, quia utrobique est eadem ratio; sicut enim instrumentum ad aliam artem pertinens esset superfluum isti artifici, ita si plura acciperet instrumenta, quorum unumquodque esset per se sufficiens, oportet alterum eorum superfluum esse: et sic ratio procedit, et consequentia optime probatur.

« Adverte autem quod hanc rationem sumpsit sanctus Thomas ab ipso Averroe III *De anima*, com. 5, ubi ait, quod si sunt aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subjectis, ut existimatur de corporibus cœlestibus, impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo: quod probat, quia esse eorum esset otiosum: sicut esse plus una navi in numero uni nautæ in eadem hora, est otiosum, et similiter esse plus uno instrumento ejusdem speciei, uni artifici. Et confirmat ex dictis in primo *Cœli*, ubi dicitur quod si esset alius mundus, esset aliud corpus cœleste, et haberet alium motorem numero a motore istius corporis: quia impossibile est ut unicus motor numero sit duorum corporum diversorum in numero. Tertio, anima hominis non potest ingredi aliud corpus quam hominis, ut habetur ex Philosopho, primo *De anima*, contra antiquos, tex. 53; ergo anima hujus hominis non potest ingredi aliud corpus quam hujus hominis; sed anima hujus hominis est per quam hic homo intelligit, cum anima sit per quam homo intelligit, primo *De anima*, tex. 64: ergo non est unus intellectus hujus et illius hominis. Probatur prima consequentia, quia quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem est animæ hujus hominis ad corpus hujus hominis.

« Adverte quod cum intellectus sit id quo proxime intelligimus tanquam principio elicitivo intellectionis, si ponatur hominem per animam intelligere, oportet aut ut illa sit intellectus, aut habeat intellectum tanquam virtutem et potentiam suam; propter hoc conclusit sanctus Thomas, ex hoc quod anima qua homo non intelligit, non potest esse anima alterius hominis, quod intellectus hujus hominis non potest esse intellectus alterius hominis. Quarto, forma hujus hominis est anima intellectiva, ergo impossibile est diversorum hominum esse unam animam intellectivam, ergo, etc. Probatur consequentia, quia impossibile est diversorum individuorum hominum esse unam formam, cum unumquodque sicut a forma habet esse, ita ab unitate formæ habeat unitatem. Si dicatur animam sensitivam hujus hominis esse aliam ab anima sensitiva illius, et quod hoc sufficit ad diversitatem hominum, licet sit unus intellectus, hoc non potest stare : quia sequeretur quod isti, qui ponuntur duo homines, non erunt duo homines, sed tantum duo animalia, quod est impossibile. Probatur sequela, quia hoc individuum est homo per intellectum possibilem, sive per animam intellectivam ; ergo si habet animam sensitivam aliam ab illo, non autem alium intellectum, licet sint duo animalia, erunt tamen unus homo. Probatur antecedens, quia homo est homo per id quo intelligit, cum intelligere sit propria operatio hominis , ut dicitur primo *Ethic.*, propria enim operatio consequitur et demonstrat speciem rei, id autem quo intelligit homo vel anima, est intellectus.

« Si respondeatur ad prædictas rationes, ut respondet Averroes III *De anima*, com. 5, quod licet intellectus non multiplicetur ratione suæ substantiæ, multiplicatur tamen ratione suæ formæ, eo quod continuetur nobiscum per speciem intelligibilem cujus unum subjectum est phantasma in nobis, exsistens, quod est diversum in nobis, et per consequens ipsa species multiplicatur ratione sui fundamenti quod est phantasma; hæc responsio nulla est : et ex eo quod ostensum est supra, quod talis continuatio intellectus nobiscum non sufficit ad hoc ut homo intelligat, et ex eo quod etiam admisso quod dicta continuatio sufficeret ad intelligendum, adhuc hæc responsio supradictas rationes non solvit : quod patet, tum quia sic nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solum phantasma; phantasma autem secundum quod multiplicatur, non excedit gradum animæ sensitivæ, cum non multiplicetur secundum quod est intellectum in actu, sed tantum secundum quod est intellectum in potentia : id est cum secundum quod est in organo phantasiæ multiplicetur, non secundum quod est in intellectu, cum una tantum species ab omnibus phantasmatibus ejusdem speciei sit intellectu; tum quia adhuc non remanebit alius hic homo ab illo, nisi per

animam sensitivam, et sic non erunt plures homines, ut arguebatur; tum quia per phantasma non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi : quod patet ex quatuor. Primo, quia est tantum in potentia ad esse intelligibile : nihil autem sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est in actu. Secundo, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum ut dicitur in lib. *De anima*, illud autem per quod sortitur speciem unumquodque vivens, est perfectio prima. Tertio quia phantasmata quæ sunt intellecta, in potentia diversa sunt; illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse unum : species enim una est unius. Quarto, quia phantasmata non semper eadem manent in uno homine, illud autem quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat, alias non esset semper ejusdem speciei. Ex omnibus igitur his patet quod per phantasma homo neque sortitur speciem, neque continuatur principio suæ speciei qui est intellectus possibilis.

« Dicitur forte quod non ab ipsis phantasmatibus homo sortitur speciem, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata scilicet imaginativa, memorativa et cogitativa, quæ est propria hominis : et a Philosopho, tertio *De anima*, vocatur *intellectus passivus*. Sed hoc etiam nihil est. Nam eadem inconvenientia sequuntur tum quia cogitativa non transcendit genus animæ sensitivæ, cum habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale. Homo autem ex anima tantum sensitiva non habet quod sit homo : tum quia non est id quo intelligimus, cum operetur per organum, quod non convenit actui intelligendi : id autem quo intelligimus, est id quo homo est homo, cum intelligere sit propria hominis operatio ejus speciem consequens; tum quia operatio cogitativæ, quæ est præparare phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia in actu, et perficiant intellectum possibilem, non semper eadem manet in nobis: virtus autem cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, nisi per hunc actum.

« Circa illam propositionem : phantasma non est perfectio prima, sed secunda, dubitatur; quia perfectio secunda est operatio, phantasma autem non est operatio, cum sit similitudo individui, ut dicitur prima, quæst. 85, art. 1, ad tertium; ergo non est perfectio secunda. Responderi potest dupliciter : Primo, quod per secundam perfectionem non accipitur hoc loco operatio, sed perfectio accidentalis: ab hac enim substantia speciem non accipit, sed ab actu substantiali; et ideo cum phantasma sit accidentalis perfectio, non potest ab ipso speciem homo sortiri.

« Secundo respondetur, et melius, quod perfectio secunda dici potest non solum ipsa operatio, sed etiam terminus operationis ut sic; operatio enim cum suo termino est perfectio secunda operantis, phantasma autem est terminus operationis hominis, quia causatur a sensu secundum actum : ideo ad secundam hominis perfectionem pertinet, non autem ad primam, et propter hoc non potest dare homini speciem.

« Circa illam propositionem : Phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, diversa sunt (quod videtur intelligendum de phantasmatibus in uno homine exsistentibus, alias non esset ad propositum), advertendum quod dupliciter potest intelligi, scilicet et de phantasmatibus quæ individua diversarum specierum repræsentant, sicut de phantasmatibus hujus hominis, et hujus equi : et de phantasmatibus individuorum ejusdem speciei, ut de phantasmate Socratis et Platonis. Utroque modo verum est quod phantasmata quæ sunt in organo phantasiæ, quæ ut sic non sunt intellecta nisi in potentia sunt diversa simul in uno homine : de primis quidem non est dubium quin sint diversa in uno homine, de secundis autem patet ex iis quæ dicuntur prima parte, q. 76, art. 2, ubi dicitur quod in uno homine possunt esse diversa phantasmata lapidis, quod videtur intelligendum non tantum successive, sed etiam simul; nullum enim inconveniens est phantasmata duorum individuorum ejusdem speciei esse simul in organo phantasiæ, quamvis accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subjecto, ista enim sunt ejusdem speciei in quantum individua ejusdem speciei materialiter repræsentant; formaliter tamen sunt diversarum specierum : alterius enim speciei esse potest phantasma repræsentans proprietatem hujus individui a phantasmate repræsentante proprietates individuales alterius individui, in quantum potest phantasma hujus lapidis repræsentare lapidem hunc sub figura trianguli aut sub nigredine : phantasma autem alterius lapidis repræsentare illum lapidem sub figura quadrangulari, aut sub albedine, et sic licet idem secundum speciem materialiter repræsentent; formaliter tamen diversa specie repræsentant, et sic ipsa sunt formaliter diversarum specierum. Propterea, quamvis etiam formaliter essent ejusdem speciei, adhuc simul esse possent in organo phantasiæ secundum diversas partes organi, aut quia essent recepta in diversis spiritibus operationi phantasiæ deservientibus. Non approbo autem illam responsionem quæ dicit hujusmodi phantasmata esse ejusdem speciei in repræsentando, non autem in essendo : quia hujusmodi similitudines non accipiunt speciem aliunde quam ab objecto, sicut et species intelligibiles; et ideo si eadem formaliter secundum speciem repræsentent, sunt formaliter eadem secundum speciem : si diversa secundum speciem repræsentent, sunt et ipsæ secundum speciem diversæ, licet materialiter et subjective atque extrinsece possint aliter nominari. Nam phantasmata lapidis in homine et in equo, licet formaliter et in seipsis considerata sint

ejusdem speciei, possunt tamen materialiter dici diversarum specierum, quia sunt in subjecto primo diversarum specierum : et quæ suntdiversarum specierum formaliter possunt dici materialiter ejusdem speciei in quantum sunt in eodem subjecto secundum speciem, sicut est de phantasmate lapidis, et phantasmate equi in homine. Sed hoc non secus dicitur quam si diceremus albedinem cycni et albedinem nivis esse diversarum specierum; aut nigredinem Socratis, et albedinem Platonis esse ejusdem speciei : quod constat non esse dictum de ipsis formaliter et in se sumptis, sed tantum materialiter et ratione subjecti, quod non est aliud dicere quam quod substantia illarum sunt unius speciei, aut diversarum specierum.

« Ex quibus sequitur, quod si diversa phantasmata idem formaliter secundum speciem repræsententia in eodem subjecto ponantur, illa nullo modo poterunt dici secundum speciem diversa, cum et idem secundum speciem objectum repræsentent, et sint in eodem subjecto secundum speciem et secundum numerum. Et sic patet distinctionem illam nullam esse, atque etiam falsum continere.

« Quinto ad principale intentum arguitur : Intellectus possibilis est quo intelligit anima, ergo si est unus et idem numero hujus et illius hominis, et intelligere utriusque erit unum et idem : hoc autem est impossibile, cum diversorum individuorum non possit una esse operatio. Ergo, etc. Probatur consequentia, quia id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad unitatem et multitudinem : ab uno enim calore non potest esse nisi una calefactio activa, quamvis possint esse multæ calefactiones passivæ.

« Ad hanc rationem dici posset, quod intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum. Sed hoc non tollit rationem, tum quia intelligere non est operatio transiens, sed manet in ipso agente : et sic non potest multiplicari per phantasmata, tum quia phantasmata se habent ad intellectum possibilem quodammodo sicut activum ad passivum, cum intelligere sit quoddam pati; pati autem ipsius patientis, scilicet unius diversificatur secundum diversas formas aut species activorum, non secundum diversitatem eorum numeralem : quod declaratur in calefactione, in qua, cum motus numeretur secundum terminum ad quem, et duplex calor ejusdem speciei non possit esse in eodem subjecto eodem tempore, non potest esse duplex calefieri simul in eodem subjecto, nisi sit alia species caloris, sicut ponitur in semine calor ignis, cœli et animæ; et sic non oportet per phantasmata numero diversa in diversis hominibus ipsum intelligere diversificari, quo unum et idem simul intelligunt : tum quia intellectus possibilis intelligit hominem in quantum est homo simpliciter secundum rationem speciei, non in quantum est hic homo : hæc autem ratio est una, quantumcunque phantasmata hominis diversificentur, sive in uno, sive in diversis, et sic multiplicatio phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere respectu unius speciei.

« Circa propositionem assumptam ad probationem consequentiæ principalis argumenti, scilicet quod operatio sequitur ad id quo aliquid operatur quantum ad multitudinem et unitatem, et ab eodem calore non est nisi unum calefacere, quamvis possit esse multiplex calefieri, dubitatur; quia actio et passio sunt unum subjecto, licet distinguantur formaliter, ut dicitur tertio *Physic.*, ergo non videtur posse unum multiplicari altero non multiplicato. Si ergo sunt plura calefieri, oportet ut sint plura calefacere : et si unum est calefacere, quod sit unum calefieri et universaliter si est una actio et unum agere, quod sit una passio, et unum pati.

« Ad hujus rei evidentiam sciendum, quod cum actio, ut superius est determinatum, non dicat nisi motum in recto qui est in patiente, et habitudinem in aliquo per modum differentiæ quæ est in agente, oportet loqui de multiplicatione actionis quantum ad suum materiale, eo modo quo de multiplicatione motus : quo autem ad formale, eo modo quo de multiplicatione relationis. Cum ergo motus sit in mobili, et idem accidens numero non possit esse in diversis substantiis : et idcirco multiplicetur motus secundum multiplicationem mobilium, necesse est si plura ab uno movente moveantur, quod sint ab illo movente plures motus in pluribus mobilibus recepti : et sic cum actio materialiter sumpta, et quantum ad id quod dicit in recto, non sit aliud quam motus, necesse est ubi unum movens multa mobilia movet, quod ab illo sint plures actiones materialiter sumptæ. Cum vero relatio quæ tanquam differentia nomine actionis importatur, sit in agente, secundum numerum multiplicari non potest eodem tempore, nisi secundum multiplicationem agentium, plura enim accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subjecto adæquato simul; et idcirco si unum movens simul diversa mobilia moveat eadem specie motus (quod fit dum eodem formali principio movet), non poterit esse nisi una actio formaliter, sive (quod idem est) quantum ad habitudinem obliquo importatam. Propositio ergo sancti Thomæ intelligenda est de agere et pati formaliter, sive quantum ad ipsas habitudines, non autem quantum ad id quod est materiale in actione. Materiale enim tam actionis quam passionis, dum unum agens uno principio in plura agit, multiplicatur, sed formale actionis non multiplicatur, quamvis formale passionis propter multiplicitatem subjecti multiplicetur. Ex quibus patet quod in actione immanente nullo modo fit multiplicatio secundum numerum, quando ab uno duntaxat formali principio procedit : nam materiale in ipsa, quod est qualitas, non multiplicatur, cum ejus subjectum sit unum ; similiter neque relatio agentis. Et ideo optime

concludit sanctus Thomas quod si esset unus intellectus hujus et illius hominis, esset etiam ipsorum unum intelligere respectu scilicet ejusdem objecti et in eodem tempore.

« Circa multiplicitatem caloris in semine, cum inquit sanctus Thomas, quoniam in semine est calor ignis, cœli et animæ, advertendum est quod quidam tenent istos calores esse diversos secundum speciem : alii vero dicunt illos non esse diversarum specierum. Quamvis autem utraque opinio in doctrina sancti Thomæ defendi possit, tamen videtur mihi quod in hanc partem declinet, quod sint secundum speciem diversi; patet enim quod hoc loco ponit illos secundum rem et specifice distinctos, ex eo quod inquit non posse esse duplex calefieri in uno subjecto eodem tempore, nisi sit alia species caloris, et dat exemplum istius exceptionis de caloribus qui sunt in semine. Si enim intelligeret quod sunt unus calor secundum rem, sed diversificantur specie, ut ad diversa principia referuntur, non esset ad propositum suum quo vult habere duplicem calorem unius speciei non posse simul in eodem subjecto esse, sed bene multiplicem diversarum specierum. Constat enim quod plures calores ejusdem speciei vocat calores realiter distinctos.

« Præterea prima parte, quæstione centesima octava, articulo primo ad tertium : ex modo loquendi dat intelligere calores illos diversos esse, ubi ait quod præter virtutem animæ in semine exsistentem, est ibi quidam calor ex virtute cœlestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, et quod calidum elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ. Si enim intenderet unum esse calorem animæ et cœli, dixisset virtutem animæ exsistentem in semine agere etiam in virtute cœli, non autem quod in spiritu præter virtutem animæ est etiam quidam calor ex virtute corporum cœlestium : et si putasset eumdem esse calorem animæ et elementi, non dixisset calorem elementi se habere instrumentaliter ad virtutem animæ. Instrumentum enim non est idem cum eo cujus est instrumentum.

« Adhuc, secundo *Sententiarum*, distinctione decima octava, quæstione secunda, articulo tertio, istis caloribus diversa attribuit. De elementari enim inquit, quod est sicut instrumentum resolvens et consumens, et hujusmodi operans, de calore qui est ab anima, dicit quod est vivificans; de calore vero cœli ait, quod spiritus in quo sunt hujusmodi calores, ejus virtute movet ad speciem determinatam. Quamvis autem hæc dicta possit aliquis glossare trahendo sanctum Thomam ad suam opinionem, sincere tamen opinionem doctoris considerando, videtur dicendum quod sint diversi calores, præsertim cum in locis allegatis ponat ipsos esse multiplices, nullibi autem dicat ipsos unum calorem esse.

« Accedit quod commentator secundo cap. *De substantia orbis*, tenet calorem cœli, et calorem elementarem distinctos esse secundum species. Sed contra hanc determinationem arguitur a quibusdam Thomistis non ex verbis sancti Thomæ, sed aliunde, dupliciter : primo, quod calor animæ et elementi sint idem, quia secundo *De anima*, textu quadragesimo primo contra Empedoclem habetur calorem animalem esse principium augmenti : non autem calorem elementarem, id est, ut ibi dicitur, calorem non secundum vim elementi, sed secundum vim animæ; secundo, quod cœlestis et elementaris calor, et universaliter calores qui sunt in semine, sint idem calor : quia commentator, XII *Metaph.*, commento decimo octavo, vult calores illos distingui sicut calorem ignis a calore artis; sed calor elementaris et artificialis non sunt duo calores, sed tantum distinguuntur, quia iste regulatur arte, ille absolute agit, ergo, etc.

« Ad primum horum dicitur primo, quod neque habetur in textu Aristotelis, neque in expositione Averroes aut sancti Thomæ invenitur quod allegatur. Non enim ibi Aristoteles mentionem facit de calore animali et elementari, sed de igne et anima. Probatur enim quod ignis non est principale agens in augmento, sed est instrumentum animæ. Dicitur secundo, quod admisso etiam velle ibi Aristotelis, calorem non secundum vim elementi, sed secundum vim animæ esse causam augmenti, quod tamen non dicit, adhuc non sequitur quod isti calores sint unus numero calor; dicitur enim, ut dicitur prima parte ubi supra, quod calor elementaris est instrumentum caloris animalis : et propter hoc dicitur quod calor est principium augmenti, non secundum vim elementi, sed secundum vim animæ, non autem quia sint unus et idem calor. Ad secundum dicitur, quod Averroes calorem cœlestem assimilat calori artis in hoc quod calor cœlestis habet mensuram propriam ad generationem ex motu et dispositione corporis cœlestis, ut ibidem inquit ipse Averroes, sicut et calor artis mensuram operationis ex ipsa arte sortitur ; calor autem elementaris mensuram non habet ex ipsa forma ignis, sed si aliquam mensuram habet et limitationem, hoc sibi convenit ut est animæ instrumentum : non autem in hoc illi assimilatur, quod sit unus et idem cum calore elementari, quamvis forte dici etiam posset aliquem esse in aliquibus artis operibus calorem artificialem, qui calor elementaris non sit.

« Sexto, sequeretur unum numero scientiæ habitum esse in omnibus hominibus : hoc autem est inopinabile, ergo, etc. Probatur consequentia quia accidens, si sit unum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subjectum, intellectus autem possibilis est proprium subjectum habitus scientiæ, quia ejus actus est considerare secundum scientiam. Si dicatur quod subjectum habitus scientiæ non est intellectus possibilis, sed virtus cogitativa, contra arguitur, præter rationes superius adductas, cum de unione intellectus possibilis ad hominem ageretur, tum quia ex actibus intellectus possibilis fit habitus scientiæ in nobis, et

ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiæ; ex similibus autem actibus, ut dicitur secundo *Ethicorum*, fiunt similes habitus, et similes etiam actus redeunt tum quia cogitativa non est cognoscitiva universalium intentionum, sed tantum intellectus possibilis. Scientia autem, ut dicitur primo *Posteriorum*, est de conclusionibus demonstrationum, quæ sunt universales. Videtur autem in hac responsionis inventione fuisse deceptio, quia propter diversam dispositionem cogitativæ et imaginativæ homines inveniuntur magis aut minus prompti ad scientiarum considerationem. Sed hoc nihil est, tum quia ista promptitudo ex illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, sicut etiam ex bonitate tactus et corporis complexione, ut dicitur secundo *De anima*, dependet; ex habitu autem scientiæ inest facultas considerandi, sicut ex proximo principio actus, eo quod oporteat ut perficiat potentiam qua intelligimus, ut agat cum voluerit faciliter, sicut et alii habitus ita perficiunt potentias in quibus sunt, scilicet quod habens habitus illos, potest secundum eos operari cum voluerit : tum quia dispositiones harum virtutum sunt ex parte objecti, scilicet phantasmatis quod ex illorum bonitate præparatur ut fiat actu intelligibile per intellectum agentem, dispositiones autem quæ sunt ex parte objectorum, non sunt habitus, sed quæ sunt ex parte potentiarum : quod per exemplum in fortitudine ostenditur.

« Advertendum cum dicitur, quoniam propter bonitatem virtutis cogitativæ et imaginativæ præparatur phantasma ad hoc quod faciliter fiat actu intelligibile per intellectum agentem, quod hic dupliciter potest intelligi : uno modo, ut postquam phantasma est in imaginatione, virtus imaginativa aut cogitativa agat in ipsum disponendo ipsum ad susceptionem alicujus formæ ab intellectu agente per quam ipsummet phantasma sit actu intelligibile cum prius esset intelligibile in potentia ; et hic sensus non est hic intentus : non enim convenit phantasmati, cum non dicitur ipsum phantasma de potentia fieri actu intelligibile, quasi unum numero phantasma prius fit in potentia passiva, postmodum fiat in actu : nunquam enim phantasma ipsum secundum se fit actu intelligibile, cum semper sit in organo materiali : sed dicitur fieri actu intelligibile, in quantum causat in intellectu speciem quæ est actu intelligibilis. Antequam enim intellectus agens utatur ipso phantasmate ut instrumento, dicitur phantasma potentia intelligibile, in quantum potest causare aliquo modo speciem actu intelligibilem : sicut virtus formativa in semine dicitur in potentia animata, in quantum est virtus animati productiva : et domus, quæ est in mente artificis, dicitur domus in potentia, ut inquit commentator, XII *Metaphysicæ*, comment. 18; cum autem intellectui agenti conjungitur ut instrumentum, fit actu intelligibile, in quantum forma intelligibilis quæ in ejus virtute latebat, educitur in actum virtute intellectus agentis de potentia activa phantasmatis, et in ipso phantasmate habet fundamentum. Secundo, potest intelligi dictum sancti Thomæ ad hunc sensum, quod phantasma quanto recipitur in organo imaginative et cogitative perfectius disposito, tanto ipsum est magis aptum ad hoc ut fiat actu intelligibile, et sic sensus est hic intentus, et est verissimus. Quanto enim organum imaginationis fuerit magis dispositum, tanto phantasma est magis aptum ut sua potentia activa qua potest producere speciem actu intelligibilem in intellectu possibili, reducatur in actum per intellectum agentem utentem ipso phantasmate ut instrumento, forma enim recipitur in subjecto secundum modum recipientis.

« Septimo, unus est intellectus possibilis omnium hominum, ergo est æternus, si homines semper fuerunt, ut ponunt : et multo magis intellectus agens, cum agens sit nobilius patiente, ut inquit Aristoteles tertio *De anima*, textu 19, ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili : ergo nullas species de novo recipiet. Sed hoc est falsum, ergo, etc. Prima consequentia patet. Secunda probatur : quia si agens est æternum, et recipiens æternum, oportet recepta esse æterna. Falsitas vero consequentiæ probatur, quia sequitur quod sensus et phantasia non erunt necessaria ad intelligendum, cum sensus et phantasia ad nihil aliud sint necessaria ad intelligendum nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles : et sic redibit opinio Platonis quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

« Circa istam propositionem : Si agens est æternum et recipiens æternum, oportet recepta esse æterna, advertendum quod duplicem habere intellectum potest, primus est ut intelligatur de agente et recipiente formaliter, scilicet ut agens est, et ut est recipiens : et tunc non indiget glossa. Sensus enim est, si agens ab æterno agat, et recipiens ab æterno recipiat, quod necesse est et recepta æterna esse; quod verissimum esse constat. Secundus est ut intelligatur de agente et recipiente materialiter, id est, de illa re quæ est agens, et de illa re quæ est recipiens : et tunc indiget triplici conditione ad hoc ut vera sit. Prima est ut agens necessario agat, si enim voluntarie et libere agere posset, non ageret ab æterno, sed in tempore, quemadmodum dicimus Deum universum ab æterno, sed in tempore produxisse : et sic recepta non essent æterna. Secunda est, ut sint agens et recipiens debite approximata : si enim ignis aliquis poneretur ab æterno productus, et combustibile æternum, et ignis in oriente esset, combustibile autem in occidente, postmodum in tempore appropinquata essent per aliquam potentiam, ut ignis agere in combustibile posset, non esset inter illa actio æterna, et sic non posset esse æterna forma ignis in combustibili recepta, sed temporalis. Tertia est, ut sint deducta impedimenta, si sic agens quod impediri possit, licet autem uterque sensus verus sit modis expositis, possitque

uterque litteræ adaptari, primus tamen videtur intentus, quia proposito congruit. Cum enim intellectus possibilis non fuerit unquam otiosus, neque etiam intellectus agens si æterni ponantur, necesse est dicere et illum ab æterno fuisse in recipiente, et alium ab æterno fuisse agentem : et sic propositio assumpta videtur non materialiter, sed formaliter intelligenda esse.

« Ad hujus autem rationis consequentiam principalem respondet Averroes, quod cum species intelligibilis habeat pro subjecto et intellectum possibilem et phantasma, sicut et species visibilis rem extra animam et potentiam visivam, ab intellectu habet æternitatem, a phantasmate vero novitatem.

« Sed contra arguitur dupliciter. Primo, impossibile est ut actio et perfectio æterni dependeat a temporali, sed phantasmata temporalia sunt, et quotidie de novo fiunt: ergo impossibile est ut species intellectuales quibus intellectus possibilis fit actu et operatur, a phantasmatibus dependeant. Secundo, nihil recipit quod jam habet, cum recipiens oporteat esse denudatum a recepto secundum Aristotelem, species autem intellectuales ante intelligere meum vel tuum fuerunt in intellectu possibili, alioquin priores homines non intellexissent, ergo et cætera. Nec valet si dicatur quod species prius receptæ in intellectu cessaverunt : intellectus enim non solum recipit, sed etiam conservat quæ recipit, quod patet, tum quia secundum Aristotelem, in tertio *De anima*, dicitur locus specierum, tum quia est intellectus virtus superior quam sensus, et per consequens magis unita: quod constat, quia unus intellectus habet judicium de diversis generibus sensibilium quæ ad diversas potentias sensitivas pertinent, et sic cum quædam potentiæ sensitivæ recipiant tantum, ut sensus scilicet exterior, quædam autem retineant, ut imaginatio, ipse intellectus et recipit et retinet recepta ; tum quia cum vanum sit in rebus naturalibus dicere, ut id ad quod per motum pervenitur, non permaneat, sed statim esse desinat, cum oporteat motum ad quietem terminari, multo minus potest dici quod receptum in intellectu possibili non conservetur. Confirmatur hæc principalis ratio. Primo, quia si intellectus possibilis non recipit de novo aliquas species intellectuales, quia jam recipit a phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos, sequitur quod nunquam aliquas species a phantasmatibus recipiat : et sic frustra ponitur a Philosopho intellectus agens, ut phantasmata faciat intelligibilia in actu. Patet consequentia, quia pari ratione a nullorum phantasmatibus recipit quos alii præcesserunt, quoslibet autem aliqui alii præcesserunt, si mundus, ut ponunt, est æternus. Confirmatur secundo, quia sequitur intellectum non indigere phantasmatibus ad intelligendum, et sic neque nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum ; cum per intellectum possibilem intelligamus : quod est falsum et contra Aristotelis sententiam. Si autem negetur consequentia, quia eadem ratione sequeretur etiam si intellectus possibiles essent plures in diversis, quod non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatæ, quod est contra Aristotelem, dicentem quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima : ista obviatio conveniens non est, quia phantasma ante speciem intelligibilem se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens, et eo indiget intellectus ut ab eo accipiat speciem intelligibilem ; sed post speciem receptam indiget quasi instrumento sive fundamento suæ speciei : quia cum intellectus possibilis, id est anima intellectiva, sit forma corporis secundum naturam, opereturque sicut et unumquodque aliud secundum modum suæ naturæ, immaterialia quidem intelligit, sed ea in aliquo materiali inspicit, id est universalia in singulari materiali cognoscit, unde tunc se habet intellectus ad phantasma per modum causæ efficientis, in quantum secundum imperium intellectus formatur phantasma conveniens tali speciei. Consequentia ergo facta intelligetur de indigentia phantasmatis ante acceptionem speciei : quia si intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata, sicut recipiens ad objectum motivum.

« Circa illam propositionem : Intellectus intelligit immaterialia sed inspicit ea in aliquo materiali, dubium duplex occurrit. Primum est, quia ex hoc sequitur quod intellectus noster directe intelligat singularia. Nihil enim videtur in re non visa, ergo si non videt immaterialia sive universalia nisi in materiali particulari, sequitur quod videndo universale, simul etiam videat singulare, et sic singulare directe cognoscetur : quod est manifeste contra sancti Thomæ doctrinam. Secundum est, quia sanctus Thomas, I part., quæst. 12, art. 4, et quæst. 85, art. 2, inquit quod per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quæ quidem habent esse in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Tunc sic arguitur: Cognoscitur universale per abstractionem a materia, ergo non inspicitur in materia, ut hic dicitur. Dubitatur quoque circa rationem dictæ propositionis dupliciter: Primo, quia si idcirco intellectus inspicit immaterialia in re materiali, quia est forma corporis, eo quod operetur secundum modum suæ naturæ, sequetur quod intelligere sit per organum materiale, arguendo similiter : unumquodque operatur secundum modum suæ naturæ, sed intellectus secundum suam naturam est forma corporis, ergo et per corpus intelliget. Secundo, quia transitur a modo cognitionis ut egreditur ab intelligente, ad modum objecti cogniti ut cognitum est : et sic committitur fallacia figuræ dictionis.

« Pro solutione primi dubii considerandum quod cum potentiæ tam sensitivæ quam intellectivæ in essentia animæ radicentur, anima est primum principium non solum in-

telligendi, sed etiam sentiendi : et ulterius cum pars intellectiva sit superior pars animæ natæque sint potentiæ sensitivæ obedire parti rationali, potest pars intellectiva potentias sensitivas ad earum operationes movere secundum quod congruit operationi intellectivæ (sicut movetur potentia visiva et oculus ad videndum totum aliquod lignum et totum lapidem, totamque sortem, atque eorum partes, ut in ipsa re singulari videat anima omne totum esse majus sua parte), et sic simul anima cognoscit aliquod singulare per sensum, et universale per intellectum, sicut ex eo quod per sensum videt aliquem a se ipso moveri, statim cognoscit per intellectum illud esse substantiam viventem : et sic dicitur in motu videre vitam. Hoc ergo modo dicitur anima intellectiva cognoscere immaterialia sive universalia in re materiali et singulari, non quia simul intellectus videat singulare, et in ipso singulari videat naturam universalem, sicut figura hominis videtur in speculo, sed quia per phantasma ad imperium intellectus formatum imaginatio cognoscit singulare, cujus illud phantasma est repræsentativum, et simul per speciem intelligibilem relucentem in illo phantasmate, sicut exemplar in exemplato, sine imagine intellectus naturam universalem cognoscit, et sic eadem anima intellectiva, quam hic nomine intellectus vocat sanctus Thomas, non autem eadem potentia cognoscit immateriale et universale in re materiali et singulari. Quod autem iste sit sensus hujus propositionis, apparet ex sancto Thoma, 1 part., quæst. 48, art. 7, ubi ostendens quomodo intellectus indigeat phantasmate etiam post speciem, argumentatur sic: Si non requireretur ad actum intellectus alicujus potentiæ utentis organo corporali, nullo modo impediretur in suo actu per exclusionem alicujus organi corporalis, sed videmus hoc esse falsum; ergo manifestum est quod ad hoc ut intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum. Similiter hoc loco inquit, quod post speciem receptam secundum imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens speciei intelligibili in quo resplendet, sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Ex quibus patet eum velle simul cum actu intellectus concurrere actum imaginationis, et sic animam inspicere immateriale in re non materiali. Unde ad argumentum negatur consequentia : ad cujus probationem dicitur, quod licet non possit videri aliquid in re non visa, non tamen oportet ut per eamdem potentiam videatur utrumque, sed sufficit, quod eadem anima utrumque diversis potentiis videat, sicut vitam videt in motu ejus quod a seipso movetur, videndo motum oculo corporali, et vitam potentia intellectiva.

« Advertendum autem, quod speciem intelligibilem resplendere in phantasmate sicut exemplar in imagine, est ipsam speciem per phantasma aliquo modo reduci in actum perfectæ cognitionis ex parte objecti per ipsam repræsentati; sicut enim Hercules dicitur in sua imagine resplendere, in quantum imago visa ducit hominem in Herculis cognitionem, eo quod potentia interior excitatur ad Herculis inspectionem aut imaginationem : ita dicitur resplendere species in phantasmate causata per imperium intellectus, secundum quamdam conformitatem ad speciem, in quantum per id quod animæ per phantasma repræsentatur, excitatur anima ad cognitionem actualem ejus quod per speciem intelligibilem repræsentatur, et hoc propter quamdam convenientiam phantasmatis ad speciem intelligibilem, dum per utrumque eadem natura repræsentatur, sed per phantasma particulariter, per speciem autem universaliter.

« Ad secundam objectionem, dicitur quod inspicere in singulari naturam universalem, inspicere immateriale in aliquo materiali, dupliciter potest esse : uno modo quod cognoscatur natura secundum esse quod habet in re singulari, ita quod esse singulare ipsius naturæ sit per intellectum cognitum; alio modo non quod cognoscatur natura secundum esse singulare, sed quia ipsa natura quæ est in re singulari, cognoscitur in re singulari, ejus tamen singularitate non considerata : sicut dulcedinem pomi conjunctam albedini percipit gustus non percepta albedine. Primo modo cognoscere naturam in singulari non est cognoscere ipsam per abstractionem a singularibus, sed ut limitatam principiis individuantibus : et sic pertinet ad potentiam sensitivam, ut dicitur, 1 part., quæst. 12, art. 4. Secundo autem modo ipsam cognoscere, est ipsam per abstractionem a principiis individuantibus secundum primam intellectus operationem apprehendere : propositio ergo sancti Thomæ intelligenda est hoc secundo modo, non autem primo modo, unde consequentia assumpta falsa est, stat enim simul quod universale cognoscatur per abstractionem a materia individuali, et tamen in tali materia cognoscatur, in quantum anima per intellectum in re singulari apprehendit naturam speciei, non consideratis ejus conditionibus individualibus quibus est conjuncta, licet per sensum illas conditiones aliquo modo apprehendat.

« Quantum ad aliud dubium circa rationem propositionis assumptæ, considerandum quod cum operatio sit quasi medium quoddam inter operantem et objectum operationis, utpote ab agente proveniens et ad objectum terminata, duplex modus in ipsa intelligi potest : unus secundum quod egreditur ab agente, alius secundum quod ad objectum terminatur. Primus proportionatur modo operantis non simpliciter quantum ad modum essendi naturæ, sed quantum ad principium quo proxime operationem elicit : quia si illud principium sit in organo corporali, et operatio fiet mediante organo corporali; si autem non sit in organo corporali neque ipsa operatio mediante corporali organo producetur. Secundus autem modus proportionatur simpliciter modo essendi substan-

tiæ operantis, modo dico essendi non speciali, sed generali, quia secundum conditionem substantiæ operantis oportet sibi objectum connaturale respondere, non enim aliquid potest sua operatione naturaliter attingere aliquod quod sit superioris ordinis, sicut inferiora corpora non possunt transmutare corpora cœlestia, licet oculus corporalis illa videre possit : quia ut transmutabilia sunt, ad superiorem ordinem pertinent, et habent materiam alterius rationis a materia horum inferiorum; ut visibilia autem non sunt superioris ordinis, cum in objecto visus cum corporibus inferioribus convenientiam habeant. Unde cum anima intellectiva sit forma habens esse in materia, non potest sua intellectione attingere naturaliter nisi ea quæ habent esse in materia, ut eorum essentias videat, quamvis possit aliqualiter elevari in cognitionem imperfectam substantiarum separatarum ex rerum materialium consideratione; et sicut anima est in materia, ita intellectionem oportet ad naturas universales attingere ut in materia sunt, juxta sensum prius expositum. Propositio ergo sancti Thomæ in utroque sensu vera est, quia unaquæque substantia operatur secundum modum suæ naturæ : et quantum ad modum naturæ ut est principium elicitivum operationis in quantum operatio egreditur ab operante : et quantum ad modum naturæ simpliciter, in quantum operatio ad objectum terminatur. Sed licet utroque modo vera sit, tamen illam accipit sanctus Thomas hoc loco secundo modo, scilicet quantum ad modum essendi naturæ simpliciter, et quantum ad operationem ut terminatur ad objectum ; unde sensus propositionis est quod unumquodque sua operatione attingit tanquam naturale objectum id quod cum modo essendi ipsius operantis convenientiam habet, et ut illum essendi modum habet, non quidem ut ille modus essendi sit terminus operationis, sed ut sit conditio objecti sine qua non terminat operationem.

« Ad primam ergo objectionem dicitur primo, quod non arguitur contra intentum, quia loquitur sanctus Thomas, de operatione ut terminatur ad objectum, non autem ut egreditur ab operante, licet et sic aliquo modo habeat veritatem, objectio autem procedit de modo operationis ut egreditur ab operante.

« Dicitur secundo loquendo de operatione ut ab operante egreditur, quod si objectio procedat contra sensum propositionis declaratum minor est falsa ; non enim anima ut principium elicitivum operationis est in materia, quantum scilicet ad potentiam qua intellectionem producit, cum intelligere sibi conveniat ut excedit capacitatem materiæ, et ut habet potentiam a materiali organo separatam, licet secundum substantiam absolute acceptam sit forma in materia.

« Ad secundam patet ex dictis quod nulla committitur fallacia, quia tam in antecedente quam in consequente sumitur operationis modus ut ad objectum terminatur.

« Octavo principaliter arguitur, et primo adducitur ratio, secundo in capite sequenti ponitur Avicennæ solutio. Arguitur autem sic : Si unus sit omnium intellectus, sequitur quod quilibet nostrum intelliget omnia quæ sunt vel fuerunt a quibuscunque intellecta : hoc patet esse falsum, ergo, etc. Probatur consequentia, quia posito intellectu possibili uno et æterno, oportet in ipso esse jam receptas omnes species intelligibiles eorum quæ a quibuscunque hominibus sunt scita vel fuerunt, quilibet autem nostrum per intellectum possibilem intelligit, imo intelligere nostrum est intelligere intellectus possibilis. Si dicatur, ut inquit commentator, quod illud non sequitur, quia non sunt eadem phantasmata apud omnes, nec eodem modo disposita, nos autem non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundum quod nobis per nostra phantasmata continuatur (nam si etiam intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita), contra arguitur : quia si in intellectu possibili sint species omnium scientiarum, necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem est sicut illius qui habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset : sed intellectus factus in actu per speciem potest agere per seipsum, ut dicetur tertio *De anima*, et octavo *Physicorum*, tex. 32, et non impeditur per phantasmata, cum in potestate nostra sit formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus, nisi adsit impedimentum ex parte organi cujus est phantasma ; ergo cum quilibet homo intelligat per intellectum possibilem reductum in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, cum voluerit, scita omnium scientiarum, scilicet divisim, non autem simul poterit enim et hæc scita considerare, et illa sicut sibi placuerit, et sic nullus indigeret doctore ad quærendum scientiam. Unde remanet idem inconveniens quod prius. »

UNITATE INTELLECTUS (De). — Titre d'un ouvrage d'Albert le Grand. Nous avons expliqué ailleurs quelle position Albert prit au milieu des discussions qui agitaient son époque. Nous citerons ici, à l'appui de ce que nous avons dit, les passages principaux du *De unitate intellectus contra Averroistas*.

Libellus contra eos qui dicunt, quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una.

Quia apud nonnullos eorum qui philosophiam profitentur, dubium est de animæ separatione a corpore; et si separatur, quid ex ea remaneat : et si remanere concedatur secundum intellectum, qualiter intellectus remanens ex una anima se habeat ad intellectum remanentem ex anima alia, utrum sit idem illi, vel diversus ab eo : oportet nos de his duobus per rationes et syllogismos videre, quid sentiendum sit et retinendum. Et ideo quæcunque dicit lex nostra, non omnino prætermimus, tantum ea accipientes

quæ per syllogismum accipiunt demonstrationem. Quæcunque autem jam probata sunt in libris nostris de anima, quod intellectus separatur a corpore, et de statu ejusdem post separationem subjaceant. De his autem jam in libro *De immortalitate animæ* sufficientes posuimus probationes, et in III *De anima*, et in II *De intellectu et intelligibili*, ubi si quis subtiliter advertat virtutem syllogismorum, puto quod de partis intellectualis separatione nullam habebit dubitationem. De hac igitur sola quæstione, utrum videlicet id quod remanet ex una anima, sit idem illi quod remanet ex alia, et sic idem sit quod ex omnibus remanet animabus, debemus facere disputationem. Ad hoc ante quod bene hæc disputatio intelligatur, oportet primum perfecte scire positionem eorum qui hoc dixerunt. Ad positionem enim simul et ad rem disputatio erit in hoc opere. Positio enim philosophorum de substantiis separatis quæ intellectus agentes proprie vocantur, et a quibusdam vocantur intelligentiæ, est duplex, sicut ostendimus summatim in lib. II *Primæ philosophiæ*.

Una quidem harum positionum est, quod omnis intellectus universaliter agens in materia quæ sibi subjicitur, sit substantia movens aliquod cœlum, ita quod motus cœli est immediatus actus ejus, et cœlum est ipsum instrumentum, cujus motu virtutes et formæ ipsius intellectus veniunt ad materiam, et educunt ex ipsa in actum id quod est in potentia in ipsa : quia id quod est in potentia, non educitur in actum, nisi per id quod est in actu; eo quod omnis generatio est a convenienti in forma. Et hi dicunt, quod motus est proportionalis mobili quod movet, et quod huic motui nihil accedit per substantiam, nec aliquid recedit de substantia ipsius. Dicunt etiam isti, quod nullus est intellectus separatus qui non sit alicujus perpetui corporis motor. Et ideo nullus est intellectus qui moveat elementa et elementata in actionem et passionem et misturam qua moventur ab invicem, sed quod iste totus modus ad motum cœli reducitur sicut ad causam. Dicunt autem motum cœli esse intellectuabilis substantiæ motum : et ideo facere omnia ad modum intellectus moventis. Et propterea in spermatibus et seminibus dicunt fieri non unum, sed diversa : quia virtus intellectus agentis, quæ distinctiva virtus est in spiritibus spermatum, operans est cum distinctione intellectus agentis. Et hæc virtus formativa vocatur a quibusdam. A quibusdam autem vocatur intellectus propter operationis similitudinem : quia distincte multa operatur sicut intellectus. Quidam etiam vocant eam animam, non ut animam operantem, sed dicunt eam esse animam ad modum artificis; nec tamen ex hoc sequitur, quod semen sit animatum : quia intellectus artificis est in multis diversimode, et similiter anima. Est enim in corde et in manu, et in dolabro et in ligno. Nec tamen sequitur, quod manus sit animata intellectu artificis, vel quod dolabrum sit animatum : cum tamen intellectus operans sit in omnibus illis. Dicunt etiam isti, quod nulla est substantia separata, nisi sit movens actu et sempiterno motu : quia si aliqua esset substantia separata, non movens, illa esset frustra. Frustra autem non potest esse in natura, et præcipue in rebus perpetuis, quæ sunt uno modo semper : quia si in illis esset aliquid otiosum, sequeretur confusio in tota natura : quia tota natura causatur a substantiis primis separatis, et motus ipsarum est tanquam vita exsistentibus omnibus. Sed de hoc satis in *Prima philosophia* dictum est. Horum sententia est, quod anima nobilis quæ est hominis quantum ad intellectualem ejus partem, ingreditur ab extrinsecis, et nulli aliquid habet commune, et adipiscitur seipsam in corpore. Et ideo id est quod ex ea remanet post separationem, substantia est intellectualis consona substantiis separatis, et remanens in contemplatione ipsorum, sicut nos satis determinavimus in libris *De statu animæ post mortem*, et *De perfectione animæ*. Et ideo quoad istos nulla est quæstio ista : quia secundum istos intellectuali substantiæ moventi nihil unitur per substantiam. Et si quandoque in libris eorum invenitur quod dicunt, quod anima post mortem unitur motori cœli, non refertur hoc nisi ad objectum, sicut alibi satis clare est ostensum. Et si quid est dubitationis quod remanet indiscussum, est hoc dubium secundum rem, et non secundum positionem. Quia secundum rem ipsam dubitari potest, quod differat id quod remanet ex uno homine post separationem, ab eo quod remanet ex alio.

Caput II. — *Hæc igitur est istorum positio, in qua omnes fere fuerunt Peripatetici.*

Est autem alia quorumdam Arabum positio, videlicet quod præter intellectus qui movent orbes, sit intelligentia agens inferioris ordinis quam cœlestis, et hoc sit quæ agit in activis et passivis, et largitur formas in eis. Dicunt enim isti, quod omne quod largitur formas, est intellectus agens : quia agere formas proprius et substantialis actus est intellectus agentis. Hoc enim ab antiquo Anaxagora verificatum est : nec est contradictio ad hoc, quin omne quod movetur ad formam, oporteat reduci ad tale movens cui substantiale est formas agere et distinguere in omnibus. Et quia isti dicunt talem esse intellectum diffusum in tota sphæra activorum et passivorum, et largiri eam formam in omnibus istis, dicunt quod lux istius intellectus ingressa in hominem, facit intellectum hominis, et hunc adipiscitur in formas intellectivas : quia formæ intellectivæ sunt in luce ejus. Et quia idem est quod adipiscitur unus homo cum eo quod adipiscitur alius homo, ideo sublato eo quod est unius divisum ab alio, idem est quod remanet ex omnibus. Dicunt autem constare, quod intelligentia sive intellectus est, quæ dat formas, cum primus fons formarum sit intellectus. Adhuc autem cum motor sit proportionatus ei quod movetur, dicunt

quod non potest dici, quod eadem substantia moveat cœlum et materiam generabilium : quia illæ duæ materiæ non sunt univoce materiæ vocatæ. Et sic oportet aliam esse substantiam quæ movet istam inferiorem generabilium materiam. Et ut summatim colligatur hoc quod dicunt, afferunt isti unam esse intelligentiam agentem in omnibus generabilibus. Unam autem dico in substantia, multiplicem vero in formis, hoc modo quo intellectus agens multiplex est in formis : hæc enim multiplicitas non est in habendo formas, sed in agendo. Dicunt autem agere formas secundum materiæ distinctionem, et in materia magis recedente a contrariorum excellentiis effici intellectum ipsum. Et rationem adhibent dicti; fuit quia quod est causa formarum in esse formali, est etiam causa earum in esse minus formali; quia causa formæ, in quantum est forma, non potest esse nisi una, quando reducuntur causæ in suas causas passivas. Nullus autem dubitat, quin intellectus agens sit causa formæ maxime formalis : quia intellectus agens per essentiam suam causat formas in esse formali primo acceptas; hoc enim videmus intelligendo et in operando per artem. Cum ergo idem intellectus sit etiam causa formarum in esse minus formali, minus autem formale esse habent formæ in materia quam in anima. Et ideo in materia etiam causatur ab intellectuali substantia. Hac igitur de causa dicunt, quod largitur hujus inferioris intelligentia omnes formas generabilium, per se autem irradiat in animas hominum. Ex his autem duobus sic colligunt suam opinionem dicentes, quod si idem lumen ponatur esse causa omnium colorum, ille qui resolvit colores in causam colorum, cum reliquerit esse quod est uniuscujusque coloris proprium, non remanet ex omnibus coloribus nisi unum indifferens lumen. Quod si per situm non esset distributum, esset per substantiam et subjectum unum et indivisum. A simili igitur cum ex omnibus intellectibus speculativis, quando relinquitur id quod unicuique speculanti est proprium, non remanet nisi unum quod est causa formarum, et hoc per situm non est distributum : igitur est idem per substantiam et indivisum, et hoc adipiscitur continue omnes intelligentias secundum actum. Hoc idem est quod irradians super animam facit in eam intellectum. Sublato ergo eo quod est hujus animæ proprium, non remanet nisi id quod est intellectus agentis : hoc autem est idem quod remanet ex omnibus animabus separatum, est idem et indivisum. Hæc opinio dicit intellectualem substantiam non immediate movere cœlum, sed animas et intelligentias omnino esse separatas, et quod hujus intellectualis actus non est motus, sed potius motus est actus animæ, ut assimilet se huic intellectuali substantiæ. Et ideo dicunt, quod movent sicut desideratum tantum omnes substantiæ intellectuales. Et quia dicunt sic intellectuales substantias esse, dicunt quod non proportionantur mobili secundum vigorem movendi. Et sicut dictum est, ultimi ordinis intellectualis substantia non est cœlestis, sed ipsa per essentiam luminis sui irradiat in animam sicut per instrumentum suum in quo agit formas secundum esse formale, et irradiat super materiam sicut super subjectum sibi, in quo agit formas secundum esse materiale. Ideo cessante eo quod lucem ejus determinat, non est nisi unum quod remanet ex omnibus illis. Hæc igitur est positio ad quam est disputandum, tamen elargabimus disputationem, disputantes etiam ad rem, et inquirentes utrum secundum utramque istarum positionum, idem vel diversum sit quod remanet ex omnibus animabus.

Caput III. — *De difficultate quæstionis disputandæ, et de modo veritatis indagandæ.*

Est autem hæc disputatio difficilis valde, nec ad eam admittendi sunt, nisi qui nutriti sunt in philosophia : quia quicunque alii sunt, verba quidem audire possunt, sed ad intellectum eorum non sunt idonei. Totus enim cœtus fere loquentium de anima, transtulit se ad loquendum de ea secundum imaginationem qua imaginantur animam ut compositam quamdam substantiam, quæ est sicut quoddam particulare compositum in seipso ex materia et forma, et quod est subjectum accidentibus, sicut virtutibus et scientiis et etiam potentiis naturalibus quæ sunt vires animæ. Et nullo horum modorum loquuntur de ea philosophi : quia licet anima vires habeat, istæ tamen vires ejus sunt sicut formæ : sicut enim omnis forma ex additione se habens ad aliquam aliam formam quam præsupponit, sicut vita supponit esse, et albedo supponit lucis diffusionem, habet illius formæ quam præsupponit virtutem, nec tamen propter hoc est particulare compositum secundum se : sicut etiam superficies omnis longitudinem habet, nec tamen est composita ex linea et alio quodam. Et sic in multis potest aliquis facile invenire. Jam autem ostendimus in aliis locis, quia anima dum accipit scientiam et virtutem, suam essentialem accipit perfectionem, nec alteratur in talibus, sed perficitur. Et ideo non sequitur, quod virtutibus et scientiis sicut subjectum compositum subjiciatur. Adhuc autem in ista disputatione eo quod volumus loqui nisi ad sapientes, nihil volumus fingere, sed omnia ad veritatem rei cogere virtute demonstrationis : scitum autem est, sicut in duodecimo *Primæ philosophiæ* dictum est, quod coactum est ad disputationem. His ergo sic prælibatis ad disputationem, attingamus primo rationes adducentes, quod quidquid ex omnibus remanet animabus humanis, est idem unum.

Caput IV. — *De triginta argumentationibus quas pro suæ opinionis confirmatione erronea inducunt vel inducere possunt Averroistæ.*

Sunt autem multa valde ex quibus probare videntur isti, quod ex omnibus animabus humanis remanens est unum et idem. Et primum quidem quod inducunt, cui etiam

maxime innituntur, est quod jam in parte est superius inductum. Dicunt enim, quod unius effectus indifferentis secundum essentiam, quamvis differat secundum modum suscipientis, et non secundum naturam ejus quod efficitur, est una causa essentialis. Forma autem est ad effectum, eo quod de non esse procedit ad esse, et est effectum quoddam in anima et in materia, non differens nisi secundum modum suscipientis. Igitur est effectus unius causæ essentialis primæ: quia causæ formales et efficientes resolvuntur ad unam causam primam. Hinc ergo objiciuntur sic : Prima causa operans per essentiam, est una in omnibus effectibus suis: et si tollatur totum quod est de proprietate qua distinguitur effectus, non remanet nisi id quod est de causa et essentiali actu ejus. Cum igitur intelligentia sic causet animas in corporibus, cessante eo quod est corporum diversificantium eas, non remanet nisi id quod est de prima luce intelligentiæ, et hoc non est nisi unum : igitur unum est quod remanet ex omnibus animabus.

Tertia via est, quod omne quod habet materiam, est in potentia ad aliquid : quia etiam in cœlo in quo est materia est potentia ad ubi. Si ergo est materia in intellectuali anima, oportet quod secundum aliquid sit in potentia. Constat autem, quod non est in potentia ad actum perfectum nisi mediante actu imperfecto qui est motus: quia omne quod de potentia venit ad actum, per motum venit ad actum; hoc autem non oportet probare, quod anima intellectualis non subjiciatur motui : ergo non habet materiam. Et si non habet materiam, sublato eo quod attribuit eam huic corpori et illi, non remanet aliquid quod dividat id quod separatur ex omnibus hominibus. Igitur id quod ex omnibus remanet, est idem et unum.

Quintadecima via est subtilis valde. Dicunt enim, quod forma lucis corporeæ non habet contrarium, et ideo dividi non potest, nisi per materiam in qua est. Cum autem sit prima inter formas corporeas, non applicatur alicui, nisi per naturam, qua illud cui applicatur, communicat cum perpetuo superius corpore. Quod autem lux et lumen non habeant contrarium, patet omni philosophiam scienti. Similiter et hoc planum est, quod cum omnis divisio essentialis fiat per contrarias differentias, quod illud quod non habet contrarium, non dividitur ex aliquo communi quod sit ante ipsum. Secunda vero pars dictorum plana est: quia sive lumen sit in cœlesti, sive sit in perspicuo elementali, sive in corpore terminato, non est in aliquo nisi prout est actus perspicui aliquo modo. Et hæc communicat inferius corpus cum perpetuo superiori. Si autem sic est, ut inquiunt, in forma corporea nobilissima, necesse est ut hæc multo magis sit in illa quæ est omnium formarum prima et divinissima. Hanc autem constat esse intellectum : est enim intellectus primus post causam primam, et primus influxus lucis causæ primæ est intellectus. Igitur ista natura quæcunque est, non habet aliquod contrarium, nec participatur ab aliquo, nisi per aliquod divinum, in quo id quod accipit ipsum, convenit cum causa prima. Hæc autem non potest esse materia. Igitur intellectus est natura quæ non contrarietate aliqua, distinguitur ab aliquo, nec materia manet : igitur secundum omnem bene intelligentem indivisa et una in omnibus in quibus eodem modo participatur, et post separationem ab ipsis manet unum et idem ex omnibus relictum...

Vicesima quinta via est sumpta ex hoc quod est causa diversitatis numeri : numerus enim non est inventus nisi per divisionem, quia divisio est causa numeri. Quæramus igitur, quomodo numeretur id quod remanet ex uno homine et ex alio? Et supponamus cum philosophis, quod nihil remanet post mortem de his quæ sunt virtutes corporeæ, secundum hoc nihil manet nisi natura intellectualis. Constat autem, quod illa non cadit in numerum per formam substantialem qua una differat ab alia: quia sic essent diversæ species animarum illæ quæ remanent in omnibus in specie convenientibus : quod est impossibile. Oportet igitur, quod si numerantur, numerentur per id quod est in anima sicut materia. Tale autem aliquid non invenimus nisi intellectum materialem, qui vocatur possibilis. Hic autem intellectus, ut probatum est in III *De anima*, nec est corpus, nec virtus in corpore, nec materia aliqua, sed est separatus sicut intellectus agens. Igitur iste cum sit separatus, communis est omnibus unus in se exsistens. Igitur nec per illum numeratur id quod remanet post mortem hominum. Igitur nullo modo cadit in numerum; et sic unum et idem est, quod remanet ex omnibus, et secundum naturam incorruptibile....

Tricesima via est fundata super hoc in quo pendet homo ad intellectum primum qui est causa omnis intellectus. Et hoc iterum extrahitur de verbis Haly Abubacher. Nos enim in aliis locis ostendimus, quod nihil est in natura sua perfectum, nisi in tantum proveniat perfectum quod attingat aliquo modo suum movens primum. Cum igitur secundum Aristotelem, solius hominis sit intellectus, oportet quod primum movens hominem ad hoc quod ejus intellectus est, sit intellectus primus. Oportet igitur, quod per aliquod simile vel idem intellectui primo dependeat ad ipsum, et quod hoc sit maximum bonorum suorum et nobilissimum. Illud autem per quod sic dependet ad intellectum primum, non potest esse nisi separatum. Igitur dependet per separatum : non autem est in homine separatum, nisi quod est non determinatum huic et illi; igitur per hoc quod non est proprium huic et illi, dependet ad intellectum. Sed nihil remanet de anima post mortem, nisi id quod dependet ad intellectum primum : igitur quod ex omnibus hominibus remanet post mortem, est quod non est alicui proprium : igitur unum commune est omnium quod remanet. Et sic habetur propositum. Hæc

igitur sunt quæ partim ingenio proprio, partim ex dictis Peripateticorum collegimus, et sunt difficilia valde ad solvendum Sed antequam his respondeamus, disputabimus in contrarium. Et in hac disputatione sicut et in priori nihil secundum legem nostram dicemus, sed omnia secundum philosophiam.

CAPUT V. — *De triginta sex rationibus potissimis in contrarium opinionis Averroistarum inductis.*

Sunt autem plurima contraria illi opinioni quæ nunc probata esse videtur. Nec invenitur aliquis de Peripateticis antiquis qui hæc dixerit : sed illi qui fuerunt idearum auctores, aliquid simile dixerunt, sed illi fuerunt Stoici. Primum quod est contra istos est, quod in omni specie est vera differentia constitutiva quæ de potentia educitur in actum. Quæ autem de potentia educitur ad actum, secundum esse multiplicatur in individuis, et est forma ultima. Ergo forma ultima secundum esse multiplicatur in individuis; forma autem hominis est anima rationalis, et intellectualis secundum esse est multiplicata secundum numerum individuorum. Quod autem secundum esse vel numerum multiplicatum est, est multiplicatum secundum substantiam : igitur multæ sunt numero et substantia animæ rationales : igitur etiam post mortem remanent multæ, quia supponimus ex alibi probatis, quod anima rationalis sit immortalis.

Secunda ratio adhuc est, quod sicut vivere viventibus est esse, et sentire sentientibus est esse, ita intelligere est esse intelligentibus. Id autem quod est esse his quæ sunt, multiplicatur ad numerum eorum, cum esse sit actus essentiæ, et diffusio in eo quod est : igitur numeratur in numero ejus quod est. Intellectualis igitur natura numeratur secundum numerum animalium intellectualium : et sic substantia ejus cadit in numerum, secundum numerum intelligentium : nec potest intelligentia capere, quod ex his quæ sunt actu multa, non relinquatur nisi unum, cum multa secundum esse non resolvantur in unum secundum esse, nisi hoc fuerit genus eorum, et hoc non est hic......

Quartadecima ratio super id fundatur : quia oportet esse in tota natura proportionem inter agens et patiens, ita quod omne patiens similiorem quam potest, suscipit actum agentis. Patiens autem quod agenti maxime appropinquat per dispositiones convenientiæ, suscipit actum univocum agenti. Cum igitur agens quod totam naturam informat, sit intelligentia secundum istos qui hunc errorem invenerunt, oportet quod in patiente quod maxime intelligentiæ appropinquat, educatur forma similis intelligentiæ. Hoc aut patiens est corpus hominis maxime æqualitati cœli conveniens, cujus ipsa intelligentia est motor. Igitur in illo faciet similem sibi : et hæc est anima intellectualis. Igitur anima intellectualis numeratur ad numerum generatorum. Et sic iterum sequetur, quod non est una numero in omnibus.....

Vicesima prima ratio est fundata super hoc quod in tota natura sive generabilium, sive perpetuorum, nunquam invenitur, quod duo vel tria vel plura nobilia æque immediate motorem respicientia, moveantur ab uno motore. Hoc enim nec in cœlis est quæ moventur a substantiis separatis, nec in generalibus quæ moventur a substantiis sibi per esse conjunctis, nec etiam in artificialibus invenitur hoc : nisi aliquis moveat plura, ita quod unum per aliud; sed quando sic moventur plura ab uno, tunc non æque respiciunt motorem ea quæ moventur ab ipso. Si ergo hoc nunquam facit natura, nec intelligi potest qualiter fieri possit, cum anima intellectualis se habeat ad corpus, sicut motor, et sic hæc habitudo hujus animæ propria, non potest intelligi, quod una anima sit movens omnia corpora quæ moventur, sed quod tot sunt animæ, quot sunt corpora mota : quia constat, quod anima non movet corpus unum per alterum. Et sic iterum sequitur, quod tot relinquentur animæ post mortem esse, quot erant corpora quæ movebantur ab ipsis....

Vicesima quarta ratio est super hoc quod secundum dictum istorum sequitur, quod anima rationalis non sit anima, sed substantia separata : sive enim accipiamus definitionem animæ quæ est sicut conclusio, sive illam quæ est sicut demonstratio positione differens, semper hoc sequitur, quod sit separatum secundum substantiam et esse : quia nec est endelechia corporis organici potentia vitam habentis, nec est causa et principium hujus vitæ, quia separatum non tangit; et si non tangit, non agit, neque operatur, nec est causa operationis. Igitur non est anima. Quod autem est, omnes confitentur. Si autem dicat aliquis, quod substantia intellectualis ita est in omnibus, quod in nullo per se, hoc ridiculum est : quia de rebus naturalibus nihil est in omnibus, nisi quod est in quocunque eorum : sed in rationibus attributionum aliquid potest attribui toti, quod non convenit partibus secundum se : sicut valor centum marcharum attribuitur alicui toti, quod non conveniret parti, vel sonus qui attribuitur cadenti in molis milii, vel tractus navis qui attribuitur aliquot hominibus, ita quod nulli secundum se. Sed id quod est natura et forma nunquam est universitatis, nisi per hoc quod est cuilibet secundum se.....

Tricesima sexta ratio est : quia secundum hypothesim istorum substantia perpetua et separata est in potentia et imperfecta, et accipit aliquo modo perfectionem a rebus generatis : quia intellectus possibilis secundum istos est imperfectus, et perficitur formis imaginatis, quæ aliquo modo movent ipsum et educunt ad actum, secundum quod sunt sub lumine agentis : sicut colores movent visum secundum quod sunt sub lumine solis. Patet autem, quod absurdum hoc sit, quod substantia æterna sit in potentia, et efficiatur in actu in tempore, et per id quod est temporale, aliquo modo scit omnis philosophus. Absurdum igitur est ponere intel-

lectum sic esse separatum ; igitur numeratur numero hominum. Tamen Avempace dixit istam absurditatem in epistola quam vocavit *De continuatione intellectus cum homine.* Unde dicit, quod cum dicitur, quod puer in potentia est sciens, quod ibi triplex est potentia : una qua puer est in potentia ad formas imaginationis; secunda qua formæ imaginationis sunt in potentia ad lumen agentis; tertia qua intellectus possibilis est in potentia ad formas separatas a lumine agentis. Dum autem omnia inconvenientia istius erroris persequi volumus, nimis protenditur disputatio in prolixitatem. Hæc igitur sufficiant : quia ex istis alia his similia colligi possunt etiam a quolibet parum sciente, maxime qui legit libros de philosophia, quos edidimus *De partibus animæ* et *De prima philosophia.*

CAPUT VI. — *De manifestatione opinionis tenendæ de anima rationali.*

Ad hoc igitur, quod iste error bene elidatur, dicamus breviter naturam intellectus explanantes, et nostram de eo opinionem ponentes ; quia nos hæc quæ hic dicimus, alibi probavimus, et prolixe tradidimus. Dicimus igitur in nostra anima partem esse intellectualem, et ipsam quæ dicitur anima rationalis, dicimus esse substantiam, ex qua emanant potentiæ, quarum quædam sunt separatæ, ita quod non sunt corporeæ virtutes, neque virtutes in corpore; quædam autem emanant ex ipsa, quæ sunt virtutes operantes in corpore. Et illæ quæ non sunt virtutes in corpore, sunt in ea, ex similitudine sua ad causam primam per quam est, et per quam stat esse ipsius. Illæ autem quæ sunt virtutes in corpore, sunt in ea secundum quod ipsa est anima, cujus proprium est esse actum corporis et agere in corpore et in natura : quia sic natura et naturales potentiæ ejus sunt instrumenta. Et ideo dicitur a quibusdam esse in horizonte æternitatis et temporis. Et intellectus est qui fluit ex ipsa secundum quod ipsa emanat a causa prima, et stat per ipsam in esse. Propter hoc variatur et efficitur varius in se et in speculatione : quoniam id quod fluit ab ea secundum quod ipsa est naturæ intellectualis primæ, conversa ad primam causam per lucis suæ participationem, est in ea sicut lux, et est intellectus agens. Quod autem fluit ab ea secundum quod ipsa est substantia per quam est natura corporalis stans et fixa et conjuncta, est intellectus possibilis. Et ideo habet tres theorias : quoniam theoria sua secundum lucem agentis est philosophia prima, secundum autem conversionem ad imaginationem habet theoriam mathematicam, et secundum conversionem ad sensum communem habet theoriam physicam : omnium enim Peripateticorum est ista sententia, quod substantia intellectualis quam Arabes philosophi vocant intelligentiam, est substantia stans et in esse fixa per causam primam, et a ipsa habet in suo esse necessitatem. Sed et intellectualis natura vicinior causæ primæ, et est intellectualis natura vicinior naturæ : et illa quidem quæ vicinior est causæ primæ, secundum suos ordines movet orbes, et est in quolibet orbe intelligentia ordinis alterius et alterius secundum naturam : quia si in orbe uno essent intelligentiæ duæ, hoc esset sicut quod unum mobile haberet duos motores separatos, sicut si una navis haberet duos gubernatores, quorum uterque eodem modo simul totam navim gubernaret. Et hoc esse non potest. Si autem plures orbes haberet, unus motor : hoc esse non potest : quia sicut si duæ naves omnino dissimiles gubernarentur ab uno gubernatore; quod est impossibile : quia oportet, quod cuilibet mobili secundum naturam suus proponatur gubernator. Illa autem natura intellectualis quæ vicinior est naturæ, illa proponitur naturæ sicut motor ipsius, et illa est natura corporis nobilissimi in genere corporum naturalium. Naturam autem voco prout est principium motus et status per se et non secundum accidens : sic enim corpora superiora potius sunt loca et principium naturæ quam naturalia. Et quia hæc natura intellectualis est motor naturalis corporis, et cum hoc est stans per causam primam, oportet quod secundum quod est motor, fluant ab ipsa potentiæ vitæ, quibus secundum opera vitæ movet naturam corporis : et secundum quod stat per causam primam, fluant ab ipsa potentiæ quibus pendet ad causam primam : et ideo ipsa una manens in substantia sic habet duplex esse, sicut patet per ante dicta. Cum autem per hoc quod pendet ad causam primam, nullo modo sit in potentia, sed actus purus, secundum hoc est in ea intellectus agens universaliter; et cum ipsa sit in potentia secundum seipsam, sicut et aliæ substantiæ intellectuales, secundum hoc est in ea intellectus possibilis : omnis enim intellectualis natura in seipsa considerata non est nisi in potentia, et similiter omne causarum in se non est nisi in potentia : sed quod est a causa prima, est in actu, et accipit sui esse necessitatem. Et de hoc late tractatum est in II *Primæ philosophiæ.*

His ergo duobus accipimus intellectum agentem et intellectum possibilem : quia omnis intellectualis natura necessitatem habens a prima causa, et possibilitatem a seipsa, potest converti supra seipsam; et in conversione illa lux quæ est a causa prima, penetrat possibilitatem quam habet in seipsa. Ideo et anima convertens se supra se, accipit intellectum terminum, quod est informatio agentis qua informat possibilem luce sua, sicut oculus informatur per lucem corpoream, ut videat. Et hunc intellectum quidam vocant formalem, et aliquando improprie loquentes vocant eum speculativum. Sic autem informatur intellectus possibilis apud se habens intellectum principiorum ex lumine illo, quo omnia quidem principia unum sunt et simpliciter, secundum quod pendent ex uno lumine intellectus : divisionem tamen habet et compositionem et intellectionem secundum quod lumen id determinatur et definitur ad terminos dignitatum : et ideo non naturaliter sunt in nobis principia, neq

dicimus eo nisi in quantum terminos accipimus. Sicut autem lumen solis se habet ad colores, ita quod non nisi sub actu lucis abstractu videntur : ita etiam est de formis imaginatis et in sensitivis acceptis a lumine intellectus agentis. Et ideo non accipiuntur ab intellectu possibili, nisi separatæ sint ab eadem luce quæ est actus et perfectio possibilis : et sub actu luminis agentis fiunt in intellectu possibili, non omnino sicut in materia, quia forma accepta in materia perficit eam secundum esse et speciem : et ideo quando accipit unam, non est possibilis ad eam quæ est opposita illi vel disparata, nec etiam cognoscit eam, quia accipit eam secundum esse individuum. Sed intellectus potius accipit intentionem formæ quam formam, nec accipit eam secundum intentionem individui, nec sicut in subjecto, sed potius sicut locus et species formarum, et est locus secundum quod est potentia ambiens tales formas. Species autem est per lumen agentis penetrans ipsum et perficiens : et ideo cum fiat unum tertium a componentibus, quando aliquid componitur ex materia et forma, non fit sic unum quando componitur intentio universalis cum intellectu possibili, sed fit unum actu : quia idem est actus intelligibilis qui est actus possibilis intellectus. Et sic intelligitur similiter quod in his quæ separata sunt a materia, cum non possint separari nisi per influxum eis lumen intellectus, idem secundum actum est intelligens et intellectum. Et hæc compositio singularis inest intellectui, quando alterum componentium efficitur unum in actu cum componente reliquo : et in hoc differt a compositione materiæ et formæ. Et iste pro certo fuit intellectus Aristotelis in verbis suis de intellectu, et solus iste est verus et nullus alius. Et iste intellectus qui componitur ex intelligibilibus ad formam et actum intellectus, mediantibus principiis quæ se habent ad operationem, secundum meam opinionem vocatur *speculativus :* et quia iste intellectus in omnibus quæ speculantur invenit actum suum, ideo si resolvat speculata in actum suum, in omnibus speculativis intelligit seipsum, et adipiscitur sic se, et quanta sit virtus ejus, et quantum sit pulchritudo sua : et sic cognoscit et quid sit, et quantus sit, et quam speciosus, et hic vocatur intellectus *adeptus*, et non est nisi quando convertit speciositatem suam ad intelligentias unde venit primo ista speciositas : et sic per omnes deveniens ad causam primam unde dependet secundum esse suæ necessitatis : et sic continuabitur radici immortalitatis et felicitatis æternæ, et hoc est quod verius de intellectu dici potest, et natura ipsius : et disputavimus de hoc latius in libro *De perfectione animæ*, qui secundus est in libro *De intellectu et intelligibili* quem scripsimus.



VANITATE (De) SCIENTIARUM, un des ouvrages les plus curieux du XVIe siècle, et qu'il faut connaître pour avoir une idée de l'état des esprits au déclin de la scolastique. — On sait qu'il est du fameux Cornélius Agrippa, et qu'il porte ce titre : *De incertitudine et vanitate scientiarum, atque artium declamatio invectiva seu cynica, nusquam certi quidquam perpetui et divini, nisi in solidis Dei eloquiis atque eminentia Verbi Dei latere.*

Cet ouvrage est une sorte de pamphlet contre toutes les sciences et tous les arts à la mode au XVIe siècle. Il se rapproche à la fois du *Novum organum* de Bacon et du *De docta ignorantia* du cardinal de Cusa; mais il n'a pas la sagesse un peu vague de l'un, ni l'esprit profondément métaphysique de l'autre, et cette hardiesse soutenue, qui va parfois jusqu'à la région des chimères, jamais jusqu'à celle du délire. Du reste, cette verve de satire qui se laisse emporter à tous les excès et presque à toutes les impressions du moment, est précieuse pour le froid lecteur du XIXe siècle qui voit à travers cette fièvre passer le siècle qu'elle évoque tout entier pour le maudire. Rien, en effet, n'échappe aux traits d'Agrippa vieilli et désabusé, pas même les méthodes qu'il avait aimées et pratiquées dans sa jeunesse, et il suffit pour s'en apercevoir de parcourir la *table* suivante qu'il place lui-même à la tête de son ouvrage ou, comme il dit, de son *invective*.

1. *De scientiis in generali.* — 2. *De litterarum elementis.* — 3. *De grammatica.* — 4. *De poesi.* — 5. *De historia.* — 6. *De rhetorica.* — 7. *De dialectica.* — 8. *De sophistica.* — 9. *De arte Lulli.* — 10. *De arte memorativa.* — 11. *De mathematica in genere.* — 12. *De arithmetica.* — 13. *De geomantia.* — 14. *De aleatoria.* — 15. *De sorte Pythagorica.* — 16. *Adhuc de arithmetica.* — 17. *De musica.* — 18. *De saltationibus et choreis.* — 19. *De gladiatoria.* — 20. *De histrionica.* — 21. *De rhetorismo.* — 22. *De geometria.* — 23. *De optica, vel perspectiva.* — 24. *De pictura.* — 25. *De statuaria et plastica.* — 26. *De speculatoria.* — 27. *De cosmimetria.* — 28. *De architectura.* — 29. *De metallaria* — 30. *De astronomia.* — 31. *De astrologia judiciaria.* — 32. *De divinationibus in genere.* — 33. *De physiognomia.* — 34. *De metoscopia.* — 35. *De chiromantia.* — 36. *Iterum de geomantia.* — 37. *De aruspicia.* — 38. *De speculatoria.* — 39. *De somniispicia.* — 40. *De furore.* — 41. *De magia in genere* — 42. *De magia naturali.* — 43. *De magia mathematica.* — 44. *De magia venefica.* — 45. *De goetia et necromantica.* — 46. *De theurgia.* — 47. *De cabala.* — 48. *De præstigiis.* — 49. *De philosophia naturali.* — 50. *De principiis rerum naturalium.* — 51. *De mundi pluralitate, et ejus duratione.* — 52. *De anima.* — 53. *De metaphysica.* — 54. *De morali philo-*

sophia.—55. *De politica.*—56. *De religione in genere.*—57. *De imaginibus.* —58. *De templis.* — 59. *De festis.* — 60. *De cæremoniis.* — 61. *De magistratibus Ecclesiæ.* — 62. *De sectis monasticis.* — 63. *De arte meretricia.* — 64. *De arte lenonia.* — 65. *De mendicitate.* — 66. *De œconomia in genere.* — 67. *De œconomia privata.* — 68. *De œconomia regia, sive aulica.* — 69. *De nobilibus aulicis.* — 70. *De plebeis aulicis.* — 71. *De mulieribus aulicis.* — 72. *De mercatura.* — 73. *De quæstura.* — 74. *De agricultura.* — 75. *De pastura.* — 76. *De piscatione.* — 77. *De venatica et aucupio.* — 78. *De agricultura, residuum.* — 79. *De arte militari.* — 80. *De nobilitate.* — 81. *De arte heraldica.* — 82. *De medicina in genere.* — 83. *De medicina operatrice.* — 84. *De pharmacopolia.* — 85. *De chirurgia.* — 86. *De anatomistica.* — 87. *De veterinaria* — 88. *De diætaria.* — 89. *De arte coquinaria* — 90. *De alcumistica.* — 91. *De jure et legibus.* — 92. *De jure canonico.* — 93. *De arte advocatoria.* — 94. *De arte notariatus, et procuratoria.* — 95. *De jurisprudentia.* — 96. *De arte inquisitorum.* — 97. *De theologia scholastica.* — 98. *De theologia interpretativa.* — 99. *De theologia prophetica.* — 100. *De verbo Dei.* — 101. *De scientiarum magistris.* — 102. *Ad encomium asini digressio.*—103. *Operis peroratio.*

Le chapitre 1er est l'exposé de la thèse générale et philosophique que l'auteur se propose de soutenir. Et quelle est cette thèse? Celle du scepticisme; mais d'un scepticisme qui sent qu'il a un suprême refuge dans la parole divine mystiquement interprétée; car il ne faut pas l'oublier, Agrippa est un mystique. Du reste on sentira, par la lecture même de ce chapitre, que tout en attaquant la science en général, Agrippa a surtout en vue celle qui s'agitait sous ses yeux.

« Vetus opinio est, et ferme omnium philosophantium concors et unanimis sententia, qua arbitrantur scientiam quamlibet homini ipsi pro utriusque captu ac valore nonnihil divinitatis afferre, ita ut sæpe ultra humanitatis limites in deorum beatorum choros eos referre possint : hinc varia illa et innumera scientiarum encomia prodierunt, quibus unusquisque eas artes atque disciplinas, in quibus jam diuturno exercitio ingenii sui vires exacuit, non minus ornato, quam longo sermone nititur omnibus anteferre, et vel supra cœlos ipsos extollere. Ego vero alius generis persuasus rationibus, nil perniciosius, nil pestilentius hominum vitæ, animarumque nostrarum saluti posse contingere arbitror, quam ipsas artes, ipsasque scientias. Ideoque converso ordine agendum censeo, et scientias ipsas non tantis præconiis extollendas, sed magna ex parte vituperandas esse, mea opinio est, nec ullam esse, quæ careat justa reprehensionis censura, neque rursus, quæ ex seipsa laudem aliquam mereatur, nisi quam a possessoris probitate mutuatur. Ea autem modestia hanc sententiam meam a vobis accipi volo, ut me nec alios reprehendere, qui diversum sentiunt, nec mihi aliquid arrogare insolentius putetis. Itaque mihi in hoc a reliquis dissentienti veniam dabitis, donec a singulis per ordinem litterarum facultatibus, hanc sententiam auspicabimur, non vulgaribus duntaxat argumentis, et a superficie rerum sumptis, sed rationibus firmissimis, et ex intimis rerum visceribus eductis, non illa Demosthenis aut Chrysippi argumentosa eloquentia, quæ mihi sacras litteras profitenti opprobrio esset futura, tanquam adulationes amanti, si fucos dicendi sequar. Nam loqui proprie, non eloqui; et rei veritatem, non sermonis ornatum, sacrarum litterarum possessorem intendere decet. Non enim in lingua, sed in corde veritatis sedes est. Nec interest in dicendis veris quali sermone utamur. Mendacium enim eloquentia, verbisque phaleratis indiget, ut se possit hominum mentibus insinuare; veritatis autem sermo, ut scribit Euripides, simplex exsistit, non quærens fucum, nec pigmenta. Quod si ergo assumptum negotium absque omni eloquentiæ flore (quæ ea ipsa quoque nunc a nobis, etiam non tam negligenda, quam damnanda erit), vestris delicatissimis auribus offundam, ea vos precor feratis patientia, qua Romanus ille imperator, quondam cum exercitu constitit, ut audiret mulierculam, atque Archesilaus rex interdum audire voluit raucos et inamœnæ vocis homines, quo audiens postea eloquentes plus caperet delectamenti. Memineritis illius Theophrasti sententiæ apud maximos quosque et elegantissimos viros etiam rudes loqui posse, dummodo fide et ratione loquantur : atque ne quasi oscitantes vos auribus pendere sinam, quibus vestigiis et indiciis veluti canibus hanc narratam opinionem meam venatus deprehenderim, nunc proferam in medium : si modo id vos prius commonuero, scientias omnes tam malas esse quam bonas : nec aliam nobis supra humanitatis metam afferre deitatis beatitudinem, nisi illam forte, quam antiquus ille serpens pollicebatur primis parentibus, inquiens : *Eritis sicut dii scientes bonum et malum.* (*Gen.* III, 5.) In hoc itaque serpente glorietur, qui gloriatur se scire scientiam, quod probe factitasse legimus Ophitos hæreticos, qui serpentem in sacris suis colebant, dicentes ipsum in paradiso virtutis cognitionem induxisse. Astipulatur istis Platonica historia, Theutum quemdam humano generi infensum dæmonem scientias primum excogitasse, non minus offensivas, quam utiles, ut prudentissime disseruit ille totius Ægypti rex Thamus, de scientiarum ac litterarum inventoribus. Hinc est, quod grammatici plerique dæmones quasi scientes exponunt : sed esto, has fabulas suis poetis philosophisque relinquamus, et non sint alii scientiarum inventores, quam homines, atque illos scimus fuisse pessimæ generationis filios, filios inquam Cain, et de quibus vere dictum est : *Filii hujus sæculi prudentiores sunt filiis lucis in generatione hac.* (*Luc.* XVI, 8.) Si itaque nunc scientiarum inventores homines sunt, nonne *Omnis homo*

mendax (*Rom.* III, 4), *nec est qui faciat bonum usque ad unum.* (*Psal.* XIII, 3.) Sed esto : rursus sint homines aliqui boni nihil scientiæ ipsæ bonitatis, nihil veritatis habebunt, nisi quantum ab ipsis inventoribus vel possessoribus mutuantur, vel acquirunt. Nam si in malum quempiam inciderint noxæ erunt, illumque ex malo reddent deteriorem ut perversum grammaticum, vaniloquum poetam, mendacem historicum, rhetorem palponem, memoriographum ostentatorem, litigiosum dialecticum, sophistam perturbatorem, linguacem Luilistam, arithmeticum sortilegum, lascivum musicum, impudicum saltatorem, geometram jactatorem, cosmographum erronem, architectum perniciosum, nautam piratam, astronomum fallacem, magum flagitiosum, perfidum caballeum, physicum somniatorem, portentosum metaphysicum, morosum ethicum, iniquum politicum, principem tyrannum, magistratum oppressorem, populum seditiosum, sacerdotem schismaticum, monachum superstitiosum, prodigum œconomum, mercatorem falsijurium, quæstorem compilatorem, segnem agricolam, pastorem abigeum, piscatorem maledicum, venatorem latronem, militem prædonem, nobilem exactorem, medicum occisorem, pharmacopolam veneficum, coquum helluonem, alchimistam impostorem, jurisconsultum versipellem, causidicum mille scelerum protectorem, tabellionem falsarium, judicem venalem, et e sublimi tribunali latronem, theologum hæreticum, et universæ multitudinis seductorem. Nihil autem inauspicatius, quam ars, quam scientia impietate constipata, et malarum rerum perniciosissimus est maximus quisque artifex et doctissimus auctor.

« Quod si etiam in non tam malum, sed stultum aliquem incidat, nil illo insolentius ac importunum magis, nam præter id, quod illi de cognata stultitia superest tuetur illum doctrinæ auctoritas, habetque litterarum instrumenta, quibus suam defendat amentiam, quibus cæteri stulti carentes mitius insaniunt, quemadmodum de rhetore ait Plato : *Nam quo erit*, inquit, *ineptior atque indoctior, hoc plura narrabit, imitabitur omnia, nihilque se indignum existimabit.* Nihil igitur exitialius, quam cum ratione insanire. Si quis autem vir bonus et sapiens possideat, fortassis bonæ erunt scientiæ, ac reipublicæ utiles, possessorem autem suum nihilo reddent beatiorem. Non enim, ut aiunt Porphyrius et Jamblichus, verborum accumulatio disciplinarumque multitudo beatitudo est, quæ nec ullum insuper pro rationum ac verborum qualitate accipit incrementum : quod si ita esset, nihil prohiberet illos, qui omnes congregaverunt disciplinas, esse beatos; hunc vero qui his careat, nequaquam : essentque philosophi sacerdotibus beatiores. Vera enim beatitudo non consistit in bonorum cognitione, sed in vita bona; non intelligere, sed in intellectu vivere. Neque enim bona intelligentia, sed bona voluntas conjungit homines Deo, nec aliud efficiunt disciplinæ foris adhibitæ, nisi quia conditionem nobis quamdam purgatoriam adhibent, ad beatitudinem aliquid conducentem, non tamen rationem ipsam, qua nobis beatitudo compleatur, nisi eis adsit et vita in ipsam bonorum translata naturam; sæpissime enim est compertum, ut ait Cicero *Pro Archia*, ad laudem atque virtutem naturam sine doctrina, quam doctrinam sine natura valuisse. Non igitur tam longa, tam difficili, et vix unquam perscrutabili, ut Averroistæ contendunt, scientiarum omnium disciplina animum imbuere opus erit, quam ipse etiam Aristoteles beatitudinem ait valde commune, et quam cuncti facile adipisci queant per disciplinam quamdam et diligentiam, quam scilicet ait facilem, et quasi communem facultatem contemplandi objectum omnium nobilissimum, scilicet Deum : qui quidem tam facilis omnibus communis contemplandi actus, non syllogizando et demonstrando perficitur, sed credendo et colendo. Quæ ergo nunc scientiarum felicitas? quæ sapientum philosophorumque laus et beatitudo, quibus scholæ omnes perstrepunt, resonantque encomiis eorum, quorum animas diris cruciatibus distrahi audiunt, videntque inferi? Vidit hæc Augustinus et timuit, exclamans illud Pauli : *Surgunt indocti et rapiunt cœlos, et nos cum scientia nostra mergimur in infernum.* Quod si audendum est verum fateri, tam est scientiarum omnium periculosa, inconstansque traditio, ut longe tutius sit ignorare, quam scire. Adam nunquam e beatitudinis paradiso pulsus fuisset, nisi serpente magistro didicisset scire bonum et malum. Et Paulus ejiciendos censet de Ecclesia, qui plus scire volunt quam oportet. Socrates, dum omnes ferme disciplinas perscrutatus esset, tunc primum ab oraculo sapientissimus omnium judicatus est, cum se nihil scire palam fateretur. Tam est scientiarum omnium cognitio difficilis, ne dicam impossibilis, ut prius vita tota hominis deficiat, quam vel unius disciplinæ minima ratio perfecte investigari possit. Quod mihi hic affirmare videtur *Ecclesiastes*, dum ait : *Intellexi, quod omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem eorum, quæ fiunt sub sole, et quanto plus laboraverit ad quærendum, tanto minus inveniat, etiamsi dixerit sapiens se nosse, non poterit reperire.* (*Eccle.* VIII, 17.) Nihil homini pestilentius contingere potest quam scientia : hæc est vera illa pestis, quæ totum ac omne hominum genus ad unum subvertit, quæ omnem innocentiam expulit, et nos tot peccatorum generibus, mortique fecit obnoxios, quæ fidei lumen exstinxit, animas nostras in profundas conjiciens tenebras, quæ veritatem damnans, errores in altissimo throno collocavit. Quare jam non vituperandi mihi videntur, Valentinianus ille imperator, quem acerrimum litterarum hostem exstitisse aiunt atque Licinius imperator, qui litteras virus ac pestem publicam dicebat : quin et Ciceronem ipsum fontem litterarum abundantissimum refert Valerius tandem litteras contempsisse. Tanta autem est veritatis ampla libertas, liberaque amplitudo, ut

nullius scientiæ speculationibus, non ullo sensuum urgenti judicio, non ullis logici artificii argumentis, nulla probatione evidente, nullo syllogismo demonstrante, nec ullo humano rationis discursu possit deprehendi, nisi sola fide : quam qui habet, is ab Aristotele, in *Priorum resolutionum* libro dicitur melius dispositus, quam si esset sciens: quod exponens Philoponus, ait, id esse melius cognoscentem, quam per demonstrationem, quæ per causam fit.

« Et Theophrastus in suis *Transnaturalibus* sic ait: *Usque ad aliquid quidem possumus per causam speculari, principia a sensibus sumentes: quando autem ad ipsa extrema et prima transierimus, non amplius possumus scire, sive quia non habemus causam, sive propter intellectus nostri infirmitatem.* Et Plato in *Timæo* ait, quod illa explicare plus est, quam vires nostræ sufficiunt, sed credi jubet iis, qui antedixerunt, quanquam nulla demonstrationis necessitate loquantur; fuerunt enim Academici philosophi in pretio, qui dixerunt, nihil posse affirmari, fuerunt Pyrrhonici, et alii multi, qui quidem nihil affirmabant. Nihil itaque præcipuum habet scientia supra ipsum credere, ubi videlicet probitas auctoris movet discipulorum liberam credendi voluntatem. Hinc Pythagoricum præsumptum illud de magistro responsum : *Ipse dixit.* Et Peripateticorum illud vulgatum proverbium : *Unicuique perito in arte sua credendum est.* Sic creditur grammatico de verborum significationibus; credit dialecticus de parte orationis a grammatico accepta; assumit a dialectico rhetor argumentationis locos; poeta mensuras mutuatur a musico; geometra proportiones sumit ab arithmetico ; astrologus utrisque fidem dat. Deinde transnaturales conjecturis utuntur naturalium, et quisque artifex recte præsumit de statutis alterius. Habet enim quævis scientia certa quædam principia, quæ credere oporteat, nec ullo modo queant demonstrari : quæ si quis pertinacius negare velit, non habent philosophi illi, quod contra illum disputent, moxque dicent contra negantem principia non esse disputandum, aut ad alia, quædam extra scientiæ metas relegabunt, ut si quis (dicunt) neget ignem esse calidum, projiciatur in ignem, et quæratur ab eo quid sentiat. Ita demum ex philosophis tortores fiunt et carnifices, volunt nos vi cogere fateri id, quod ratione debuerant docere. Proinde nil reipublicæ infensum ac perniciosum magis quam litteræ, quam scientiæ : in qua si qui eruditione et scientia præditi sunt homines, eorum arbitrio, veluti plus sapientium plurimum resgeruntur, ac plebis simplicitate, multitudinisque imperitia freti omnem magistratus auctoritatem sibi soli usurpant, unde reipublicæ status a populari in oligarchiam migrat, atque exinde in factiones divisa, in tyrannidem facile transit, quam nemo unquam uspiam terrarum obtinuisse legitur sine scientia, sine doctrina, sine litteris, præter unum L. Syllam dictatorem, qui solus sine litteris rempublicam occupavit, in quo tamen litterarum ignorantiæ vel hoc respublica maxime debet, quod tyrannidem sponte tandem deposuerit. Præterea omnes scientiæ nil nisi decreta et opiniones hominum sunt, tam noxiæ, quam utiles, tam pestiferæ, quam salubres, tam malæ, quam bonæ, nusquam completæ, sed et ambiguæ, plenæ erroris et contentionis: atque id nunc ita esse per singulas scientiarum disciplinas progrediendo ostendemus.»

On voit qu'Agrippa s'appuie sur la révélation pour nier toute raison en général, et en particulier la raison de son siècle. Ce qu'il y a de bizarre et de caractéristique, c'est que le même philosophe qui nie toute science semble pardonner à la magie, du moins à ce qu'il appelle la magie naturelle, et croire à la magie *venefica*.

Ce double fait jette, je crois, une vive lumière sur les développements de l'esprit philosophique et sur les origines du protestantisme. Nous ne voulons rien dire qui puisse paraître blessant à nos frères égarés ; mais il est historiquement certain que le protestantisme n'a pas le caractère original qu'on lui prête dans certains écrits. Il ne commence pas une époque pour l'esprit humain; il ne constitue pas une tendance nouvelle dans l'histoire de la civilisation ; il est l'effet, la déviation, l'exagération d'une tendance antérieure. Dès le XIVᵉ siècle, les éléments péripatéticiens, qui s'étaient mêlés à certaines explications théologiques, sont réputés suspects; la métaphysique d'Aristote est battue en brèche, soit directement, soit indirectement; et en attendant qu'une autre métaphysique, déjà en voie de formation et très-puissante, ait eu le temps de se laisser voir et de se poser d'une façon explicite, un immense dégoût de toute métaphysique, de toute raison, et par là même de toute science, se produit de toutes parts. Nous le trouvons dans Pierre d'Ailly, dans Gerson, dans Cusa, dans tous ceux qui n'ont pas dans les anciens une confiance absolue. Tant que ce dégoût, avec les chauds appels à un exercice de la pensée humaine plus en rapport avec la foi, n'excédait pas certaines limites, il avait son utilité; il portait les intelligences à réagir contre une astronomie, une physiologie et une ontologie inexactes, inféconles, mortes. En général il eut ce caractère au XVᵉ siècle. Dans Agrippa, il devient déjà un système, et alors il donne lieu à des intempérances d'imagination qui détournent des vraies découvertes; c'est ainsi que l'on peut constater que le savant et hardi médecin ne se sert pas contre l'astronomie de Ptolémée des arguments des coperniciens; on dirait qu'il a méprisé ou qu'il ne connaît point Copernic. Le protestantisme fit un pas de plus ; il condamne la raison non pas au nom de la raison (ce qui n'est que médiocrement dangereux), mais au nom de la *foi;* et d'une façon générale l'affirmation d'un ordre surnaturel lui semble devoir emporter la négation de l'ordre naturel. Dès lors, il n'y a plus lieu pour l'âme humaine qu'à l'*inspiration;* l'inspiration remplace tout le reste; bien entendu,

elle est *individuelle*, parce que tout mouvement de la sensibilité est *individuel*, mais l'interprétation des Ecritures, qu'elle demande, tout individuelle qu'elle soit, n'est nullement une interprétation *rationnelle:* elle n'est nullement une part faite à la *raison* dans les sciences théologiques; il suffit de lire Luther et Calvin pour s'en apercevoir. Suivant eux, ce n'est pas la raison humaine qui se met en rapport avec le sens caché des livres saints; c'est l'Esprit-Saint lui-même, qui nous pénètre, nous illumine, nous possède, et lit pour ainsi dire par notre bouche les mots sacrés qu'il avait placés sur les lèvres des prophètes ou sous le stylet des apôtres. Le protestantisme (nous ne parlons pas de ce rationalisme déguisé, qui s'est produit au XVIIIe siècle et qui a succédé au vrai protestantisme) est donc l'immolation absolue de la nature sur l'autel de la grâce. On peut donc le regarder comme la suite et l'exagération du mouvement qui produisit les Cusa, les Agrippa, les Van-Helmont; ou plutôt c'est ce mouvement même au moment où il se dévoie d'une façon absolue et au lieu de conduire à un progrès radical de la science et de la philosophie, les nie et les supprime.

Le lecteur aura sans doute remarqué l'observation qui termine le chapitre. Le principe en est emprunté à Aristote, et pour le dire en passant, ce détail et quelques autres encore qu'il serait superflu de citer ici prouvent qu'Agrippa ne contredisait point le Stagirite sans le connaître. Aristote est un de ceux qui ont le mieux assigné les causes de la tyrannie chez les Grecs. Néanmoins, si Agrippa avait non-seulement lu la *Politique*, mais encore médité sur ses théorèmes, il n'aurait pas regardé la science comme nécessaire au tyran pour arriver au pouvoir sur les débris des lois. En effet Aristote fait de la tyrannie une sorte de résultat nécessaire des désordres antécédents; d'où il suit que quiconque se trouve où passe cette résultante n'a qu'à consentir au rôle immoral d'oppresseur et de violateur des libertés publiques pour que la puissance lui soit acquise. La science, l'héroïsme, le courage, le talent administratif contrarieraient ses desseins ambitieux plus qu'ils ne les aideraient. On raconte qu'un sage de je ne sais quelle république ayant été mis en rapport avec un citoyen factieux qu'on accusait de tendre au renversement des lois et des libertés de sa patrie, écrivit sur ses tablettes après son entrevue: *N... est un esprit mesquin, étroit, ignorant; — il est d'autant plus dangereux.* Ce mot était vrai et profond. Celui qui rêve de guider ses semblables à travers les luttes de la liberté, doit être éclairé, et son ambition même (quoique l'ambition ne soit jamais un sentiment honnête) peut s'allier à de nobles et généreuses passions. Celui qui se propose au contraire de les mener par la force, et sans qu'il soit permis à personne de les éclairer, n'a besoin que d'une sorte d'audace brutale et impudente qui est assez naturelle aux âmes ignorantes et grossières et réussit pendant quelque temps. Son ambition est moins un sentiment qui naît dans les hauteurs de l'esprit qu'un instinct qui se nourrit dans ses parties basses. Elle a toutes les forces et toutes les faiblesses de l'instinct. L'homme qui est poussé par lui, si incapable qu'il soit d'ailleurs, accomplit avec une certaine sûreté une multitude de petites finesses qui ne trompent pas les intelligents, mais qui trompent la foule ignorante; il arrive ainsi à son but à travers mille détours, semblable au chien courant qui force enfin la proie. Seulement, si l'instinct a une sorte de sûreté pour ce qui est de sa compétence, il ne sait rien, il ne peut rien hors d'un certain cercle; et c'est pourquoi on a vu la plupart des empereurs romains déployer une étonnante habileté pour arriver au pouvoir, et puis une fois arrivés, gaspiller les finances de l'Etat, se jeter dans des guerres impolitiques et en un mot faire preuve de l'ignorance la plus profonde. Ils conservaient leur instinct, et la preuve, c'est qu'ils persuadaient à la foule qu'ils étaient habiles; le stupide vulgaire auquel ils donnaient des jeux et du pain, et au profit duquel ils démolissaient et rebâtissaient sans cesse la ville de Rome, disait dans ses fêtes et à la vue des édits et des sénatus-consulte placardés sur les édifices : *Il a commis bien des crimes, mais il est heureux et il sait gouverner.* — Il le disait jusqu'au jour où un incident, la veille imprévu, renversait le colosse aux pieds de boue et montrait à nu la faiblesse de son pouvoir et l'inintelligence de son administration. La sottise et l'immoralité ne sont pas toujours des obstacles dans les autres carrières; dans celle de la tyrannie elles sont de merveilleux auxiliaires. Mais revenons à la métaphysique. Agrippa attaque par esprit de satire toutes les sciences et tous les arts pour les attaquer tous ensemble; la dialectique et l'art de l'histrion, la métaphysique et la magie sont placés par lui au même rang. Notre analyse ne portera que sur la critique qu'il a cru devoir faire de la philosophie et de la théologie scolastiques.

« CAPUT VII. — *De dialectica.*

« Succedit istis in subsidium dialectica: et ipsa quidem non nisi contentionis ac tenebrarum artificium est, per quam redduntur omnes scientiæ obscuriores, ac cognitu difficiliores redduntur : atque hanc etiam se logicam, videlicet dicendi et ratiocinandi scientiam vocat. Miserum profecto et irrationale hominum genus, si absque hac disciplina nesciat raciocinari : hanc tamen Servius Sulpicius omnium artium maximam esse dixit, et quasi lucem ad ea quæ ab aliis doceantur : cum ipsa, ut ait Cicero, rem universam doceat distribuere in partes et latentem definiendo explicare, interpretando obscuram explanare, ambigua contemplari et distinguere, atque regulas iis omnibus tradat, qua vera et falsa noscentur. Præterea pollicentur dialectici cujusque rei essentialem, ut aiunt, defi-

tionem posse invenire : tamen hanc nullis unquam verbis præstare possunt tam lucidam, quin æque nescius maneat animus, quin dicat, quis idiota pro homine animal rationale mortale, minus intelliget, quam si dixisset hominem? Plura de his scripsit inter Latinos Boetius, cujus opera non habentur : sed præstant omnibus, quæ scripsit Aristoteles, *Prædicamenta, Elenchos, Topica, Perihermenias, Analytica*, et reliqua : quem secuti Peripatetici, opinantur nihil stare, aut sciri posse, nisi quod syllogizando probetur per demonstrationem, eam videlicet, quam depingit Aristoteles, sed nunquam in dogmatibus suis observavit, cum omnes suæ argumentationes ex præsuppositis ab eo deducantur, quem secuti omnes isti scientiarum pollicitatores, hactenus nullas, aut paucissimas veras demonstrationes dederunt, ne dum in naturalibus : sed omnes deducunt illas ex præacceptis, aut ab suo Aristotele, aut ab alio, qui illa prior dixerit, quorum auctoritatem servant sibi pro principiis demonstrationis : veram autem demonstrationem, quæ facere debeat scientiam, docet Aristoteles eam esse, quæ fit per quidditates, ut loquuntur dialectici, per proprias rerum differentias nobis occultas et ignotas. Ait insuper, demonstrationem ex causis fieri, ex iis quæ sunt *de, per, se*, et secundum quod ipsum : quæ quidem enuntiationes cum sint convertibiles, se ad invicem inferentes, tamen ait non dari, nec concedi demonstrationem circularem ex causis. Si itaque nunc principia demonstrationis plurimam ignota sunt, et circulatio non admittetur, certa nulla inde aut paucissima, eaque incerta haberi potest scientia. Credere enim oportebit demonstratis per fragilia quædam principia, quibus aut propter præcedentem prudentium auctoritatem, veluti notis terminis assentimur, aut quos ex experientia comprobamus per sensus. Omnis enim notitia, ut aiunt, ortum habet à sensibus : et experimentum sermonum verorum, ut ait Averroes, est, ut concordent sensatis. Et illud notius est et verius, in quod plures sensus conveniunt. Ex sensibilibus itaque, eorum scientiâ manu ducimur ad omnia ea, quæ a nobis sciri possunt. Jam enim cum sensus omnes sæpe fallaces sunt, certe nullam nobis sinceram probare possunt experientiam. Præterea cum sensus intellectualem naturam nequeant attingere, et rerum inferiorum causæ, ex quibus illarum naturæ effectus et proprietates seu passiones demonstrari deberent, sint omnium consensu nostris sensibus penitus ignotæ, nonne convincitur veritatis via sensibus esse præclusa? quare etiam omnes illæ deductiones et scientiæ, quæ in ipsis sensibus radicitus fundatæ sunt, omnes incertæ erunt, et erroneæ, et fallaces. Quæ ergo nunc utilitas dialecticæ? quis fructus scientificæ illius demonstrationis ex principiis et experimentis quibus cum veluti notis terminis assentire necesse erit, nonne jam ipsa principia et experimenta magis scientur, quam demonstrata? Sed hæc ars nunc paulo remotius nobis repetenda est. Dialectici docent numerant prædicamenta, quæ vocant genera generalissima : hæc sunt, *Substantia, Quantitas, Qualitas, Relatio, Quando, Ubi, Situs, Habitus, Actio, Passio*, quibus omnia constare putant, et intelligi, quæcunque in toto universoque orbiculari mundo continentur. Tradunt insuper, quæ de iis ipsis ac earum partibus prædicentur : quinque videlicet, *Genus, Speciem, Differentiam, Proprium, Accidens*, quæ ob id prædicabilia nominarunt. Porro invenerunt quatuor cujuslibet rei causas, *materialem, formalem, efficientem*, et *finalem*, ex quibus omnium rerum veritatem et falsitatem sese invenire posse arbitrantur quadam infallibili, ut putant, demonstratione, hoc est syllogismo, quem altero trium ordinum ut vocant figurarum supra unde viginti modos esse oportebit. Componunt autem omnem syllogismum, sive demonstrationem, ex tribus terminis, qui sunt subjectum quæsiti, et dicitur *major;* tertius est medium inter utrumque participans, et juxta hos duas formant propositiones, quas *præmissas* appellant, *majorem*, et *minorem* : ex illis tandem nascitur *conclusio* scilicet de altero ad extremum, alterum tanquam a limine ad metam procurrentes. Hoc totum est egregium illud artificium : hæc ejus sunt extrema confinia, quibus omnia combinare, dividere et concludere opinantur, per quædam, quæ refelli posse impossibile putant, axiomata atque hæc sunt logici artificii portentosa et alta mysteria, magnoque labore exquisita a magistris fallacibus, quæ tanquam occulta quædam et arcana non omnes profiteri licet, nec discere, nisi illos, qui grandes mercedes pro illis præstare possunt, magnisque sumptibus auctoritatem hanc sibi inter scholasticos coemerint. Denique ii sunt eorum canes, hæc illa retia, quibus, illorum opinione, rerum omnium sive naturæ subjectarum, ut physica, sive naturam ipsam comitantium, ut mathematica, sive naturam ipsam quodammodo superantium, ut metaphysica, venantur veritatem, quam tamen artificio, juxta P. Clodii atque Varronis proverbium, nimium altercando amittunt : atque hæc sunt duntaxat veterum dialecticorum confinia.

Caput VIII. — *De sophistica*.

« Sed longe plura prodigia majoraque portenta iis addidit recentior sophistarum schola, de terminorum passionibus, de infinito, de comparativis, de superlativis, de differt aliud ab, de incipit et desinit, de formalitatibus, hæreditatibus, instantibus, ampliationibus, restrictionibus, distributionibus, intentionibus, suppositionibus, appellationibus, obligationibus, consequentibus, indissolubilibus, exponibilibus, reduplicativis, exclusivis, instantiis, casibus, particularisationibus, suppositis, mediatis et immediatis, completis, incompletis, complexis et incomplexis, et cæteris intolerandis, variisque vocabulis, quæ traduntur in parvis logicalibus, quibus omnia, quæcunque se

ipsa falsa sunt, et impossibilia, vera esse facile convincent : et e contrario, quæcunque vera sunt, velut ex equo Trojano erumpentes, iis machinis subito verborum incendio atque ruina vastabunt. Sunt rursus, qui non nisi tria prædicamenta recipiunt; nec nisi duas syllogismorum figuras, et tantum octo illorum modos probant : modales autem propositiones, concretos insuper et abstractos terminos rideant. Nec desunt, qui undecimum numerent prædicamentum, et quartam syllogismorum figuram, augeantque prædicabilium et causarum numerum, totque invictas et Stoicas subtilitates invexerunt, ut Cleanthis Chrysippique argutiæ cum Daphidæ, Euthydemi, Dionysiodori circumventiunculis, penitus crassæ, rusticanæque futuræ sint si cum iis novis Sophistarum nostrorum inventis conferantur, in quibus nunc passim fere omnis scholasticorum turba, cum misero labore ac damnabili studio occupata, nil magis agere videtur, nisi ut discat errare, ac perpetuis digladiationibus explicandam veritatem obscuriorem reddere vel amittere, quorum tota disciplina non aliud quidquam est, quam captio quædam ex depravatis verborum dictionibus subdola quadam cavillatione pervertens usum loquendi et vim inferens linguæ, quam ignorat, transvertens veritatem secundum verisimilem expositionem, quorum gloria non nisi in conviciis et strepitu sita est, ut qui non tam victoriam appetant, quam certamen, nec veri inveniendi, sed altercandi propositum sit, adeo ut inter hos primas partes teneat, quicunque clamosissimus est, et impudentissimus, et linguæ fremitu audacissimus, de quibus ait Petrarcha : *Sive is styli pudor, sive ignorantiæ confessio est, lingua implacabiles sunt, calamo non contendunt, nolunt apparere, quia frivola sunt, quibus ornantur : ideoque more Parthico fugitivam pugnam exercent, et volatilia verba jactantes quasi ventis vela committunt.* Hi sunt enim, quos Quintilianus dicit in disputando mire callidos : cum autem ab illa cavillatione discesserint, non magis sufficere in aliquo graviore actu, quam parva quædam animalcula, quæ in angustiis mobilia, campo deprehenduntur; itaque campum timent, verumque est illud, diverticula et anfractus suffugia esse infirmitatis, ut qui parum cursu valent, flexu eludant. Hic et sophistæ metuunt sub notariis, et collatis libris, et auctoribus pugnare, se solius memoriæ et linguæ viribus et fugitivis clamoribus, non ad calamos, sed ad obliviosas aures concertare volunt; nec referre putant, qua quisque ratione utatur, dum modo instantiam det; nec curandum, quidquid sentiat, aut dicat, modo loquatur, et strenue contendat. Nam qui verbosior est, is inter eos vadetur doctior, iis præstigiis circumeunt scholas et plateas et mensas, quærunt æmulos, quos ut congrediantur, invitant, instant, insiliunt; si congreditur et urget, ad diverticula prolabuntur, et latebras quærunt, et ad usitata recurrunt, tot facientes anfractus, ac si labyrinthum circumiri oporteat; quod si quis nolit, aut pigeat cum illis decertare, subdola aliqua interrogatione, et quam quis non optima cognitione inquisivit, aggrediuntur, ut si vel ex improviso respondentem de errore convincant, aut scire se negantem verecundiæ reum faciant et explodant, atque ipsi in utramque partem doctrinæ vindicent gloriam. Sed quod fructus nobis in Ecclesia Christi peperit, pariatque dialectica cum suis sophistis, spectemus, qui non assentientes divinæ traditioni, illam compositis, et ex fallacibus sensibus, deductis rationibus confundunt : quibus dum nimium credunt, recedente luce veritatis, succrescunt tenebræ, quibus obvoluti et excæcati, facti que magistri et duces cæcorum, multos secum iis falsis argumentationibus et apparentibus rationibus trahunt in foveam, semperque ignorantiæ profundum, errorumque pelagus innatantes, serpentum more lubrici, fraudulentiæ et seductionis verbis subinvolantes, imperitiores seducunt ad credendum figmentis suis et extollentes ea, persuadere audent sacratissimam theologiam sine logica, sine dialectica, sine rixa, sine altercatione, sine sophismatibus constare non posse. Non inficior dialecticam ad scholasticam exercitationem, conferre, sed ad theologicam contemplationem quid conferat non video, cujus summa dialectica est in oratione constituta. Neque enim vana promissione pollicitus est nobis Christus, inquiens : *Petite, et accipietis.* (*Joan.* XVI, 24.) Itaque priusquam contentiosi scholastici suam dialecticam discant, isti Christi fideles ab ipso Magistro veritatis impetrant omnem necessariam veritatem. Præterea dialectica per varias ambages tandem non altius pertingere potest, quam ad philosophiam; sed per fidelem orationem recta et certissima via conscenditur ad summam divinarum atque etiam humanarum rerum sapientiam. Errant igitur, quicunque dicunt, dialecticam hanc esse evertendorum hæreticorum machinam omnium potentissimam, cum revera ipsa sit robur omnium hæreticorum : hac arte freti quondam Arius et Nestorius hæretici tam impudenter desipuerunt, ut ille diversas per gradus et tempora in Trinitate substantias assereret : alter Mariam virginem theotocon esse negaret, quia divinas operationes logicis sophismatibus metiri præsumpserunt, plus Aristotelis observantes dialectica sophismata, quam divinæ Scripturæ animadvertentes verba. Omnia namque, ut ait Hieronymus, hæreticorum dogmata sedem sibi et requiem inter Aristotelis et Chrysippi spineta repererunt. Inde Eunomius profert, quod natum est, non fuit antequam nasceretur. Inde Manichæus, ut Deum liberet a conditione malorum, alterum mali inducit auctorem. Inde Novatus subtrahit veniam, ut tollat pœnitentiam. De illis fontibus universa hæreticorum dogmata argumentationum suarum rivulos trahunt. Nam cum nullus sermo sit, qui non recipiat contradictionem, neo ulla argumentatio, quæ non possit per aliam subverti : inde est, quod ad

nullum finem scientiæ, ad nullam cognitionem veritatis per dialecticas disputationes homines pervenire possunt; sed et multis contingit declinare a veritate in hæreses, dum speciem sibi validioris veritatis logicis argumentationibus reperisse se credunt, aut sic hæreticos reprobant, ut ipsi nihilo saniora restituant : quare Plato ipse sero admodum voluit dialecticam attingi a veritatis custodibus, eo quod hæc in utramque partem disserat, et minus firmas reddat de honesto aut inhonesto rationes. Hæc de dialectica hactenus.

« Caput IX. — *De arte Lulli.*

« Invenit autem Raymundus Lullus recentioribus temporibus dialecticæ haud absimilem prodigiosam artem, per quam, tanquam olim Gorgias Leontinus, qui primus in conventu litteratorum hominum poscere ausus est qua de re quisque audire vellet, de quovis subjecto sermone abunde quis valeat disserere, atque invenire quadam artificiosa nominum ac verborum perturbatione, atque in utramque partem de omni sermone curioso hoc plus quam eleganti artificio garrula loquacitatis ostentatione disputare, neque ullum vincendi locum aliis relinquere, et res minutissimas et pusillas in immensum dilatare. Sed hæc altius repetere non est necesse, nos ampla satis commentaria in hanc artem dedimus alibi : verum nolo hæc alicui fucum faciant in artificio admodum levi quod etsi eisdem extollere visi sumus, tamen res ipsa palam se faciet, ut opus non sit circa hanc magnopere depugnare. Hoc autem admonere vos oportet, hanc artem ad pompam ingenii et doctrinæ ostentationem potius, quam ad comparandam eruditionem valere, ac longe plus habere audaciæ, quam efficaciæ. Esse præterea totam ineruditam ac barbaram, nisi elegantiore quadam litteratura adornetur. »

Les trois chapitres qui précèdent renferment les observations de Cornélius Agrippa sur la logique scolastique; il considère tour à tour deux écoles qu'il appelle, l'une *dialectique*, l'autre *sophistique*, et enfin l'art de Lulle. On se demande naturellement à qui il fait allusion par les deux premières expressions. Que sont les dialecticiens du moyen âge, et quels sont les sophistes? Si je ne m'abuse, les premiers sont les thomistes, qu'Agrippa regarde, dans tout le reste de son ouvrage, comme des péripatéticiens; un mot qui désigne les sophistes, celui de *formalitatibus*, semble indiquer que les sophistes ne sont autre chose, suivant lui, que les disciples de Scot.

Scot, en effet, a désorganisé complétement la scolastique en introduisant dans les cadres inféconds, mais réguliers, de la métaphysique péripatéticienne des entités nouvelles qui étaient un pressentiment heureux des immortelles découvertes que devaient faire Descartes et Leibnitz, mais qui ne purent se mêler aux vieilles entités d'Aristote sans produire un fouillis inextricable de réalités fictives, et de distinctions chimériques. C'est ce désordre et cette série inextricable d'argumentations dialectiques qui frappèrent surtout l'esprit chagrin de Cornélius Agrippa.

Du reste, son attaque contre les dialecticiens, c'est-à-dire contre l'école péripatéticienne, mérite d'être remarquée; elle touche rapidement à quatre grandes questions :

1° L'autorité exagérée qu'on accordait à Aristote et aux anciens;

2° La démonstration péripatéticienne est circulaire parce que les divers principes dont elle part et auxquels elle aboutit sont des énonciations qui peuvent se convertir les unes dans les autres;

3° La connaissance, suivant Aristote, vient des sens; mais les sens n'ont que des révélations incertaines; toute connaissance humaine est donc frappée d'inexactitude. D'ailleurs les sens ne peuvent saisir ce qui est spirituel, et les effets, les propriétés, les phénomènes des choses matérielles qui nous entourent, proviennent de causes qui leur sont inconnues : les sens ne peuvent donc nous donner la vérité : « Voilà pourquoi « les déductions et les sciences qui ont toutes leurs racines dans le témoignage des sens, sont incertaines, erronées et trompeuses. »

4° Les dix catégories, les cinq universaux, les quatre espèces de causes sont autant de filets dans lesquels des maîtres trompeurs et avides prennent non pas la vérité, mais des disciples ignorants et naïfs.

Voilà, si nous ne nous abusons, l'analyse complète du chapitre 8 du livre d'Agrippa. On voit que l'argument principal contre la scolastique thomiste est tiré de la part trop grande qui, suivant l'auteur, est faite à l'élément sensible dans la connaissance humaine. Nous sommes bien loin (qui le niera?) de ce préjugé vulgaire et trop durable, qui s'imagine que la Renaissance a déclaré la guerre à la scolastique au nom de l'observation et des sens. C'est la thèse contraire qu'il faudrait soutenir pour être dans le vrai. A cet égard, Galilée parle, dans ses immortels *Dialogues*, comme Agrippa, dans son *De vanitate scientiarum*, comme Cusa dans son *De docta ignorantia*, comme Descartes dans sa 2ᵉ méditation. Newton a réclamé contre le cartésianisme, au nom des *faits*; et l'on a supposé que Galilée, Képler, Copernic, tous les rénovateurs de l'astronomie et des sciences naturelles, avaient parlé vis-à-vis de la scolastique expirante, comme les newtoniens vis-à-vis des disciples de la grande théorie des tourbillons. Mais l'histoire prouve qu'il n'en fut pas ainsi. Cusa, Copernic, Képler, Galilée, Descartes, s'appuyaient principalement sur les données de la raison et sur l'analyse, pour réfuter la physique et la métaphysique péripatéticiennes; ils leur reprochaient non de ne pas croire aux sens, mais d'y croire aveuglément. On trouvera dans ce livre une foule de citations et de faits, qui établissent à nos yeux, d'une manière irréfragable, la vérité de cette thèse; celle d'Agrippa, dans tous

les cas, nous paraît difficile à contester.

Nous verrons ailleurs la théorie de ce philosophe sur la cause efficiente et la cause formelle.

Voyons ce qu'il reproche aux *sophistes*, c'est-à-dire aux scolastiques qui subirent l'impulsion de l'école franciscaine. Ce qu'il y a de particulier, c'est qu'il ne leur reproche aucune erreur spéciale, mais seulement un abus effrayant des formes logiques où se perdait la raison humaine. Quant à l'art de Lulle, dont il avait été le commentateur, il se montre ici fort désabusé à son endroit; et il conclut que tout exercice purement logique est incapable de fonder la vérité, et n'a d'autre résultat que d'enfanter des hérésies inextricables.

Agrippa, après avoir nié le rôle de la logique, s'attaque aux principes mêmes de la philosophie du moyen âge, et il examine successivement la physique, la psychologie, la métaphysique, la morale et la politique des anciens scolastiques. Le chapitre qu'il consacre à la morale a malheureusement peu d'intérêt; il semble purement et simplement une négation du caractère rationnel du devoir, mais sans vue profonde sur la morale ancienne. Au contraire, les autres chapitres nous semblent avoir un intérêt particulier, et surtout ils sont très-propres à nous faire comprendre ce que le XVe et le XVIe siècles reprochaient à la scolastique. Ils n'ont que le tort d'être un peu vagues pour nous, parce que, trop éloignés des débats sans fin de ces siècles, nous ne comprenons pas toute la portée des allusions.

« Caput XLIX.— *De philosophia naturali.*

« Cæterum nunc ad ulteriora procedamus, ipsiusque philosophiæ placita, et quæ naturam ipsam scrutantur, rerumque principia et fines vafris syllogismis inquirunt, scientias investigemus. Quæ profecto quam habeant certitudinem aliam a doctorum suorum fide, omnis homo ignorat. Hanc primo poetæ professi sunt, e quibus Prometheus, Linus et Musæus et Orpheus, porro Homerus primi inventores numerantur. Philosophia itaque nunc quam nobis veritatem præstare poterit, quæ ipsa ex poetarum nugis fabulisque progenita est? Quod ita esse, manifestis indiciis probat Plutarchus omnes videlicet philosophorum sectas ab Homero principium sumpsisse : ipse Aristoteles fatetur, etiam philosophos natura philomythos, hoc est, fabularum studiosos esse. Sectas philosophorum alii novem, alii decem, sed multo majori numero illas Varro partitus est. Quod si quis etiam omnes philosophos in unum congregaverit, adhuc inter eos constare non poterit, quæ secta potior dicenda sit, quorum dogmatibus potius parendum : adeo circa singula inter se pugnant atque dissentiunt, perpetuamque hanc per sæcula litem alunt : et, quod ait Firmianus, unaquæque secta omnes alias evertit, ut se suaque confirmet, nec ulla alteri sapere concedit, ne se desipere fateatur. Cumque de singulis philosophia disputat, et opinatur, de nullis certa est; unde philosophos an inter bruta, an inter homines numerem, plane nescio : brutis siquidem præstare videntur, eo quod rationem habeant et intelligentiam : homines autem quomodo erunt, quorum ratio nihil constans persuadere potest, sed semper in lubricis opinionibus vacillat, quorum intellectus ad omnia incertus, non habet quod teneat, aut sequatur : idque nunc ita esse, diffusius ostendamus.

« Caput L.— *De principiis rerum naturalium.*

« Nam in primis de rerum naturalium principiis super quibus tota hæc facultas fundatur, acerrima pugna inter gravissimos philosophos certatur,

> Et adhuc sub judice lis est.
> (Horat., *De arte poet.*, vers. 78.)

quis eorum melius dixerit, admodum persuasibiles, invincibilesque de contrariis afferunt rationes. Nam Thales Milesius, primus sapiens ab oraculo judicatus, ex aqua omnia constare voluit; ejus auditor et in schola successor Anaximander rerum principia dixit infinita; illius autem discipulus Anaximenes, infinitum aerem esse rerum principium astruit; Hipparchus, Heraclitus Ephesius ignem, his ambobus quodammodo assentit Archelaus Atheniensis, Anaxagoras Clazomenius, infinita principia tanquam particulas minutas et confusas, sed divina mente in ordinem postea redacta; Xenophanes unum esse omnia, neque id ipsum motabile; Parmenides calidum et frigidum tanquam ignem qui moveat, terram quæ formet; Leucippus, Diodorus, Democritus, plenum et vacuum; Diogenes Libertus aerem, divinæ tamen rationis compotem; Pythagoras Samius numerum statuit rerum principium, quem sequitur Alcmæon Crotoniates, Empedocles Agrigentinus litem et amicitiam, ac quatuor elementa; Epicurus atomos et inane, Plato ac Socrates Deum, Ideas materiam, Zeno Deum, materiam et elementa. Aristoteles materiam ad appetitum formæ per privationem, ipse quam inter principia tertium ponit, contra id, quod alibi docuit, æquivoca non debere annumerari : quare alii recentiores Peripatetici loco privationis motum quemdam utraque cogentem posuerunt, qui cum sit accidens, quomodo erit principium substantiæ, aut quis erit ejus motus motor? Ideo Hebræorum philosophi materiam, formam et spiritum statuerunt.

« Caput LI.— *De mundi pluralitate, et ejus duratione.*

« Cæterum cum de mundo disputant, nihilominus dissentiunt. Thales unum mundum censuit, illumque Dei facturam asserit. Empedocles similiter unum, sed universi tantum exiguam esse particulam. Democritus et Epicurus contra, mundos esse innumerabiles, quos sequitur Metrodorus horum discipulus, dicens, innumerabiles esse mundos, quia causæ eorum innumerabiles sint : nec minus absurdum esse, tantum unum in universo esse mundum, quam in agro

unam duntaxat nasci spicam. De mundi autem duratione locuti Aristoteles, Averroes, Cicero, Xenophanes, illum æternum omnis corruptionis expertem dicunt. Nam cum non possunt intelligere, ut Censorinus ait, ovane an aves ante generatæ sint, cum et ovum sine ave, et avis sine ovo gigni non posset, hinc arbitrati sunt, mundum hunc, et uniuscujusque geniti initium simul et finem perpetua revolutione sempiternum. Pythagoras et Stoici a Deo genitum, et aliquando, quantum ex sui natura est corrumpendum : queis consentiunt Anaxagoras, Thales, Hierocles, Avicenna, Algasel, Alcmæus, et Philo Hebræus; sed Plato asserit, a Deo illum ad sui exemplar fabricatum, nunquam desiturum; Epicurus contra plane interiturum. Democritus semel mundum genitum docet et interiturum, nec unquam reparandum. Empedocles et Heraclitus Ephesius non semel, sed semper mundum generari et corrumpi asserunt. Agamus liceat de e quapiam quam illi a causa naturali potissimum procedere dicunt, puta de terræ motu, dhuc ipsum unanimiter advenire nequiunt, sed per multa vagati, causam ejus naxagoras æthera dixit, Empedocles ignem, emocritus et Thales Milesius aquam, Aristoteles, Theophrastus, et Albertus ventum, e! vaporem subterraneum, Asclepiades caum, vel ruinam; Possidonius, Metrodorus, allisthenes Parcas; Seneca et alii in diversa istracti, causam ejus effectus frustra inquiverunt : propterea veteres Romani, ubi erram tremuisse senserant, nuntiatumve sset, ferias quidem imperabant, sed cui eorum servari illas oporteret, non edicent : quoniam qua vi, et per quem deorum emeret, adhuc incertum esset.

« Caput LII. — *De anima.*

« Quod si de anima ab illis aliquid sciscimur, multo minus conveniunt : nam Cras Thebanus nullam esse animam ait, sed orpora sic a natura moveri. Qui autem nimam fassi sunt, plerique illam corporum nuissimum opinati sunt, huic crasso corori suffusum : sed illorum alii illud esse neum dixerunt, ut Hipparchus et Leucipus, quibus quodammodo consentiunt Stoici, centes animam esse spiritum fervidum, ac emocritus, dicens illam esse spiritum molem et ignitum atomis insertam. Alii dixent, esse aerem, ut Anaximenes et Anaxaras, Diogenes Cynicus, et Critias, quibus tipulatur Varro, inquiens : *Anima est aer nceptus ore, defervefactus in pulmone, temratus in corde, diffusus in corpus.* Alii ueum, ut Hippias; alii terreum, ut Heliorus et Pronopides, quibus quodammodo sentiunt Anaximander et Thales, ambo ncives Milesii. Alii mistum ex igne et re spiritum, ut Boetes et Epicurus; alii terra et aqua, ut Xenophanes; alii ex terra igne, ut Parmenides; alii sanguinem, ut npedoles et Circias; alii spiritum tenuem r corpus diffusum, ut Hippocrates medis; alii carnem cum sensuum exercitio, ut clepiades. Multi autem alii arbitrati sunt animam non corpusculum illud, sed illius quamdam qualitatem, vel complexionem, per illius particulas sparsam, ut Zeno Cithicus, et Dicæarchus animam definiens quatuor elementorum complexionem; atque Cleanthes, Antipater, Possidonius dicentes illam esse calorem, sive complexionem calidam : quibus adhæret Galenus Pergamenus. Sunt et alii, qui dixerunt animam non eam esse qualitatem seu complexionem, sed tanquam ad ejus punctum aliqua certa corporis parte, ut corde vel cerebro, residentem, et exinde totum corpus gubernantem ; ex quorum numero sunt Chrysippus, Archelaus et Heraclitus Ponticus qui animam vocavit lucem. Sunt rursus alii, qui adhuc liberius quoddam opinati sunt animam ut punctum aliquem liberum, nulli corporis parti alligatum, sed ab omni determinato situ seclusum, et totum cuique corporis parti præsentem, quem sive complexio genuerit, sive Deus creaverit, tamen ex materiæ gremio eductus sit. Hujus opinionis fuerunt Xenophanes Colophonius, Aristoxenus et Asclepiades medicus, dicentes, animam esse sensuum coercitationem, et Critolaus Peripateticus, dicens, eam esse quintam essentiam, ac Thales Milesius, dicens animam esse naturam irrequietam sese moventem, et Xenocrates vocans eam se moventem numerum : quem sequuntur Ægyptii, dicentes, animam esse vim quamdam in omnia corpora transmeantem; et Chaldæi, inquientes, eam virtutem absque determinata forma, omnes tamen exteras suscipientem. Omnes quidem in hoc convenientes, quod anima sit vis quædam agilis ad movendum, vel esse partium corporalium sublimem quamdam harmoniam, sed tamen ab ipsa corporis natura dependentem. Atque horum vestigia sequitur dæmoniacus Aristoteles, qui invento novo vocabulo, animam vocat *entelechiam*, scilicet perfectionem corporis naturalis organici, potentia vitam habentis, dantem illi principium intelligendi, sentiendi et movendi. Atque hæc receptissimi philosophi animæ futilis definitio, quæ non essentiam, naturam, aut ejus originem declarat, sed affectus. Porro supra hos omnes sunt alii, qui dixerunt animam esse divinam quamdam substantiam, totam ac individuam, ac toto ac cuique corporis parti præsentem, ab incorporeo auctore taliter productam, ut ex sola agentis virtute, non ex materiæ gremio dependet. Ejus opinionis fuerunt Zoroastes, Hermes Trismegistus, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Eumenius, Hammonius, Plutarchus, Porphyrius, Timæus Locrus, et divinus ille Plato, dicens, animam esse essentiam sui motricem intellectu præditam. Eunominius episcopus partim Aristoteli, partim Platoni consentiens, definit, animam esse substantiam incorpoream in corpore factam : super qua definitione deinde reliqua sua dogmata fabricavit. Cicero, Seneca, Lactantius, quid sit anima, dicunt penitus ignorari. En videtis de animæ essentia quam inter se dissident, nec minus ridicule de ejus sede inter se variant : nam Hippocrates et Hierophilus

in cerebri ventriculis illam ponunt; Democritus in toto corpore; Erasistratus, circa membranam epicranidem; Strabo, in superciliorum interstitio; Epicurus, in toto pectore; Diogenes, in cordis arteriato ventriculo; Stoici cum Chrysippo, in toto corde ac spiritu circa cor versante; Empedocles, in sanguine, cui astipulatur Moyses, idcirco prohibens vesci sanguine, quia animalis anima sit in illo; Plato et Aristoteles, et reliqui nobiliores philosophi, in toto corpore; Galenus autem, in quavis corporis particula suam esse animam putat: sic enim ait libro *De partium utilitate : Multæ animalium etiam particulæ, hæ quidem majores, aliæ minores, aliæ vero omnivariam in animalium speciem indivisibiles, necessario autem iis omnibus anima quævis indiget: corpus enim hujus organum, et propterea multum a se invicem animalium particulæ differunt, quia et animæ* Neque vero hic prætereundum censeo Bedæ theologi sententiam, qui scribens super Marcum: *Animæ locus*, inquit, *principalis non juxta Platonem in cerebro, sed juxta Christum in corde est.*

« De animæ autem duratione Democritus et Epicurus, una cum corpore interituram aiunt. Pythagoras et Plato omnino immortalem, sed egressam corpore ad sui generis naturam devolare. Stoici tanquam inter hos medii, animam corpus relicturam, sic ut quæ in vita hac nullis sublimata virtutibus infirmior sit, una cum illo emori : sin autem heroicis formata virtutibus, permanentibus illam naturis sociari, et ad sublimiores sedes evadere putent. Aristoteles quasdam animæ partes, quæ corporeas sedes habeant, ab illis inseparabiles esse unaque cum illis interire dicit : intellectum autem, qui nullius sit corporei organi, velut perpetuum a corruptibili separari, sed adeo nihil manifesti dicit, ut interpretes adhuc de ea re disputent. Alexander Aphrodisæus ait manifesto, eum mortalem posuisse animam : idem sentit ex nostris Gregorius Nazianzenus. Contra hos Pleton, et ex nostris Thomas Aquinas, pro Aristotele digladiantur, illum de animæ immortalitate recte sentire. Porro Averroes, eximius ille Aristotelis commentator, hominem quemque propria anima pollere putat, sed mortali. Mentem vero humanam, seu intellectum dicamus esse usquequaque ab omni, tam anteriori, quam posteriori, parte æterna sed omnibus hominibus, seu humanæ speciei unam, qua tantum in vita uteremur. Themistius vero ait, Aristotelem mentem quidem agentem unicam, capacem autem multiplicem posuisse, atque utramque perpetuam. Horum præterea philosophorum opera factum est, ut etiam inter Christianorum theologos de animarum origine ortum sit dissidium, quorum aliqui a mundi origine factas in cœlo omnium hominum animas putant, inter quos est unus de multis doctissimus Origenes. Augustinus quoque primi parentis animam cœlitus ortam putat corpore antiquiorem, idque postea, tanquam aptum sibi contemplatum domicilium voluntario motu expetisse : quanquam de hoc quidem satis constanter affirmare videatur. Alii ex traduce animam propagari putant, sic anima ab anima generari quemadmodum a corpore corpus : in qua opinione fuit Apollinaris Laodiceæ episcopus, et Tertullianus, Cyrillus et Luciferianus, contra quorum hæresim disputat Hieronymus. Alii a Deo animas quotidie creari tradunt : hos sequitur Thomas, eo Peripatetico argumento pugnans, quod, cum anima sit corporis forma, eam non seorsum, sed in corpore creari debere: quam opinionem sequitur jam fere omnis recentiorum theologorum schola. Mitto gradus animarum, ascensiones et descensiones, quas Origenistæ inducunt, sed divinis Scripturis non corroboratas, nec Christianorum dogmatibus conformes : adeo nihil neque apud philosophos, neque apud theologos de anima certum. Nam Epicurus et Aristoteles mortalem putant; Pythagoras in gyrum ducit. Et sunt, ut quodam loco ait Petrarcha, qui eam contrahunt ad suum corpus; sunt, qui etiam spargunt in corporibus animantium; sunt, qui cœlo reddant; sunt, qui circa terras exsulare cogant; sunt, qui inferos asserunt; sunt, qui negent; sunt, qui unamquamque per se ; sunt, qui omnes simul animas creatas putent. Hæc ille, fuit et Averroes, qui mirabilius quiddam dicere ausus, unitatem, ut dixi, attulit intellectus. Manichæi hæretici dixerunt, unam solam esse omnium seu universi animam, in singula corpora, tam animata, quam inanimata, dispertitam : sed minus participare, quæ nobis videntur animæ expertia, magis autem quæ animata, maxime vero cœlestia: atque sic tandem concludunt, non nisi universalis animæ partes esse singulares animas. Plato etiam unam quidem universi animam astruit : particularium vero alias, quasi separatim universum sua anima exsistat animatum, divisim item particularia. Præterea alii unam animarum speciem, alii non unam, sed duas, rationalem et irrationalem; alii multas, et tot, quot sunt animalium species, affirmant. Galenus medicus diversis juxta speciem, diversas item esse animas sentit: insuper et multas in eodem corpore animas ponit. Sunt et, qui in homine duas animas ponunt, unam sensitivam a generante, aliam intellectivam a creante, inter quos est Occam theologus. Plotinus aliam esse animam, et alium asserit intellectum : quem sequitur Apollinaris. Quidam non distinguunt ab anima intellectum, sed illum substantiæ animæ principalem partem esse dicunt : verum Aristoteles hunc potentia ad esse hujusmodi, atque actu deforis illi supervenire opinatur, neque ad naturam hominis et essentiam conferre, sed ad perfectionem cognitionis et contemplationis : ideoque paucos homines, et solos philosophos illum, qui actu intellectus dicitur, habere affirmat. Quippe etiam gravis inter theologos disputatio est, an (quæ Platonicorum opinio est) in animabus exutis eorum quæ in vita gesserint, reliquerit memoria, sensusque supersint,

aut istorum cognitione omnino careant : quod Thomistæ cum suo Aristotele firmiter tenent et Carthusiensis exemplo confirmant, de Parisiensi illo theologo ab inferis reverso, qui interrogatus, quid illi restaret de scientia sua? respondit, nihil se scire nisi pœnam : et, citato Salomonis verbo, Non est ratio, non scientia, non opes apud inferos (*Eccles.* ix, 10), conclusisse illis videbatur, nullam mortuis superesse cognitionem : quod tamen manifeste est, non tam contra Platonicorum assertionem, quam contra Scripturæ auctoritatem, veritatemque cum dicat Scriptura, visuros, et scituros impios, quia ipse Deus est : quin et omnium, non modo factorum, sed et verborum otiosorum, et cogitatuum rationem reddituros. (*Matth.* xii, 36.) Sunt etiam, qui de animarum separatarum apparitionibus plura scribere, et referre audent, eaque non raro ab evangelica doctrina, et sacro canone aliena; atque cum præcipiat Apostolus, nec angelis de cœlo credendum esse, si quid renuntiarent aliud, quam quod traditum est (*Galat.* i, 8), adeo penes istos antiquatum est Evangelium, ut potius, magisque credant uni ex mortuis renuntianti, quam prophetis, quam Moysi, quam apostolis, quam evangelistis. Talis profecto fuit doctrina atque sententia divitis sepulti in inferno, qui putabat tunc credituros superstites fratres, si quis ex mortuis iret, et testificaretur illis. Cui sic opinanti in Evangeliis contradicit Abraham, inquiens : *Si Moysi et prophetis non credant, neque, si quis ex mortuis mittatur, credituros.* (*Luc.* xvi, 31.) Neque tamen propterea pias defunctorum apparitiones, admonitiones et revelationes omnino inficior, sed valde suspectas esse admoneo, Satana sese sæpissime in lucis angelum, et animarum effigiem transfigurante. Quocirca credendi anchora in illis non est figenda, sed ad ædificationem pie acceptanda sunt, sicut alia, quæ extra sacrum canonem, vel inter apocrypha sunt. Circumferuntur de his nugis multi fabulosi libelli, *Tundali*, et qui *Consolationis animarum* inscribitur ; et alii, quorum exemplis concionatores quidam imperitam plebeculam territant, et munuscula extorquent. Scripsit etiam recentibus diebus de spiritu quodam Lugdunensi fabulam protonotarius quidam Gallus, homo nequam et impostor. Ex laudatis autem scriptoribus egit de istis Cassinus et Jacobus de Paradiso Carthusianus : verum nihil unquam solidæ veritatis, aut abditæ sapientiæ, quæ veram charitatem et animarum nostrarum salutem ædificarent, ab his animarum apparitionibus revelatum est, sed duntaxat eleemosynæ, peregrinationes, orationes, jejunia, et reliqua popularis pietatis opera persuasa sunt, quæ tamen multo melius salubriusque docent sacræ Litteræ, præcipitque Ecclesia. Verum de his apparitionibus late scripsimus in dialogo nostro *De homine*, et in libris *De occulta philosophia* : sed modo redeamus ad philosophos. Ethnici omnes, qui animam immortalem asseruerunt, animarum transmigrationem communi consensu astruunt, et rationales animas ad rationis expertia corpora, ad plantas usque transmeare per temporum quasdam periodos, vel ut aliter contigerit : harum transmigrationum auctorem ferunt Pythagoram, de quo in *Transfigurationibus* sic cecinit Ovidius :

> Morte carent animæ, semperque, priore relicta
> Sede, novis domibus vivunt, habitantque receptæ.
> Ipse ego, nam memini, Trojani tempore belli
> Panthoides Euphorbus eram, cui pectore quondam
> Sedit in adverso gravis hasta minoris Atridæ.
> Cognovi clypeum lævæ gestamina nostræ,
> Nuper Abanteis templo Junonis in Argis.
>
> (*Metam.*, lib. xv, vers. 158-164.)

Multo plura de hac Pythagorica migratione scripserunt Timon, Xenophanes, Cratinus, Aristophon, Hermippus, et Lucianus, et Diogenes Laertius : verum Jamblichus et plerique alii cum Trismegisto, non ab hominibus ad rationis expertia animalia, neque ab illis item ad homines transmigrationes duntaxat fieri consentiunt. Sed et sunt philosophi, ex quorum numero Euripides Anaxagoræ consectator, et Archilaus physicus, atque post eos Avicenna, qui primos homines olerum more ex terra natos tradant, eo ipso non minus ridiculi poetis qui homines quosdam sativos ex serpentum dentibus progerminasse fabulantur. Sunt, qui generationem omnino negent, ut Pyrrho Eliensis; sunt et, qui negent motum, ut Zeno.

« Caput LIII. — *De metaphysica.*

« Sed ad ulteriora progrediamur, ostendamusque philosophos illos non solum de iis, quæ in rerum natura videntur, sed etiam de figmentis cogitationum suarum digladiari, atque de iis rebus, quæ nullis principiis firmantur, neque certum est, an sint, vel non sint, ut quas absque corpore et materia subsistere opinantur, quasque formas separatas vocant : quæ, quoniam in rerum natura non sunt, sed supra illam esse putantur, idcirco *transnaturalia*, seu *metaphysica* vocant. Hinc illæ innumerabiles de diis, et undique sibi repugnantes, nec minus impiæ, quam indoctæ opiniones prodierunt; nam Diagoras Milesius, et Theodorus Cyreniacus nullum prorsus Deum esse dixerunt : Epicurus autem esse quidem Deum asseruit, sed nulla inferiorum cura teneri. Protagoras, esset, necne, nihil scire posse dixit. Anaximander nativos deos putabat, longisque intervallis orientes occidentesque. Xenocrates octo esse deos dixit; Antisthenes multos quidem deos populares, sed unum naturalem summum artificem. Sed in tantam insaniam multi eorum prolapsi sunt, ut quos adorarent deos, propriis manibus ipsi sibi fabricarent : ut erat statua Beli apud Assyrios, quos tamen factitios deos mirum quam extollat Hermes Trismegistus in suo Æsculapio. De divina autem essentia locuti. Thales Milesius mentem dixit Deum, qui ex aqua cuncta formaverit; Cleanthes et Anaximenes aera Deum dixerunt; Chrysippus naturalem vim ratione

præditam, seu divinam necessitatem; Zeno divinam naturalemque legem; Anaxagoras, infinitam mentem per se mobilem; Pythagoras animum per naturam rerum omnium intentum et commeantem, ex quo omnia vitam capiunt; Crotoniates Alcmæon solem, lunam, cæterasque stellas deos dixit; Xenophanes omne, quod esset, Deum esse voluit; Parmenides continentem quemdam lucis orbem, quem Stephanon, hoc est, coronam, pro Deo statuit; Aristoteles quasi ex cœlorum motu satis explorata deorum cognitio haberi posset, ex illorum natura deos commentus est, ac divinitatem modo menti tribuit, modo cœli auctorem Deum dicit, modo mundum ipsum Deum statuit, modo alium illi Deum prælicit. Hunc eadem inconstantia sequitur Theophrastus.

« Transeo, quid Strato, Perseus, Aristo Zenonis discipulus, Plato, Xenophon, Speusippus, Democritus, Heraclitus, Diogenes, Babylonius, Hermes Trismegistus, Cicero, Seneca, Plinius et reliqui censuerunt, quorum opiniones tamen a prioribus illis, et jam recitatis non longe discedunt. Possem etiam reliquas illorum lites, et verborum portenta percurrere de ideis, de incorporeis, de atomis, de hyle, de materia, de forma, de vacuo, de infinito, de æternitate, de fato, de transcendentibus, de introductione formarum, de materia cœli, an ex elementis sidera constant, an ex quinta essentia, quam Aristoteles introducit, deque similibus, quæ insanis hominibus opinandi ac dubitandi contendendique materiam præbent : sed satis me indicasse arbitror, quam nihil inter philosophos de veritate ipsa conveniat, quibus quo quis redditur propinquior, eo magis a vero ipso longiusque abest, et catholica religione aberrat. Hinc errasse scimus Joannem XXII, Romanum pontificem volentem animas beatas non visuras faciem Dei ante diem judicii. Scimus Julianum Apostatam Christum abnegasse non alia causa, quam, quod philosophiæ studiosior, humilitatem fidei Christianæ irridere ac contemnere cœpit. Eadem causa Cœlius, Porphyrius, Lucianus, Pelagius, Arius, Manichæus, Averroes, multique alii tanta rabie adversus Christum et Ecclesiam ejus oblatrarunt. Hinc natum illud apud vulgus proverbium : Maximos quoque philosophos, maximos esse hæreticos solere; sed et Hieronymus vocat eos patriarchas hæreticorum, et primogenita Ægypti, et vestes Damasci, nimis vere dicta, nam quidquid hæresum unquam fuit, totum hoc et omne ex philosophiæ fontibus, ceu primo seminario scaturiit. Ab hac ferme tota theologia adulterata est, ac pro evangelicis doctoribus pseudoprophetæ, hæretici ac philosophi nati sunt, qui divina oracula humanis inventis æquarunt, ac mirabilibus hominum dogmatibus polluerunt, ipsamque simplicem theologiam, ut ait Gerson, ad verbosam et sophisticam loquacitatem, ac chimerinam mathematicam reduxerunt, quod prævidens Paulus apostolus, toties nos hortatur, ac cavere jubet, ne quis nos per philosophiam deprædetur, vel seducat. (*Ephes.* v, 6.) Augustinus *Civitatem Dei* ab illa tuetur atque defendit : reliqui ferme omnes theologi et sancti Patres eam a Christianis scholis procul propellendam, penitusque exstirpandam censuerunt. Nec desunt etiam ethnicorum exempla, quibus aliquando facultatum legimus, nam sustulerunt Athenienses Socratem philosophiæ parentem : ejecerunt urbe philosophos Romani, Messanique et Lacones, nec admisere unquam; qui etiam sub Domitiano urbe exacti sunt, et tota insuper Italia interdicti. Exstat etiam Antiochi regis decretum in adolescentes, qui philosophari ausi sunt, atque etiam in parentes, qui liberis id admittebant. Nec modo ab imperatoribus regibusque damnati pulsique, sed a doctissimis viris editis libris reprobati : e quorum numero sunt Phliasius Timon, qui opus nomine *Syllos* in derisionem philosophorum scripsit; et Aristophanes, qui in eos comœdiam scripsit, cujus nomen *Nubes*, et Dion Prusæus orationem scripsit contra philosophos omnium eloquentissimam. Scripsit etiam orationem Aristides contra Platonem, quo quatuor Atheniensium proceribus multo eloquentissimam, sed et Hortensius Romanus, vir nobilissima familia, et eloquentissimus, validissimis rationibus philosophiam insectatus est. Sed de iis hactenus. »

Le lecteur aura sans doute été surpris de voir que Cornélius Agrippa donne une si petite place aux principes généraux de physique. Il sera plus surpris encore s'il se souvient que, dans le chapitre où cet écrivain parle d'astronomie, il blâme les cercles factices du système de Ptolémée et semble ignorer jusqu'à l'existence du système de Copernic. En général, les questions de l'ordre physique sont rares dans Agrippa, et ce sont celles pourtant sur lesquelles les xve et xvie siècles travaillèrent avec le plus d'efficacité ; mais les mystiques ne s'en occupèrent qu'à moitié, et les protestants se jetèrent et jetèrent les esprits dans une voie toute différente de celle où ces questions devaient aboutir. C'est Descartes et ses prédécesseurs immédiats qui revinrent dans la voie malheureusement abandonnée, et c'est grâce à eux que la rénovation des sciences, compromise par l'illuminisme et le protestantisme (deux choses identiques à cette époque), put enfin être reprise et aboutir.

Il faut noter cependant dans le chapitre II du *De vanitate scientiarum* un renseignement qui a son importance. Agrippa nous apprend que quelques scolastiques de son temps répugnaient à admettre la privation au rang des principes naturels, et qu'ils proposaient de la remplacer par le *mouvement*, qui aurait été alors un principe et le lien primitif de la *matière* et de la forme. Cette innovation est originale et elle suppose une modification profonde dans les esprits, ou du moins le vif besoin de cette modification. En effet, lorsque le Stagirite regarde la *privation* comme un *principe*, il veut dire que la chose n'est qu'en puissance pendant

vis-à-vis des formes diverses qu'elle revêt, et qu'elle demande une cause extérieure pour avoir le *mouvement* qui s'ajoute à elle sans sortir d'elle, sans avoir en elle son foyer; de plus, comme nous l'avons souvent répété, cette théorie implique que le mouvement, extérieur à l'objet quant à sa source, soit déterminé par l'objet lui-même quant à sa direction. Les scolastiques, qui remplaçaient la *privation* par le *mouvement* dans leur classification des principes naturels, tendaient nécessairement à reconnaître ou à faire reconnaître que le mouvement n'était pas un accident qui dépendait de la forme, et qu'ainsi la théorie du mouvement naturel était fausse. Ils sortaient des données fondamentales de la physique, de l'astronomie et de la métaphysique des anciens.

Il est fâcheux que nous ne sachions pas quels étaient ces scolastiques novateurs dont je n'ai pas encore, pour ce qui me regarde, trouvé la trace. Une monographie sur ce sujet que nous indiquons aux érudits serait des plus utiles et des plus intéressantes au point de vue de l'histoire de la philosophie.

Quand Agrippa aborde la métaphysique, il se borne à dire en passant un mot de mépris sur les *formes substantielles* et il attaque, sans insister, la théorie reçue de la matière, de l'*hyle* (qu'il semble distinguer de la matière), des idées, du vide, de l'infini, de la génération et de la corruption, de la quintessence et de la nature du ciel. On peut inférer de cette attaque brève et dédaigneuse que ces diverses théories étaient depuis longtemps battues en brèche; il est plus original et plus vif quand il passe à la politique, voici le chapitre qu'il lui consacre.

« Caput LV. — *De politica.*

« Ad hanc philosophiam pertinet etiam politica, quæ est ars administrandæ reipublicæ. Ejus vero tres sunt species, videlicet monarchia, quæ est unius regimen; aristocratia, quæ est paucorum, sed nobilium, civium, seu optimatum; democratia, quæ est plebis, sive popularis. His affines sunt tyrannides, oligarchia et anarchia : verum quæ istarum præferenda sit, inter scribentes non convenit. Nam qui monarchiam antecellere disputant, naturæ exemplis opinionem suam muniunt, dicentes, quod, sicut in universo unus est summus Deus, in cœlis unus sol, rex unus in apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus, et grues unum sequuntur, sic in republica oportere unum esse regem tanquam caput, quo nequaquam membra dissentiant. Hanc præ cæteris probarunt Plato, Aristoteles, Apollonius : quibus subscribunt ex nostris Cyprianus et Hieronymus. Qui vero aristocratiam extollunt, aiunt nihil melius rebus magnis administrandis, quam plurium optimorumque in unum consentientium consultationes. Nam ex pluribus optimis necesse est optima constare consilia : neminem autem solum satis sapere : solius Dei hoc munus esse. Huic quoque opinioni subscribunt Solon, Lycurgus, Demosthenes, Tullius, et ferme omnes illi veteres legislatores, etiam Moyses : quibus consentit etiam Plato, eam rempublicam et civitatem, inquiens, in optimo felicissimoque statu videri constitutam, quæ a sapientibus regeretur : cui si placet, adjiciamus etiam a nobilibus, siquidem hæc et opinio multorum consensu firmata. Qui autem popularem rempublicam prætulerunt, hanc omnium pulcherrimo nomine appellarunt *isonomiam*, hoc est, juris æqualitatem. Nam omnia illis in commune referuntur, et consilia omnia a multitudine, cui haud dubie omnia insunt, capiuntur certiora. Denique vox populi, vox Dei : hinc quidquid omnibus placet, quidquid communis populi consensu statuitur, hoc tanquam a Deo ipso ordinatum, optimum atque justissimum esse præsumatur, necesse est.

« Hoc denique regimen tutius esse aiunt, quam optimatum, ex eo quod minime subjacet seditioni : populus enim nunquam, vel raro, inter se dissidet, optimates autem maxime et sæpissime. Præterea in populari regimine omnis inest æqualitas atque libertas nullorum tyrannide oppressa, ubi pares honorum gradus : nec quisquam vicino præstat, sed unusquisque et omnis multitudo per vices imperat, et imperatur. Hanc igitur præ cæteris laudarunt Othanes Persa, Eufrates, et Dion Syracusanus, et nos videmus hodie hac democratia Venetos et Helvetios præ omnibus Christiani orbis principatibus maxime florere, prudentiæque et potentiæ, divitiarum et justitiæ laudem, atque victoriæ palmam obtinere; quin et Atheniensium respublica olim latissime potentissimeque imperans, sola democratia regebatur, omniaque agebantur a populo et apud populum. Atque Romani olim omnes has administrationes perpessi, maximam imperii partem sub populari democratia adepti sunt, nec unquam pejus habuere, quam sub regibus et optimatibus, pessimeque sub imperatoribus, sub quibus omnis eorum potentia naufragium fecit. Itaque quæ istarum trium melior, potiorque non facile dijudicari potest, cum quæque suos assertores habeat, et impugnatores. Reges enim, quibus pro libidine omnia licet impune facere, rarissime bene imperant, nec unquam sine bellorum strepitu regnant. Habet quoque hoc in se regalitas pestiferum malum, ut etiam ii qui olim fuerint viri optimi, omniumque consensu probati, mox regiam adepti, tanquam peccandi licentiam, insolentes pessimique evaderent : quod in Caligula, Nerone, Domitiano, Mithridate, et plerisque aliis visum est; quin etiam in Saule, Davide, Salomone, electis a Deo regibus sacræ Litteræ produnt, atque ex omnibus regibus Judæ vix pauci sunt probati, ex Samariæ regibus nullus. Sed qui hodie reges et imperatores et principes habentur, non pro populo, pro civibus, pro plebe, pro justitia, sed pro nobilitate tuenda confirmandaque nati constitutique sibi videntur; atque sic regunt, ut non eorum custodiæ traditæ, sed rapinæ, et depopulationi datæ

civium omnium fortunæ videantur, omnia ab omnibus auferentes; ac subjectis utuntur pro arbitrio, interdum etiam pro placito, et concessa eis desuper potestate in subditos abutuntur, cives mutationibus, plebem indictionibus, alios exactionibus, cæteros vectigalibus aliis super aliis sine modo, sine fine onerantes. Quod si qui modestiores hæc remittant, tamen non in commune bonum, sed in sua commoda illud faciunt, permittentes subditis bene esse, quo ipsis bene sit, habeantque, cum velint, quod rapiant: quin et quo justitiæ laudem aucupentur, leges arcte sanciunt, sed avaritiam et crudelitatem justitia vestiunt: prævaricationis reos terribilibus suppliciis, bonorum proscriptionibus et multis enormibus afficiunt, in hoc tyrannis non meliores, quo cupiunt quam plurimos esse prævaricatores. Nam ut scelera delinquentium vires sunt tyrannorum, sic multitudo transgressorum divitiæ sunt principum. Erat mihi olim in Italia cum potente principe consuetudo admodum familiaris, quem cum hortarer aliquando, ut Gibellinorum ac Guelforum factiones in dominatu suo compesceret, fassus est mihi, illius factionis occasione ad duodecim millia ducatorum in multis fisco suo quotannis inferri. Verum de hoc latius in libro *De nobilitate politica* disseremus. Ubi autem reipublicæ regnum optimates tenent, in eadem cum ipsis republica degunt ira, odium, æmulatio. Quapropter rarissime inter se concordes regnant, et dum unusquisque suam sententiam præferri, ac primus esse vult, odia inter se privata excitantur: unde sæpe factiones, seditionesque et cædes et civilia bella in reipublicæ perniciem exoriuntur. Cujus mali infinita exempla et Græcorum et Latinorum historiæ commemorant, et hodie adhuc plures Italiæ civitates misera illorum spectacula præbent. Administrationem vero popularem, perinde ac pessimam, censent ferme omnes. Hanc multis rationibus Vespasiano dissuadet Apollonius; et Cicero ait, non esse rationem in vulgo, non consilium, non discrimen, non diligentiam, ut poeta canit:

Scinditur incertum studia in contraria vulgus,
(Virgil., *Æneid.* lib. II, vers. 39.)

« Et Othanes Persa ait, populari multitudine nihil esse insolentius, nihil insipientius, propriumque plebi nihil intelligere, sed ad res obeundas sine consilio præcipites ruere, torrenti flumini similes. Demosthenes quoque populum malam bestiam vocat, et Plato hunc belluam multorum capitum nominat, cujus meminit Horatius, et Phalaris ad Egesippum scribens: *Populus omnis*, inquit, *temerarius est*, *demens*, *desidiosus*, *promptissimus in quodcunque contigerit mutare sententiam*, *perfidus*, *incertus*, *velox*, *proditor*, *fraudulentus*, *voce tantum utilis*, *et ad iram et laudem facilis*. Hinc est, ut qui in agenda republica populo placere annititur, honestis pereat contumeliis. Sed et Lycurgus legislator Lacedæmonius interrogatus aliquando cur in republica statum popularem non constituisset, respondet interroganti: *Tu prius in domo tua efficito principatum popularem*. Aristoteles quoque in *Ethicis* censet, administrationem populi esse pessimam, unius vero optimam.

« Est enim plebs errorum princeps, et pravarum consuetudinum magistra, ingensque malorum cumulus. Nec rationibus, nec auctoritatibus, nec suasionibus flecti potest, cum illas non intelligat has aspernatur, ad persuasiones vero indocibilis est et obstinata, cujus mores inconstantissimi, semper nova cupiens et odiens præsentia, nec sapientum doctrina, nec patrum disciplina, nec magistrorum auctoritate, nec majestate principum contineri potest, quam penes nunquam sine periculo, aut frustra sapientum consilia audita sunt, semper fere multitudinis stultitia prævalente, sicut notum est in Socrate de deorum opinione ad Athenienses, in Campo Trojano de equi introductione, in Magio Campano, ne Annibal in urbem reciperetur consulenti, in Paulo Æmilio pugnam Cannensem detrectanti; denique in tot prophetarum Domini prædictionibus a populo Judaico minime exauditis. Proinde populi statuta ac plebis placita quomodo poterint esse bona, cum popularis illa multitudo fere semper quæ optima sunt ignoret? Cum major illius pars manuarii sint opifices, tum quia non in justitiæ et æquitatis ratione, sed in numero consistant in quo semper plures sunt mali quam boni: nec exactor rerum ducitur judicio, sed studio multitudinis et numero, sicut ait Plinius ille Junior: numerantur enim sententiæ, non ponderantur. Non enim quod prudentioribus, sed quod pluribus visum est in populari consultatione majores obtinet vires. Inter quos, cum omnes sibi æquales, nihil est tam inæquale quam inæqualitas ipsa. Promiscuo itaque plebis impetu nihil salubriter instituitur, nihil eorum quæ in pejus collapsa sunt in melius restituitur, quin quæ optima instituta sunt, plebis licentia potius conturbantur tolluntorque. Inter has autem tam diversas reipublicæ administrationes plerique mistam ex duabus speciebus politicam delegerunt; ut qualem Solon ex optimatibus et populo instituit, omnibusque eo modo suos honores communicavit, plerique etiam mistam ex omnibus, cujusmodi erat Lacedæmoniorum. Rex enim apud eos erat perpetuus, sed qui tantum bellorum tempore dominaretur, eratque optimatum senatus e potentioribus et ditioribus. Ephoros quoque ex plebe creabant decem perpetuos qui vitæ necisque haberent potestatem, statum plebis repræsentantes. Apud Romanos olim democratia propter senatus auctoritatem mista erat aristocratia, multa enim apud populum novella apud senatum imperabantur; hodie multis locis reges et principes pro arbitrio imperant, tamen optimates provinciarum ac magistratus consiliis rebusque gerendis adhibent. Atque hinc oritur quæstio quæ respublica tutior sit, an in qua princeps malus et consiliarii boni, sive ubi princeps bonus probusque, sed consiliarii pravi? Marius

Maximus et Julius Capitolinus ac multi alii priorem eligunt; quibus tamen alii multi graves auctores non assentiunt, cum experientia ipsa videamus sæpe a bono principe malos corrigi quam malum principem a bonis emendari. Tandem vero ut respublica optime administretur, nulla philosophia, nulla ars, nulla scientia præstat, sed probitas rectorum. Optime enim unus, optime pauci, optime populus imperant, si probi sint, pessime autem si sint improbi. Sed quod omnem vincit improbitatis temeritatem, cum agrum colere, gregem pascere, navim regere, familiam gubernare, filios educare, multi se aut ignorare, aut nescire, aut non posse fateantur, tamen magistratum in urbibus agere, regem et principem se gerere, et quod difficillimum est, populis et nationibus imperare, nemo sibi a natura negatum putat. Cæterum quod spectat hic ad civilium legum scientiam quibus omnes respublicæ et civitates constant, reguntur, augentur atque servantur, dicemus inferius. »

Venons enfin au chapitre important, à celui qui traite de la théologie scolastique. Voici en quels termes s'exprime Cornélius Agrippa :

« Caput XCVII. — *De theologia scholastica.*

« Postremo nunc restat de theologia dicere. Præteribo autem gentilium theologiam a Musæo, Orpheo, Hesiodo quondam descriptam, quam omnino poeticam et fabulosam esse in confesso est, quam Eusebius et Lactantius et aliorum Christianorum doctores jamdudum validissimis rationibus profligarunt, neque etiam de Platonis cæterorumque philosophorum quos omnes errorum magistros ostendimus superius; sed de Christianorum theologia nobis duntaxat hic sermo esto, hanc certum est non nisi a doctorum suorum fide dependere cum nullam sub artem cadere queat. Primum autem dicamus de theologia scholastica quæ a Parisiensium Sorbona mistione quadam ex divinis eloquiis et philosophicis rationibus tanquam ex Centaurorum genere biformis disciplina conflata est; insuper et novo quodam ac ab antiquorum usu alieno tradendi genere per quæstiunculas et argutos syllogismos absque omnis sermonis elegantia conscripta, alioquin tamen judicio et intellectu plenissima et quæ ad revincendos hæreticos non modicum attulerit Ecclesiæ emolumentum, ejus auctores et qui in ea excelluerunt, fuerunt magistri Sententiarum, Thomas Aquinas, Albertus cognomento Magnus et multi alii excellentes viri; porro Joannes Scotus doctor intellectu subtili, sed in contentionem proclivior. Hinc tandem scholastica theologia in sophismata paulatim delapsa est, dum recentiores isti theosophistæ ac verbi Dei cauponatores, qui non nisi empto titulo theologi sunt, ex tam sublimi facultate quamdam logomachiam fecerunt, circumeuntes scholas, moventes quæstiunculas, fabricantes opiniones et Scripturis vim inferentes, intricatis verbis alienum sensum illis obducentes, paratiores ventilare quam examinare, multa admodum jurgiorum seminaria excogitare ausi, quibus litigiosis sophistis contendendi materiam præbent, dum formas abstrahunt, dum discutiunt intellectus, dum voces ipsas genera dicunt et species, dum alii rebus, alii solis nominibus inhærent, et quod uni subtrahunt, alteri inscribunt, alii indifferenter hoc accipiunt et student quisque quibus suam hæresim possint confirmare. Atque ipsam fidem nostram sacrosanctam apud sapientes hujus sæculi, quod etiam Thomas Aquinas conqueritur, risui ac diffidentiæ exponunt, dum relictis post terga canonicis Spiritus sancti Scripturis, multas admodum aptas jurgiis de divinis quæstiones sibi delegerunt, in quibus ingenium suum exercentes et ætatem consumentes, totius theologiæ doctrinam in illis solis collocarunt; quibus si quis sacrarum Litterarum auctoritate resistere velit, mox auditurus est : littera inquirendum dicent, moxque ad interpretandum, ad exponendum, ad glossandum, ad syllogizandum conversi quemvis potius alium quam proprium litteræ sensum illi induunt; si instas acrius, si urges, contumelias recipies et asinus diceris, qui quidquid latet in littera non intelligas, sed tanquam serpens sola terra vescaris, adeo nulli penes eos pro theologis habentur, nisi qui norint egregie contendere et ad omne propositum instantiam dare, prompte fingere et novos sensus invenire, ac monstruosis vocabulis sic obstrepere quo non pro rei difficultate, sed pro verborum portentis intelligantur a nemine. Atque hi tunc doctores vocantur cum id effecerint ut intelligantur quam minime, his tunc auditorum circumstrepit multitudo, qui quidquid ex istis hauserint, ex intimis theologiæ abditis deprompium putant, jurantque in verba magistri et inopinabile putant, si quid illi fuerit ignotum illiusque opinionibus sic captivantur ut nullis adversis rationibus vincantur, nullis Scripturis acquiescant, sed ad sinum matris suæ in quo geniti sunt, more Antæi vires reparare contendunt suosque doctores in subsidium vocant :

Tunc vultur jumento canibus trucibusque relictis
Ad suos properat, partemque cadaveris aufert.
Hic est ergo cibus magni quoque vulturis, et se
Pascentis, propria cum facit arbore nidum.

« Hinc effectum est ut scholasticæ theologiæ sublimis gymnasiorum facultas ab errore malitiaque non sit immunis, tot sectas, tot hæreses introduxerunt pravi hypocritæ temerariique sophistæ qui, ut inquit Paulus (*Philip.* I, 15), non propter bonam voluntatem, sed propter contentionem Christum prædicant, ut facilius inter philosophos conveniat quam inter theologos qui omnem illam antiquæ theologiæ gloriam humanis opinionibus novisque erroribus exstinxerunt, ac variis exponendi institutis, seu labyrinthis excogitatis, fucatis titulis detestandam doctrinam professi, sacræ theologiæ nomen sibi furto et rapina usurpant, ac sanctorum doctorum nominibus et institutis abutentes sectas introduxerunt, sicut olim in Ecclesia dictum : Ego Apollo, ego Pauli, ego Cephæ,



prætendentes studia eorum quorum opera initiati sunt doctrinis, et jurantes in verba magistri cæteros spernunt, et non quid, sed a quo quid dicatur attendentes. Atque hi sectatores insuper inter se multifariam secti sunt. Nam aliqui eorum quibus sublime ingenium est, quique peritiores prophetis et apostolis videri volunt: ea quæ sola fide creduntur, etiam suis syllogismis sese invenire et demonstrare posse præsumunt, atque de divinis philosophantur deploratis quæstionibus contenduntque prodigiosa confidentia, variis nonnunquam etiam absurdis opinionibus, ut cum divinam essentiam a relationibus alii re ipsa, alii duntaxat ratione distinguunt, alii infinitas, ut loquuntur, realitates tanquam Platonicas ideas astruunt, illas rursum alii negant atque rident, tot præterea de Deo portenta, tam varias divini Numinis formas, tot phantasmatum cogitationumque suarum de divinis idola fabricant Christumque Salvatorem opinionum suarum pravitate discerpunt, atque tam variis sophismatum larvis vestiunt ac tanquam cereum idolum in quamvis volunt figuram, suis absurdis suppositionibus formant atque reformant, quod eorum doctrina mera videri posset idololatria. Cæteri vero quibus ad tam alta non est ascensus, hi divorum construunt historias, pie nonnihil admentientes, supponunt reliquias, fabricant miracula confinguntque quæ exempla vocant, vel plausibiles, vel terribiles fabulas, numerant preces, ponderant merita, mentiuntur cæremonias, nundinantur indulgentias, distribuunt venias, vendunt sua benefacta ac medicandi populi devorant peccata. Atque de apparitionibus, adjurationibus responsisque defunctorum veluti certa lege pronuntiant atque ex Tundali Brandariique libris, aut ex Patricii antro edocti ludunt purgatoriorum tragœdias et indulgentiarum comœdias, et a suggesto veluti scena tam militari audacia, tam Thrasonica jactantia, tam arrogantibus oculis commutato vultu, protensis brachiis, multiformibus gestibus, cujusmodi Proteum describunt poetæ, sese transformantes ventosa lingua ac Stentorea voce ad plebem denotant. Qui vero ex his ambitiosiores cyclicæ doctrinæ pariter et eloquentiæ decorem sibi arrogant, hi in clamando, declamando dicere putavi, canunt poemata, narrant historias, disputant opiniones, citant Homerum, Virgilium, Juvenalem, Persium, Titum Livium, Strabonem, Varronem, Senecam, Ciceronem, Aristotelem et Platonem, atque pro Evangeliis, pro verbo Dei meras nugas et humana verba crepant, prædicantes Evangelium novum, adulterantes verbum Dei quod annuntiant non ad gratiam, sed ad quæstum et ad pretium; viventes autem non ad veritatem verbi, sed ad voluptatem carnis; et cum interdiu e suggesto de virtute vario errore locuti sunt, sero in latibulis clunes agitant labore nocturno Atque hæc est via eorum qua itur ad Christum. Denique ubi vitia reprehendenda occurrunt. mirum qua linguæ maledicentia irascantur, qua gestuum insolentia debacchentur, qua sermonis turpitudine incandescant, qua vocis impudentia exclament, ac si Christus sui verbi præcones non attrahentes a dextris molli reticulo piscatores, sed persequentes a sinistris sagittarios ac vulnerarios venatores esse voluerit: aut ipsi etiam non homines sint atque iis ipsis vitiis quæ insectantur, vel majoribus obnoxii sint, aut aliquando fuerint, vel adhuc obnoxii fieri possint; ita isti piscatores hominum quibus lingua pro reti est, ut trah nt malos ad salutem facti sunt venatores etiam bonorum in exitium: os habent quasi arcum mendacii, sagitta vulnerans lingua eorum. Sed dimissis istis ad veram theologiam nunc properemus, atque hæc etiam bifariam partita est, nam una prophetica est, altera interpretativa est: de posteriore prius dicemus. »

Ce qui aura frappé le lecteur, sans doute, dans cette amère philippique, c'est un singulier ensemble de contradictions manifestes. En premier lieu, Agrippa considère la scolastique comme un mélange des théories péripatéticiennes et des dogmes chrétiens, et il l'attaque à ce titre. Puis il semble absoudre complétement Albert, saint Thomas, Scot, pour ne réserver ses colères qu'à leurs successeurs. Enfin, quand on examine la liste des questions inutiles qu'il les accuse d'avoir soulevées, au lieu de se nourrir de la parole du Christ, on trouve que ce sont les questions suivantes :

1° La question des *formes substantielles*; 2° la question des universaux; 3° la question du mode particulier de distinction qu'il faut admettre, en Dieu, entre son essence et ses relations; 4° la question des formalités. Or, toutes ces questions sont débattues entre les disciples de saint Thomas et ceux de Scot.

Nous remarquerons ici que Cornélius Agrippa accuse les scolastiques d'avoir érigé les mots en genres et en espèces, et que néanmoins il ne se prononce point pour le nominalisme; nous remarquerons, de plus, qu'il semble indiquer entre ce dernier système et celui des scotistes une doctrine intermédiaire, qui nous paraît être le conceptualisme.

Ces deux faits sont curieux et mériteraient l'un et l'autre une étude spéciale, car ils nous introduisent peut-être dans une des particularités curieuses de l'histoire intellectuelle du XVIe siècle.

On a dû remarquer aussi la dernière page de ce chapitre. Elle est écrite dans le style qu'affectaient les disciples de Luther et de Calvin. Ce n'est pas que nous voulions prétendre qu'Agrippa doit être considéré comme gagné à la cause du protestantisme. Souvent il attaque certaines idées qui étaient très-chères à la prétendue Réforme; souvent aussi il proteste de son horreur pour toute hérésie et de son attachement à la cause catholique. Mais autre chose est l'homme, autre chose le philosophe. Agrippa a pu être catholique sincère et néanmoins se trouver dans ce même courant d'idées qui entraî-

naient tant d'intelligences à l'hérésie. C'est précisément, croyons-nous, ce qui est arrivé; et l'analyse du chapitre suivant nous en convaincra encore davantage. Citons d'abord :

« CAPUT XCVIII. — *De theologia interpretativa.*

« Putant enim interpretativi theologi, quod quemadmodum naturæ liberalitate, uvæ, olivæ, frumenta, linum, et hujusmodi plura crescunt et maturantur, e quibus tandem hominum ingenio et adjumento formantur vinum, oleum, panes, tela, et sic reliqua naturæ opera humanis artibus complentur : ita etiam divina oracula admodum obscura et abscondita, data nostris interpretationibus explicanda, non quidem ex nostris viribus aut adinven ionibus quasi Dei oracula sicuti naturæ opera opus habeant nostro adjumento, sed ex ipsomet Scripturarum illarum sancto Spiritu, qui distribuit dona sua omnibus secundum quod vult et ubi vult, faciens alios quidem prophetas, alios prophetarum interpretes. Hæc itaque divinorum interpretandi theologia, non Peripateticorum more definiendo, aut dividendo aut componendo, quorum modorum nullus ad Deum attingit, cum ille nec definiri nec dividi nec componi possit, progreditur : *sed alia constat cognoscendi via, quæ inter hanc et propheticam visionem media est, quæ est adæquatio veritatis cum intellectu nostro purgato, veluti clavis cum sera, qui ut est veritatum omnium cupidissimus, ita intelligibilium omnium susceptivus est, atque idcirco intellectus passibilis vocatur, quo etsi non pleno lumine percipimus ea, quæ depromunt prophetæ, et hi qui ipsa divina conspexerunt, aperitur tamen nobis porta, ut ex conformitate veritatis perceptæ, ad intellectum nostrum, et ex lumine, quod ex ipsis penetralibus apertis nos illustrat, multo certiores reddamur, quam ex philosophorum apparentibus, demonstrationibus, definitionibus, divisionibus et compositionibus, deturque nobis ut legamus et intelligamus non oculis et auribus exterioribus, sed percipiamus melioribus sensibus, et ablato velamine et revelata facie hauriamus veritatem, a medulla sacrarum litterarum emanantem, quam sub velaminibus tradiderunt hi, qui vero intuitu conspexerunt, quæ a sapientibus hujus mundi et philosophis cognitionibus abscondita est, eamque nos tanto certitudinis judicio apprehendimus, ut omnis amoveatur perplexitas.* Atque cum hæc veritas in sacris Litteris multiplex lateat, hinc sancti et spirituales viri varias et multiplices sacrarum Litterarum expositiones adorti sunt. Nam alii per corticem litteræ leni decursu incedentes, scripturas concordantes, et litteram per aliam litteram exponentes, ex verborum ordine, et etymologiis, proprietatibus, atque ex vocabulorum viribus et similibus sensum aliquem convincentes scripturæ veritatem venantur, quam expositionem idcirco litteralem vocant. Alii quæcunque scripta sunt, ad animæ negotium et justitiæ opera referunt, quorum expositio idcirco moralis dicitur. Alii hanc per varios tropos, sive figuras ad Ecclesiæ arcana revocant, quorum sensus propterea tropologicus vocatus est. Alii supernæ vitæ contemplationi dediti, omnia ad cœlestis gloriæ arcana referunt, quam expositionem anagogicam nuncupant. Atque hæ sunt quatuor in Ecclesia exercitatæ theologorum expositiones : præter quas sunt adhuc aliæ duæ, quarum una ad temporum vicissitudines, regnorum mutationes et sæculorum restitutiones omnia referens, idcirco typica dicta est : in qua excelluerunt Cyrillus, Methodius, et Joachim abbas, atque ex recentioribus Hieronymus Savonarola Ferrariensis. Altera in ipsis sacris Litteris ipsius universi, et sensibilis mundi, totiusque naturæ, ac mundanæ fabricæ vires virtutesque exquirit, quam expositionem inde physicam, sive naturalem appellant. In hac excelluit rabbi Simeon Ben Joachim, qui super Leviticum amplissimum volumen scripsit, in quo pene omnium rerum naturas discutiens, ostendit quomodo Moyses secundum triplicis mundi convenientiam et rerum naturam arcam, tabernaculum, vasa, vestes, ritus, sacrificia, et reliqua mysteria ad Deum et virtutes cœlestes placandas, et ad explicandam horum imaginem, hominem ordinavit, et hanc expositionem multi cabalistæ sequuntur, illi videlicet, qui de *beresith*, hoc est, de creatis tractant. Nam illi qui de *mercana*, hoc est, de tribunali Dei disserentes per numeros, per figuras, per revolutiones, per symbolicas rationes omnia in ipsum referunt archetypum, hi anagogicum sensum scrutantur. Hi igitur sunt sex famosissimi sacrarum Litterarum sensus, quorum auctores, expositores, et interpretes omnes communi vocabulo theologi nuncupati sunt. Ejusmodi itaque ex nostris fuerunt Dionysius, Origenes, Polycarpus, Eusebius, Tertullianus, Irenæus, Nazianzenus, Chrysostomus, Athanasius, Basilius, Damascenus, Lactantius, Cyprianus, Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Gregorius, Ruffinus, Leo, Cassianus, Bernardus, Anselmus, et multi alii sancti Patres, quos illa prisca tempora protulerant : nonnulli etiam posteriores, ut Thomas, Albertus, Bonaventura, Ægidius, Henricus Gandavensis, Gerson, et plerique alii : verum omnes hi interpretativi theologi, homines cum sint, humana quoque patiuntur, alicubi errant, alicubi contraria aut pugnantia scribunt, nonnunquam a se ipsis dissentiunt, in multis hallucinantur, nec omnes omnia vident. Solus enim Spiritus sanctus plenariam divinorum scientiam habet, qui distribuit omnibus secundum certam mensuram, multa sibi reservans, ut semper nos habeat sibi discipulos, omnes enim, ut ait Paulus (*I Cor.* XIII, 9), non nisi *ex parte cognoscimus, et prophetamus.* Tota igitur hæc interpretativa theologia in libertate Spiritus versatur, et separata quædam a Scriptura sapientia est, in qua unicuique juxta suum sensum abundare datum est, per multiplices illas quas recitavimus expositiones, quas Paulus unico vocabulo mysteria, sive mysteriorum locutiones vocat, ubi

Spiritus loquitur mysteria. Unde Dionysius hanc mysticam et significativam theologiam vocat, e sanctis illis doctoribus ingentibus voluminibus tractatam. Neque vero illis per omnia credatis, nam multi illorum perseverarunt in multis erroneis opinionibus de fide, quæ per Ecclesiam pro hæreticis reprobatæ sunt. Sicut manifestum est de Papia Hieropolitano episcopo, de Victorino Pictaviensi, de Irenæo Lugdunensi, de beato Cypriano, de Origene, de Tertulliano, et multis aliis, quos constat in fide errasse, et opiniones illorum pro hæreticis damnatas, cum tamen ipsi habeantur in canone sanctorum. Hic tamen altiore opus est spiritu, qui dijudicet atque discernat, qui videlicet non ex hominibus, nec ex carne et sanguine, sed desuper datus sit a Patre luminum (*Joan.* I, 13) : de Deo enim sine cujus lumine nemo rite quidquam effari potest, lumen autem illud est verbum Dei, per quod omnia facta sunt, illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum (*Ibid.*, 9), dans illis potestatem filios Dei fieri quotquot receperunt, et crediderunt ei (*Ibid.*, 12), neque vero alius est qui possit enarrare quæ sunt Dei, nisi proprium ipsius verbum : quis enim alius cognovit sensum Domini? aut quis alius consiliarius factus est, nisi Filius Dei Verbum Patris? (*Rom.* XI, 34.) De hoc nunc mox dicturi sumus, si propheticam theologiam prius absolverimus. »

Nous avons souligné une phrase de ce curieux chapitre, parce qu'elle nous semble montrer la pensée intime d'Agrippa, autant du moins que cet esprit puissant, mais troublé, en avait conscience.

Nous avons déjà dit qu'Agrippa, sans aller jusqu'au protestantisme, avait été, comme philosophe, sinon comme homme, sur la voie qui y mène; nous trouvons ici une preuve visible de cette assertion.

Cornélius Agrippa distingue trois espèces de théologie : une théologie qui travaille sur le dogme révélé par les procédés de la logique humaine; une seconde théologie qui est moins une science qu'une inspiration du Saint-Esprit, et sur la nature de laquelle il s'explique peu; enfin une troisième théologie qu'il appelle *interprétative*, qui consiste en effet à interpréter les saintes Ecritures, mais qui ne le fait point par des procédés logiques. Comment donc le fait-elle? Quelle est sa méthode? Quelle est la faculté qui la donne? C'est ici, si je ne me trompe, qu'apparaissent les tendances de Cornélius Agrippa à la philosophie ou plutôt à l'antiphilosophie protestante. Suivant lui, entre la pure inspiration et les procédés logiques appliqués à l'étude de l'Ecriture sainte et subordonnés à la décision souveraine de l'Eglise, il y a un procédé, un moyen de connaître intermédiaire : c'est une sorte d'éclaircissement soudain de notre intellect, qui le rend adéquat à la vérité divine. Sans doute, cette *adéquation* de l'esprit et du mystère n'est pas telle que nous le voyons avec une plénitude infinie; mais enfin elle éveille en nous un *sens* particulier, grâce auquel nous voyons sans voile (*ablato velamine*) l'objet décrit par les saintes Ecritures; et cette vision claire, face à face, est accompagnée d'une certitude souveraine qui ne laisse de place à aucune ombre de doute. D'où vient donc cette lumière interprétative? Du Saint-Esprit lui-même.

Jusqu'ici nous avons la théorie luthérienne et calviniste de l'interprétation des Ecritures. Mais voici en quoi Agrippa se sépare de cette théorie, après en avoir posé tous les principes. Si l'interprétation de l'Ecriture est le résultat ordinaire d'une intuition spéciale, d'un moyen de connaître semblable à celui de la vision béatifique, quoique d'un degré inférieur, il semble que chacun doit croire à ce qu'il a vu dans les Livres saints, grâce à une si haute faculté. Cette croyance ne saurait laisser de place au doute, et elle doit nécessairement être vraie. De là au droit de l'interprétation des Ecritures par l'inspiration individuelle il n'y a qu'un pas; mais ce pas, Cornélius refuse de le faire. Après avoir dit : *La théologie interprétative se fait dans la liberté de l'esprit*, il reconnaît, assez peu logiquement peut-être, mais contraint par l'expérience, que ce moyen supérieur de connaître peut nous tromper, et qu'il a trompé les plus saints interprètes. En d'autres termes, il admet la même faculté que les protestants, mais il refuse d'ajouter une foi entière à son témoignage; et par là il reste attaché à la foi catholique, bien qu'il mêle à ses croyances religieuses, très-sincères, croyons-nous, les idées philosophiques les plus extravagantes.

Ce chapitre qu'on vient de lire n'en jette pas moins une vive lumière sur le mouvement intellectuel du XVIe siècle. Après ces longues et singulières dissertations sur la théologie, Agrippa, avec l'intempérance habituelle de son génie, fait un chapitre spécial à l'honneur des ânes : *Ad encomium asini digressio*, où il vante fort, bien entendu, l'âne de Balaam, et professe même une sorte de croyance à l'immortalité de cet intéressant quadrupède (410). Il termine son livre par une allocution pathétique à ceux qui voudront l'imiter. Nous la citerons tout entière, comme un des signes curieux du temps.

« Vos igitur nunc, o asini, qui jam pro vestris filiis sub jugalibus jussione Christi per ejus apostolos veræ sapientiæ nuntios prælectoresque in sancto ejus Evangelio soluti estis a caligine carnis et sanguinis, si divinam hanc et veram, non ligni scientiæ boni et mali, sed ligni vitæ sapientiam assequi cupitis, projectis humanis scientiis omnique carnis et sanguinis indagine atque discursu, qualescunque illæ sint, sive in

(410) Nullum animal a mortuis suscitatum legimus, præter asinum illum, quem B. Germanus, Britanniæ episcopus, in vitam revocavit, quo insigni miraculo videtur, asinum ipsum etiam post hanc vitam participare immortalitatis.



sermonum rationibus, sive in causarum perscrutationibus, sive in operum et effectuum meditationibus vagentur, jam non in scholis philosophorum et gymnasiis sophistarum, sed egressi in vosmetipsos cognoscetis omnia : concreata est enim vobis omnium rerum notio, quod, ut fatentur academici, ita sacræ Litteræ attestantur, quia creavit Deus omnia valde bona, in optimo videlicet gradu, in quo consistere possent; is igitur sicut creavit arbores plenas fructibus, sic et animas seu rationales arbores creavit plenas formis et cognitionibus, sed per peccatum primi parentis velata sunt omnia, intravitque oblivio mater ignorantiæ. Amovete ergo nunc, qui potestis, velamen intellectus vestri, qui ignorantiæ tenebris involuti estis, evomite lethæum poculum, qui vosmetipsos oblivione inebriastis, evigilate ad verum lumen, qui irrationabili somno demulcti estis, et mox revelata facie transcendetis de claritate in claritatem : *Uncti enim estis a sancto*, ut ait Joannes, *et nostis omnia.* (*I Joan.* II, 20.) Et iterum : *Non necesse habetis, ut aliquis vos doceat, quia unctio ejus docet vos de omnibus.* (*Ibid.*, 27.) Ipse enim solus est, qui dat os et sapientiam. David, Isaias, Ezechiel, Jeremias, Daniel, Joannes Baptista, multique cæteri prophetæ et apostoli litteras non didicere, sed ex pastoribus, rusticis et idiotis effecti sunt rerum omnium doctissimi. Salomon in unius noctis somnio omnium superiorum et inferiorum sapientia repletus est, simulatque rerum gerendarum prudentia, adeo ut nullus ei par exstiterit; et omnes hi homines fuerunt mortales, sicuti et vos estis, quin et peccatores. Dicetis forsan paucissimis admodum hæc contigisse. Et

. . . . . Pauci quos æquus amavit
Juppiter, aut ardens evexit ad æthera virtus,
Dis geniti potuere. . . . .
(VIRGIL., *Æneid.* lib. VI, vers. 129.)

« Sed nolite desperare, non est abbreviata manus Domini omnibus invocantibus eum, qui illi fidele præstant obsequium. Antonius, et barbarus ille servus Christianus, triduanis precibus plenariam dominorum notitiam, quod testatur Augustinus, consecuti sunt. Qui autem non potestis cum prophetis et apostolis et sanctis illis viris claro et revelato intellectu ea intueri, procuretis intellectum ab his, qui vero intuitu ea conspexerunt, hæc via quærenda superest, ut ait Hieronymus ad Rufinum, ut quod prophetis et apostolis spiritus suggessit, vobis studio litterarum quærendum sit, earum inquam litterarum, quæ divinis oraculis traditæ, et ab Ecclesia unanimi consensu receptæ sunt, non quæ humanis ingeniis excogitatæ sunt, quia non hæ illustrant intellectum, sed obtenebrescere faciunt. Igitur ad Moysen, ad prophetas, ad Salomonem, ad evangelistas, ad apostolos recurrendum est, qui omnimodo doctrina, sapientia, moribus, linguis, oraculis, vaticiniis, prodigiis, et sanctitate coruscantes, de divinis ex ipso, de inferioribus autem supra homines locuti sunt omnia Dei, et naturæ secreta nobis clara luce tradiderunt. Omnia enim Dei et naturæ secreta, omnis morum et legum ratio, omnis præteritorum, præsentium et futurorum notitia, in ipsis sacris Bibliorum eloquiis traduntur. Quo ergo præcipites ruitis vos, qui quæritis scientiam ab illis, qui ipsi in inquirendo omnem ætatem suam consumpserunt, et tempus et industriam perdiderunt, nec ullam veritatem invenire potuerunt? O stulti et impii, qui posthabentes dona Spiritus sancti, laboratis, ut a perfidis philosophis, et errorum magistris discatis ea, quæ a Christo et Spiritu sancto suscipere deberetis! An putabitis vos posse ex Socratis ignorantia haurire scientiam, ex Anaxagoræ tenebris lucem, ex Democriti puteo virtutem, ex Empedoclis insania prudentiam, ex Diogenis dolio pietatem, ex Carneadis Archesilai stupore sensum, ex impio Aristotele, et perfido Averroe sapientiam, ex Platonicorum superstitione fidem? erratis admodum valde, et decipiemini ab his, qui fuerunt decepti. Sed revocate vosmetipsos qui veritatis cupidi estis, discedite ab humanarum traditionum nebulis, asciscite verum lumen. Vox ecce de cœlo, vox de sursum docens, et sole clarius ostendens, quod vobis iniqui estis, et sapientiam suscipere cunctamini. Audite oraculum Baruch (III, 36-38) : *Deus*, inquit, *est*, *et non existimabitur alius ad illum. Hic adinvenit omnem viam disciplinæ, et tradidit eam Jacob puero suo, et Israel dilecto suo*, dans legem et præcepta, atque ordinans sacrificia : *post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*, videlicet factus caro, et aperto ore docens, quæ in lege, et prophetis ænigmatice tradiderat. Et ne putetis ad divina duntaxat, et non etiam ad naturalia hæc referri, audite quid de seipso testatur Sapiens : *Ipse*, inquit, *mihi dedit eorum, quæ sunt, scientiam veram, ut sciam dispositiones orbis terrarum et virtutes elementorum, initium, consummationem, medietatem, et vicissitudines temporum, anni cursus, stellarum dispositiones, naturas animalium, iram bestiarum, vim ventorum, cogitationes hominum, differentias virgultorum, virtutes radicum, et quæcunque sunt abscondita et improvisa didici : omnium enim artifex docuit me sapientiam.* (*Sap.* VII, 18-21.) Indeficiens enim est divina scientia, cui nihil elabitur, nihil accedit, sed comprehendit omnia. Scitote ergo nunc, quia non multo labore istic opus est, sed fide et oratione; non longi temporis studio, sed humilitate spiritus, et munditia cordis; non librorum multorum sumptuosa supellectile, sed expurgato intellectu, et veritati veluti clavis cum cera coaptato; nam librorum turba onerat discentem, non instruit, et qui multos sequitur auctores, errat cum multis. In uno sacrorum Bibliorum volumine omnia continentur, et traduntur : ea autem lege, ut non nisi ab illustratis percipiantur, cæteris sint parabolæ et ænigmata, multisque signaculis præclusa. Orate igitur ad Dominum Deum in fide, nihil hæsitantes, ut veniat Agnus de tribu Juda, ac librum vobis aperiat signatum, qui Agnus solus est

sanctus et verus, qui solus habet clavem scientiæ, et discretionis, qui aperit, et nemo claudit, qui claudit et potest aperire. Hic est Jesus Christus, Verbum, et Filius Dei Patris, et sapientia deificans, verus magister, factus homo sicut sumus nos, uti nos perficere filios Dei, sicut est ipse, qui est benedictus in omnia sæcula. Sed ne diutius sermocinando ultra clepsydram, ut dicitur, declamem, hic orationis nostræ finis esto. »

On sait que le livre *De vanitate scientiarum* fut l'objet de longs débats entre l'auteur et les théologiens de Louvain. Ceux-ci relevèrent et attaquèrent avec une extrême vivacité les diverses propositions d'Agrippa qui conduisent à une condamnation absolue de la science humaine; ils incriminèrent aussi quelques autres détails qui leur semblaient en rapport avec les erreurs de Luther.

Cependant, nous l'avons déjà dit, Agrippa, malgré l'inquiétude de son esprit ardent et excessif, n'alla pas jusqu'au luthéranisme explicite; il a pris soin de tracer la limite qui l'en sépare. L'étude de son *De vanitate* prouve pourtant que l'origine du protestantisme ne fut pas dans la tendance supposée du XVIe siècle à ne voir partout que l'ordre naturel, la raison, la liberté, la philosophie, mais dans une inclination généralement répandue alors à ne voir que la révélation, la grâce, l'inspiration, l'ordre surnaturel, et à se défier de la science humaine.

Agrippa a rendu, à la fois, un grand service à l'esprit humain et provoqué des obstacles énormes à son développement. Il vit avec clarté et fit comprendre les vices de cette science scolastique qui ne pouvait qu'argumenter sans fin et abstraire sans trêve sur toutes les réalités supra-sensibles, parce qu'elle déclarait que l'objet premier de notre connaissance est l'être matériel; mais, en même temps, au lieu de chercher dans l'âme une autre faculté naturelle qui eût un autre objet et qui pût servir de fondement à une philosophie renouvelée, il désespéra de la raison et ne voulut avoir recours qu'à l'inspiration surnaturelle. Cette confusion regrettable fut, du reste, très-commune au XVIe siècle; le protestantisme en fut le résultat, et, une fois développé, il la consacra. Heureusement, il ne triompha point. La réforme philosophique s'accomplit, grâce à la défaite de la prétendue réforme religieuse.

NOTES ADDITIONNELLES.

NOTE I.

(Art. GUILLAUME DE CHAMPEAUX.)

Nous n'avons cité dans l'article sur Guillaume de Champeaux que le fameux passage de l'*Historia calamitatum* qui a été si diversement commenté par MM. Cousin, Rousselot, de Rémusat, Hauréau. Nous avons encore dans les œuvres d'Abélard deux autres textes précieux et que nous reproduisons ici d'autant plus volontiers qu'ils nous semblent confirmer notre hypothèse. Le premier est tiré du traité *Des définitions et des divisions*. « Quelques-uns disent que les différences sont prises pour des noms spéciaux et servent à désigner les espèces, de telle sorte que le *raisonnable* signifierait autant qu'*animal raisonnable*, l'*animé* autant que *corps animé*, et que les noms des différences exprimeraient non-seulement la forme, mais encore la matière. Cette opinion a été celle de mon maître Guillaume. Il voulait, en effet, je m'en souviens, pousser l'abus des mots à ce point que, lorsque le nom de la différence s'entend de l'espèce dans une division du genre, il ne fût pas pris pour le simple nom de la différence, mais fût posé comme le nom substantif de l'espèce. On peut d'ailleurs appeler cela, selon lui, la division du sujet en accidents, puisqu'il voulait que les différences fussent accidentelles dans le genre. Aussi par le nom de la différence, entendait-il l'espèce elle-même. »

Une première remarque que nous ferons sur ce passage, c'est qu'il contient une doctrine entièrement opposée à celle de Duns Scot, et que par conséquent si l'on veut voir dans le Docteur subtil un réaliste pur, au moins faut-il distinguer deux espèces de réalisme, comme nous avons distingué aussi deux espèces de nominalisme. — *Voy.* les articles NOMINALISME, OCKAM, ROSCELIN.

En second lieu, on voit également que Guillaume de Champeaux, d'après Abélard, bien loin de réaliser sans cesse des abstractions et de multiplier à plaisir les éléments de l'être ou les entités, tend au contraire à une unité qu'il ne rend que trop complète. Pourquoi enseigne-t-il que le *raisonnable* signifie autant qu'*animal raisonnable*, l'*animé* autant que *corps animé ?* C'est qu'à son avis les différences sont *accidentelles dans le genre*, ou, en d'autres termes, que dans une substance il y a un seul élément fondamental et essentiel, lequel constitue ce qui en elle est semblable à toutes les substances du même genre et que ce qui la distingue n'est qu'accidentel. Voilà pourquoi, comme le dit encore Abélard, par le nom de la différence il entendait l'*espèce elle-même*. Ainsi dans ce système, comme dans le système de Roscelin qui, à certains égards, lui est diamétralement opposé, l'être est en quelque façon coulé tout d'une pièce : il n'y a pas en lui une *matière* et une *forme*, toutes les deux principes essentiels et substantiels nécessaires à le constituer ; il y a une essence et des accidents; seulement l'essence dans Roscelin c'est l'individuel, et dans Guillaume, c'est l'universel. Cette essence est une, d'une unité logique, inflexible ; voilà pourquoi, suivant Guillaume de Champeaux, les mots d'*animé* et de *corps animé* sont synonymes. La qualité et l'être s'identifient dans son système comme dans celui de ses adversaires, bien qu'à un point de vue très-différent. Nous croyons donc que le texte

curieux, que nous venons de reproduire, corrobore, d'une manière notable, l'interprétation que nous avons risquée sur la première doctrine de Guillaume, et on remarquera que si cette interprétation est exacte, il est au moins très-probable que sa seconde théorie doit être entendue dans le sens que nous lui avons donné.

Le second passage dont nous parlions plus haut est un peu moins explicite; mais il mérite aussi d'être cité; parce que rapproché des précédents, il jette une certaine lumière sur la pensée de l'évêque de Châlons: « L'homme est une espèce, une chose essentiellement une (411), à laquelle adviennent accidentellement certaines formes qui font Socrate. Cette chose, tout en restant la même essentiellement, reçoit de la même manière d'autres formes qui sont Platon et les autres individus de l'espèce *homme;* et à part les formes qui s'appliquent à cette matière pour faire Socrate, il n'y a rien dans Socrate qui ne soit le même en même temps dans Platon, mais sous les formes de Platon. C'est ainsi que ces philosophes entendent le rapport des espèces aux individus et des genres aux espèces. »

Les lecteurs attentifs qui ont suivi notre argumentation comprendront sans peine comment ce passage du *De generibus* rentre encore dans notre point de vue. Et nous croyons que s'il a échappé aux investigations savantes de MM. Cousin et Hauréau, c'est que ne se préoccupant pas assez de l'influence du dogme catholique, ils ne sont pas suffisamment entrés dans l'esprit du moyen âge; dès lors ils n'ont pu voir, malgré leur science, l'œuvre que le XIe siècle a commencée et que le XIIIe a accomplie, et le rôle des grands hommes qui y ont contribué par leur doctrine a perdu à leurs yeux de sa netteté comme de son importance. Nous ne saurions trop engager les catholiques à faire des recherches qui condamneront ou vérifieront l'hypothèse que nous avons indiquée et les diverses interprétations de MM. Cousin, Rousselot, Hauréau, de Rémusat. Ce n'est point en distribuant à droite et à gauche les sarcasmes et les injures que nous l'emporterons sur le rationalisme, c'est en luttant avec les grands hommes qui en ont pris malheureusement la défense, sinon de génie, du moins de science, de travail, de recherches. Nous avons de plus qu'eux un instrument admirable, la foi; sachons nous en servir et ne pas dédaigner celui de la raison. Ce n'est jamais sans péril qu'on méprise ou qu'on néglige l'un de ces grands moyens de connaître que la Providence nous a donnés. — Voy. *Abélard,* par M. de Rémusat, t. I, p. 437 et sqq.

—

NOTE II.

(Art. Nicolas de Cusa.)

I.

Plan d'un travail méthodique sur Cusa.

Chapitre premier. — Des historiens qui ont traité de Cusa. — Nécessité d'une étude radicalement nouvelle.

Chap. II. — De la méthode à apporter dans l'étude de Cusa.

Chap. III. — Cusa ne peut être classé ni parmi les réalistes ni parmi les nominalistes. — Ses rapports avec Gerson.

Chap. IV. — L'idée fondamentale de Cusa ou du *Possest.* — La vérité qui est contenue dans cette idée et le mysticisme qui devait la corrompre en partie.

Chap. V. — Des rapports de Dieu et du monde au point de vue de la conception du *Possest.*

Chap. VI. — De l'origine et de la formation des idées suivant Cusa, ou applications psychologiques de son principe métaphysique.

Chap. VII. — Application mécanique de ce même principe: — Nouvelle théorie du mouvement, introduction des mathématiques dans la physique.

Chap. VIII. — Application astronomique: — Nouvelle théorie du monde.

Chap. IX. — Application physique: — Nouvelle théorie des éléments. — Soupçon de la pesanteur de l'air.

Chap. X. — Des erreurs qui se mêlèrent aux découvertes de Cusa et des obstacles qui arrêtèrent l'essor de ces découvertes.

Chap. XI — Conclusion: la place de Cusa dans le grand mouvement scientifique du XVIe siècle.

II.

Cusa remarque (*De staticis experimentis*) que le poids de l'eau n'est pas le même avant et après la congélation.

« Experimur certam aquam in lapides verti, uti aquam in glaciem et virtutem indurativam ac lapidicativam certis fontibus inesse. Ita etiam fertur aquam quamdam in Hungaria reperiri quæ, ob virtutem vitrioli quæ in ea est, vertit ferrum in cuprum. *Ex talibus enim virtutibus constat aquas non esse pure elementares, sed elementatas.* » (*De staticis experimentis,* l. IV.)

Quod necesse est Arabes fateri Trinitatem. — Tel est le titre d'un chapitre de Cusa, dans son ouvrage: *Cribratio Alchoran.*

III.

Cusa se plaint des disputes vaines des philosophes, mais avec beaucoup moins d'amertume que Gerson.

IV.

Distinction formelle admise par Cusa.

« Qua est unus Deus, a Deo non distinguitur (Ver-

(411) On remarquera que ce passage est profondément analogue à celui de l'*Historia calamitatum;* ainsi lorsque M. Hauréau traduit cette phrase: *Ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astruerit individuis,* par ces mots: qu'*une même chose est essentiellement, intégralement et simultanément en chacun de ses individus,* il commet une légère erreur; le mot *essentialiter* porte sur *rem* et non sur *inesse.* La preuve que Guillaume déclare que c'est non l'universel qui existe essentiellement dans les individus, mais l'universel qui y a une unité essentielle, c'est que nous retrouvons dans le traité *Des genres et des espèces* la même idée et les mêmes expressions. Seulement le contre-sens de M. Hauréau n'altère que partiellement la pensée de Guillaume. Car si l'universel a une cause essentielle dans les choses, il faut qu'il y soit essentiellement ou comme constitutif de l'essence. C'est du reste ce qu'il dit ailleurs: « D'autres imaginent des essences universelles qu'ils croient exister essentiellement dans chaque individu: » *Alii quadam universales essentias fingunt, quas in singulis individuis suis essentialiter esse credunt.* (Œuvr. inéd. d'Abélard, p. 513.) On remarquera que Robert Palleyn a dit dans le même sens: *Species est tota substantia individuorum, totaque species eademque singulis reperitur individuis: itaque species una est substantia, ejus vero individua multæ personæ et hæ multæ personæ sunt illa una substantia.* (*Sentent,* p. I, c. 3.)

bum) realiter et essentialiter, quamvis a Patre distinguatur personaliter et realiter. Omnis distinctio essentialis est realis et non econverso. Est secundum doctores formalis sive modalis distinctio, quoniam aliquid affirmatur de uno, negatur de alio, licet unum non negetur de alio : ita essentia divina distinguitur a qualibet persona, quia aliquid affirmatur de qualibet, quod non de essentia, quia ista est vera : pater generat, et non illa : essentia generat. . . . . Formalis et personalis distinctiones tamen sunt in divinis reperibiles. » (*Excitationes*, lib. III.)

V.

Pesanteur de l'air.

Orator. Forte ad aeris pondus, etiam aliquando per conjecturas subtiles ascenderetur?

(Cusa mentionne ici diverses expériences qui ne ressemblent en rien, du reste, à celles du Puy-de-Dôme.) — (*De staticis experimentis*, lib. IV.)

VI.

Le cardinal de Cusa s'occupait de collections de botanique avec Gérard, évêque de Sologne (Solonensis).

« Dum enim inter herbarum collectionem, in mentem veniret apostolica lectio, » etc. (*De dato Patris luminum*, p. 284, édit. de Bâle.)

VII.

De mathematicis complementis.

Ouvrage du cardinal de Cusa où il explique encore son idée favorite, la solution prétendue du problème de la quadrature du cercle. Cet ouvrage est dédié à Nicolas V et son nom de *Complementum* tire son origine de la conviction profonde où était le cardinal, que les anciens avaient laissé inachevée et radicalement incomplète la science des mathématiques. Il a pour but, mais moins spécialement que d'autres traités du cardinal, de la faire entrer dans une voie nouvelle et plus large en y faisant pénétrer l'idée de l'*infini*. — Voy. Cusa, *De quadratura circuli, De una recti curvique mensura, De geometricis transmutationibus.*

VIII.

De arithmeticis complementis.

Cet opuscule n'est qu'une sorte d'appendice à son *De geometricis transmutationibus*. — Voy. art. Cusa, *De geometricis transmutationibus.*

IX.

De sinibus et cordis.

Opuscule du cardinal de Cusa ; on peut le considérer comme un éclaircissement sur un point particulier de mathématiques traité dans le *De geometricis transmutationibus* et le *De quadratura circuli.*

X.

De una recti curvique mensura.

Cet opuscule du cardinal de Cusa se rattache à l'idée favorite qu'il exprime dans le *De transmutationibus geometricis*, de ramener l'idée de la ligne courbe à celle de la ligne droite par celle de l'infini. Nous avons dit ailleurs ce que nous pensons de la valeur absolue et relative de cette idée. — *Voy.* Cusa, *De transmutationibus geometricis.*

XI.

De Genesi.

Le livre du cardinal de Cusa qui porte ce titre n'est en aucune manière une exégèse des livres saints ; c'est une théorie philosophique de la création où l'on retrouve à un très-haut degré et la forme et les idées de Platon. Dieu y est appelé le *même* (*Idem*) comme dans le *Sophiste ;* et il est le Principe suprême où viennent se confondre toutes les diversités, toutes les oppositions, celui qui est la coïncidence absolue du principe, du milieu et de la fin, et qui est la source infinie de cet accord universel qui éclate dans l'infinie société des choses. C'est dans cet être souverain, mesure de tous les êtres et les marquant tous de son empreinte, que vient enfin se reposer l'intelligence humaine, lasse de l'incertitude et des contradictions que lui présente de toutes parts le monde relatif et visible. Reste seulement à savoir, comment la variété peut sortir de l'unité, et la diversité de l'identité (412).

XII.

« Summa est igitur æqualitas centri, semidiametri et circumferentiæ circuli infiniti. Et quoniam non possunt plura esse infinita.... erunt centrum, semidiameter et circumferentia, unum infinitum. Videmus autem ex lineis rectis polygonias constitui : erit igitur hic circulus infinitus cum quo omnis polygonia coincidit, infinitorum laterum. Et quia etiam polygoniæ videmus circulos inscriptos et circumscriptos differentes a peripheria polygoniæ, et in circulo isoperimetro has tres peripherias coincidere et circulum inspicimus unitrinum : ita in theologicis, circulum unitrinum infinitum reperimus, si ad polygonias seu terminatas respicimus creaturas. Est enim circulus unitrinus, in quo centrum est circulus, et semidiameter circulus, et circumferentia circulus, et in hoc est idem qui inscriptus et scriptus et circumscriptus. Trinitatem igitur circuli infiniti non deprehenderemus, si solum infinitatem ejus intueremur. Sed dum nos ad lateratas, terminales et angulares convertimus figuras, seu formas : unitrinum esse circulum infinitum deprehendimus. Sed summa æqualitas efficit unum esse in alio et omnium esse unam peripheriam infinitam. Attendendum est diligenter nos non devenisse ad veritatem æqualitatis mensuræ circularis et rectilinealis, nisi quando respicimus circulum isoperimetrum esse unitrinum per coincidentiam differentium in polygoniis. Sic sine unitrino infinito, non potest veritas cujuscunque rei attingi. Sicut enim circulus mensurat omnem polygoniam, et nec est major, nec minor, quia est circulus unitrinus in quo omnis differentia polygoniarum coincidit, prout mathematice ostenditur : sic et unitrinum infinitum est forma, veritas aut mensura omnium quæ non sunt ipsum, et est ipsa æqualitas, quæ est veritas omnium : neque enim est majus, neque minus quocunque dabili vel formabili, sed est æqualissima forma omnis formabilis formæ et actus omnis potentiæ. Qui enim intuetur in ipsum unitrinum infinitum, ascendendo de mathematicis figuris ad theologias per additionem infinitatis ad mathematicas, et de theologicis figuris se absolvit, ut infinitum unitrinum tantum mente contempletur : ille quantum sibi concessum fuerit, videt omnia unum complicite et unum omnia explicite. Quod si ipsum infinitum sine respectu finitorum intuetur, finita nec esse, nec eorum veritatem, nec mensuram deprehendit. Non potest igitur creatura et creator pariter videri, si infinitum non affirmatur unitrinum. » (*Complementum theologicum*, c. 3.)

XIII.

« Absoluta igitur rectitudo est infinita, curvitas autem non potest esse infinita. Quapropter... non habet curvitas exemplar, nisi rectitudinem. » (*Complementum theologicum*, c. 1.)

XIV.

« Creator igitur duo fecisse videtur : scilicet

(412) « Postquam enim ad fontem per lacus et fluminis ascensum devenitur, sistitur : termini autem non est terminus, neque principii est principium. Ubi autem est principii. »



prope nihil, punctum... et aliud prope se scilicet unum, et illa univit, ut sit unus punctus. In illo uno puncto fuit complicatio universi. » (*Ibid.*)

XV.

« Qui enim circuli quæsierunt quadraturam, coincidentiam circuli et quadrati præsupposuerunt, quæ non est dabilis in sensibilibus. Non enim dabile est quadratum quod non sit inæquale omni dabili circulo in materia... ratio non admittit coincidentias oppositarum... coincidentia autem quæri debuit intellectualiter in circulo eo qui in omni polygonia est æqualis, etiam quæ cum alia æqualis peripheriæ reperitur diversa et ad intentum devenissent. Ex quo elicitur quidquam non esse eo modo actu scibile, quo sciri potest, nisi medio intellectus infiniti qui est infinita æqualiter, omne diversum et differens et alterum et inæquale... antecedens... Et in hoc panditur secretum quomodo inquirens præsupponit id quod inquirit. » (*Complementum theologicum*, c. 4.)

XVI.

En quel sens Cusa est nominaliste et ne l'est pas.

« Veritas et præcisio cocleantalis quæ est immultiplicabilis et incommunicabilis nequaquam potest per quæcunque etiam instrumenta et quemcunque hominem perfecte sensibilis fieri... Unde genera et species, ut sub vocabulum cadunt, sunt entia rationis quæ sibi ratio fuit et concordantia et differentia sensibilium. » (*De mente idiotæ*, lib. III.)

Remarquons que bien que Cusa soit nominaliste, son nominalisme ne l'empêche point de reconnaître les natures communes :

« Si enim universorum universalis quædam concordantia communem quamdam omnibus primam universalissimamque dicit inesse naturam. » (*De conjecturis*, lib. II, c. 4.)

Ces deux propositions, dans leur concordance au sein du système de Cusa, jettent une vive lumière sur celui de Scot et réfutent, ce semble, MM. Cousin, Hauréau, Rousselot, Rémusat, qui admettent le caractère réaliste de ce dernier.

XVII.

« Quia illa universi unitas, ut principium contractum omnium est in omnibus, tunc ut denarius est radix quadrata centenarii et cubica millenarii, ita unitas universi est radix universorum, a qua quidem radice primo oritur quasi numerus quadratus, ut unitas tertia et cubicus numerus, ut unitas ultima, sive quarta; et est unitatis universi quæ est secunda unitas, prima explicatio, unitas tertia centenaria, et ultima explicatio unitas quarta millenaria; et ita reperimus tres universales unitates, gradatim descendentes ad particulare, in quo contrahuntur ut sint actu ipsum. Prima absoluta unitas omnia complicat absolute, prima contracta, omnia contracte; sed ordo habet ut absoluta unitas videatur quasi primam contractam complicare, ut per ejus medium omnia alia et contracta prima videatur secundam contractam complicare, et ejus medio tertiam contractam et secunda contracta tertiam contractam (quæ est ultima universalis unitas a quarta a prima) ut ejus medio in particulare deveniat. Et sic videmus quomodo universum per gradus tres in quolibet particulari contrahitur. Est igitur universum quasi deum generalissimorum universitas, et deinde genera, deinde species, et ita universalia sunt illa secundum gradus suos, quæ ordine quodam naturæ, gradatim ante rem quæ actu ipsa contrahit exsistunt. Et quoniam universum est contractum, tum non reperitur nisi in generibus contractum, et genera non reperiuntur nisi in speciebus. Individua vero sunt acta in quibus sunt contracte universa. Et eo quidem modo verum dicunt Peripatetici, universalia extra res non esse actu, solum enim singulare actu ens, in quo universalia sunt contracte ipsum; habent tamen universalia quod ordine naturæ quoddam esse universale, contrahibile per singulare, non quod sint actu ante contractionem aliter quam naturali ordine, ut universale contrahibile, in se non subsistens, sed in eo quod actu est : sicut punctus, linea, superficies ordine progressivo corpus in quo actu tantum sunt præcedunt. Universum enim non quia est actu nisi contracte, ideo est est rationis, ita universalia non sunt tantum entia rationis, licet non reperiantur extra singularia actu... Intellectus tamen facit ea extra res per abstractionem esse. Quoniam absolutum eis convenire nequit. Universale enim penitus absolutum Deus est. Quomodo autem universale sit in intellectu, in libro *Conjecturarum* videbimus... » (*De docta ignorantia*, lib. II, c. 6.)

XVIII.

On remarquera que dans le *Docta ignorantia* l'auteur renouvelle, au moins implicitement, le fameux argument de saint Anselme en faveur de l'existence de Dieu. Il pense contre saint Thomas et son école, que l'on peut passer de la conception abstraite de Dieu à l'affirmation de son existence actuelle et concrète. Il consacre même à cette démonstration un chapitre spécial auquel il donne ce titre : *Transsumptio sphæræ infinitæ ad actualem existentiam Dei.* (Lib. I, c. 23.) On voit par là que le syllogisme de saint Anselme était encore vivant dans la tradition philosophique au XVe siècle; il le fut encore pendant les deux siècles suivants, et c'est ce qui rend très-peu admissible l'hypothèse que Descartes n'en aurait eu aucune connaissance. Sans doute on a eu raison de dire qu'il était capable de l'inventer, mais il ne s'ensuit pas rigoureusement qu'il ne l'ait pas emprunté aux scolastiques, ses prédécesseurs. Néanmoins Cusa, qui fait le même emprunt, donne à cette démonstration fameuse une empreinte toute particulière. Ce qui le frappe dans la donnée de saint Anselme, c'est moins le secours logique qu'elle prête à la religion naturelle que le principe qu'il y croit voir de l'identité absolue du possible et du réel en Dieu. « En lui, dit-il, l'imperfection est l'infinie perfection, et la possibilité l'acte infini. » *Ubi imperfectio est infinita perfectio et possibilitas actus infinitus.*

XIX.

Suivant Cusa les possibles, même non réalisés, ont du moins une certaine existence dans la pensée divine, qui embrasse l'infini en embrassant non-seulement tout ce qui est et sera, mais encore ce qui n'est point et ne saurait être en vertu des faits qui sont et qui, tenant leur place dans l'espace et le temps, empêchent aux autres d'exister avec eux; en d'autres termes, les *contradictoires* existent d'une certaine façon, même dans l'ordre fini, par les rapports nécessaires de cet ordre fini, avec la sagesse infinie qui les assemble sous son regard. C'est en ce sens que le cardinal dit en propres termes : « La Providence divine unit les contradictoires (413). » En vertu de cette considération, la *matière* et la *puissance nue* de l'école se trouvaient avoir une cer-

(413) « Dei providentia contradictoria unit. » — Sicut igitur multa sunt in materia possibiliter, quæ nunquam evenient : ita per contrarium quæcunque non eveniunt, si evenire possunt, si in Dei sunt providentia, non sunt possibiliter, sed actu : nec inde sequitur quod ista sint actu. Sicut ergo dicimus quod humana natura infinita complicat et complectitur, quia non solum homines qui fuerunt, sunt et erunt, sed qui possunt esse, licet nunquam erunt et ita complectitur mutabilia immutabiliter... » (CUSA, *De docta ignorantia*, lib. I c. 22.)

taine intelligibilité; Dieu la voyait; elle était idée devant ses yeux, et la science humaine était incomplète si elle prétendait n'en tenir aucun compte et rester dans la contemplation exclusive des *essences* ou des *quiddités*. Bien plus, comme Cusa admet que les quiddités échappent à nos procédés intellectuels et à la sensation, et que l'Etre véritable, l'unité substantielle se dérobait à nos investigations, il s'ensuivait que les recherches étaient jetées, par ces théories métaphysiques, dans une voie toute différente de celle qu'elles avaient suivie.

XX.

De una recti curvique mensura.

Le titre seul de cet ouvrage de Cusa éveille l'attention quand on le reporte aux théories mécaniques des anciens et à la rénovation astronomique de Copernic, de Képler et de Galilée.

XXI.

Peurbach était le maître, le correspondant et l'ami de Cusa. Nous le voyons par la mention qui termine constare l'ouvrage de ce philosophe sur la quadrature du cercle : *Detur venerabili nostro fideli dilecto magistro Georgio Peurbachio astronomo.*

« Sic dum se facit (aliqua re) similitudinem omnium cognoscibilium, a se movetur... Ideo anima dicitur ex eodem et diverso propter comprehendendi motum universalem omnium et particularem diversorum. » (*De ludo globi.*)

XXII.

« Quomodo concreavit Deus motum ultimæ sphæræ. — In similitudine quomodo tu creas motum globi. Et enim movetur sphæra illa per Deum creatorem, aut spiritum Dei... » (*De ludo globi.*)

XXIII.

« Circularis est motus qui manet in se totus quiescenti similis. Rectus autem supervenit iis quæ a loco suo naturali peregrinantur vel extruduntur vel quomodolibet extra ipsum sunt. Nihil autem ordinationi latius et formæ mundi tantum repugnat quantum extra locum suum esse. Rectus ergo motus non accidit nisi rebus non recte se habentibus... Præterea quæ sursum et deorsum aguntur etiam absque circulari non faciunt motum simplicem, uniformem et æqualem. Levitate enim vel sui ponderis impetu nequeunt temperari. Et quæcunque decidunt a principio lentum facientia motum, velocitatem augent cadendo. Ubi vicissim ignem terrenum (neque enim alium videmus) raptum in sublime statim languescere cernimus, tanquam confessa causa violentiæ terrestris materiæ. Circularis autem æqualiter semper volvitur : indeficientem enim causam habet : illa vero desinere festinantem per quem consecuta locum suum cessant esse gravia vel levia cessatque ille motus. Cum ergo motus circularis sit universorum, partium vero etiam rectus, dicere possumus manere cum recto circularem sicut cum ægro animal : Nempe et hoc, quod Aristoteles in sua genera distribuit motum simplicem a medio, ad medium et circa medium rationis solum modo actus deputabitur quemadmodum lineam, punctum, et superficiem secernimus quidem, cum tamen unum sine alio subsistere nequeat, et nullum eorum sine corpore. »

Ce fragment est riche d'énoncés nouveaux; cependant les deux principes sur lesquels il repose dans son entier se retrouvent déjà dans le cardinal de Cusa. Le premier, nous l'avons déjà dit, est que le mouvement circulaire et le mouvement rectiligne peuvent coïncider, le second est que les déterminations tirées du centre du monde et des mouvements qui s'exécutent à partir de lui, vers lui ou autour de lui (déterminations qui fondent la théorie des éléments et celle des astres dans Aristote, Ptolémée et Galien) sont de simples abstractions; en d'autres termes, qu'il n'y a pas de centre physique de l'univers. Ces deux propositions s'impliquent et se soutiennent réciproquement, et Copernic, encore une fois, n'est l'inventeur ni de l'une ni de l'autre. Seulement il les a développées l'une et l'autre.

XXIV.

Correctio tabularum Alphonsi.

Cet opuscule du cardinal de Cusa ne renferme aucune vue remarquable ; mais il a une certaine importance historique en ce qu'il se rattache à tout ce mouvement scientifique du XVe siècle, qui aboutit à la cosmologie de Copernic. On ne recherche guère les erreurs de détail d'une grande théorie que lorsqu'on commence vaguement à soupçonner ses principes fondamentaux.

XXV.

De transmutationibus geometricis.

Cet ouvrage du cardinal de Cusa est de la même famille que le *De æqualitate*, le *De arithmeticis complementis*, le *De quadratura circuli*, le *De sinibus et cordis*, et quelques autres du même auteur. Il serait absurde de leur donner une valeur scientifique qui leur est étrangère, et Montucla a condamné ces informes essais des mathématiques modernes ; mais enfin si informes qu'ils fussent, c'étaient des essais, c'était le germe obscur d'une science qui devait plus tard contraindre tous les hommes sensés à admirer ses résultats. Le *De transmutationibus* n'est qu'une série de corollaires du problème de la quadrature du cercle, supposé résolu par l'auteur : c'est assez dire que la donnée première en est toute chimérique. Cependant il renferme une idée féconde, celle qui, en partie, a constitué l'originalité et la grandeur des mathématiques modernes : c'est une tentative téméraire pour faire entrer dans les calculs humains certaines notions qui dérivent de celle de l'infini. Montucla a reconnu, avec une précision qui ne laisse rien à désirer, l'influence essentielle de ces notions, et il est étonnant qu'il n'ait pas vu combien le cardinal de Cusa et toute son école ont travaillé à élargir par elles les cadres de la science. Celui qui tente le premier une œuvre ne fait-il pas autant que celui qui la réalise ? Il resterait maintenant à voir comment le cardinal était arrivé à se proposer un but aussi vaste, quels étaient les précédents dont il pouvait se servir, quels furent ses auxiliaires, quels ont été, somme toute, les résultats de ses efforts ; en d'autres termes, il nous resterait à examiner l'origine philosophique et religieuse de son idée capitale et ses conséquences scientifiques; mais nous avons indiqué la conclusion de nos recherches à cet égard à l'article CUSA. (*Voy.* aussi *De quadratura circuli*, *De æqualitate*.)

XXVI.

De dato Patris luminum.

Cet opuscule du cardinal de Cusa nous fait pénétrer à un certain degré dans l'intelligence de son système. L'auteur du *De docta ignorantia* pourrait facilement passer, si l'on n'y prenait garde, pour un demi-sceptique. Cependant, à y regarder



de près, il nous semble évident que son mysticisme, si modéré d'ailleurs, ne porte que sur un ordre d'idées : celles qui sont relatives à l'essence des corps. Le *De dato*, bien loin d'être l'œuvre d'un homme désabusé qui doute en général de la raison humaine, dénote une de ces âmes pleines de foi dans sa puissance et qui ne la limitent sur tel ou tel point que pour l'étendre sur d'autres. Dans cet ouvrage, Cusa insiste fortement sur la puissance intense de la pensée. « L'homme, » dit-il, « peut se reposer dans sa nature, parce que cette nature vient de celui qui est la perfection suprême et la suprême quiétude. » Quel est donc l'usage de cette lumière supérieure que Dieu envoie à l'homme? Cette lumière est nécessaire, parce que notre nature spécifique, si noble qu'elle soit, est en quelque manière *resserrée* (contracta) en nous par les limites étroites de notre individualité (414). Ainsi l'intelligence est parfaite en elle-même et comme germe, du moins dans certaines limites; et l'inspiration d'en haut qui n'a qu'un objet, si nous considérons l'ordre naturel, c'est de féconder ce germe. C'est en ce sens que l'Apôtre a dit que *le Fils de Dieu est venu* et que nos *ténèbres sont illuminées* (*I Cor.* IV, 5); c'est en ce sens encore qu'il faut entendre cette proposition : *Tout don parfait vient d'en haut du Père des lumières.* (*Jac.* I, 17.)

Cette parole, le cardinal de Cusa ne l'applique pas seulement à la fécondation de l'intelligence, mais à sa création. Et sa théorie à cet égard repose sur sa conception générale de la *forme*. L'idée de *forme* s'était singulièrement altérée pendant les discussions des XIIIe et XIVe siècles. La forme, suivant Cusa, c'est la substance elle-même; ce n'est pas l'acte pur, c'est aussi la puissance; ce n'est plus ce qui donne la réalité à la chose, c'est la chose même, avec tout ce qu'elle contient, avec tout ce que l'esprit lui reconnaît d'attributs. Le cardinal est catégorique sur ce point important et dit nettement comment par cette idée qu'il expose il se sépare du plus grand nombre des docteurs scolastiques : « Aiunt philosophi formam esse quæ dat esse rei. Hoc dictum præcisione caret, nam non est res cui forma dat esse, cum nihil sit nisi per formam (415). »

XXVII.

Corollaria de motu.

« Fortassis admirabuntur qui ista prius inaudita legerint, postquam ea vera esse docta ignorantia ostendit. Scimus nunc ex istis, universum trinum, et nihil universorum esse, quod non sit unum ex potentia, actu et connexionis motu, et nullum horum, sine alio absolute subsistere posse : ita quod necessario illa in omnibus sunt secundum diversissimos gradus, adeo differenter, quod nulla duo in universo per omnia, æqualia esse possunt simpliciter : propter quod aliquid machinam mundanam habere, aut istam terram sensibilem, aut aerem, vel ignem aliud quodcunque pro centro fixo et immobili, variis motibus orbium consideratis, est impossibile : non devenitur enim in motu ad minimum simpliciter, puta fixum centrum, quia minimum cum maximo coincidere necesse est. Centrum igitur mundi, coincideret cum circumferentia. Non habet igitur mundus circumferentiam, nam si centrum haberet et circumferentiam, et sic intra se haberet suum initium et finem et esset ad aliquid aliud ipse mundus terminatus, et extra mundum esset aliud et locus, quæ omnia veritate carent. Cum igitur non sit possibile, mundum claudi intra centrum corporale et circumferentiam, non intelligitur mundus, cujus centrum et circumferentia sunt Deus... Terra igitur quæ centrum esse nequit motu omni carere non potest. » (CUSA, *De docta ignorantia.*)

XXVIII.

De anima sive forma universi.

« Sapientes omnes in hoc concordant, quod posse esse, ad actu esse non potest nisi peractu esse, deduci : quoniam nihil seipsum ad actu esse perducere potest, ne sit sui ipsius causa; esset enim antequam esset : unde illud quod possibilitatem actu esse facit, ex intentione agere dixerunt, ut ordinatione rationabili, possibilitas ad actu esse deveniret, et non casu. Hanc excelsam naturam, alii mentem, alii intelligentiam, alii animam mundi, alii fatum in substantia, alii (ut Platonici) necessitatem complexionis, nominarunt, qui æstimabant possibilitatem, necessitate per ipsam determinari, ut sit nunc actu, quod prius natura potuit. In illa enim mente, formas rerum actu intelligibiliter esse aiebant, sicut in materia possibiliter : et ipsa necessitas complexionis, in se veritatem habens formarum, cum iis quæ ipsas concomitantur, secundum naturæ ordinem moveret cœlum, ut mediante motu, tanquam instrumento, possibilitatem ad actum, et quanto conformius posset, conceptui veritatis intelligibili æqualem, deduceret. » (CUSA, *De docta ignorantia.*)

XXIX.

Idée de progrès.

« Etsi veteres magno ingenio præditi, sedula indagatione conati sunt multa tunc abscondita sibi et posteris nota facere perfeceruntque utiliter in plerisque maximis atque optimis artibus : non tamen omne desideratum in quibusque altioribus theoricis attigerunt, præordinante hac universorum optimo provisore, ut in nobis vis illa divina intelligentiæ non torpeat, sed admiratione vehementiori ad ipsa latentia et scitu possibilia feratur. » (CUSA, *De docta ignorantia.*)

XXX.

De conditionibus terræ.

« Ad ista jam dicta veteres non attigerunt, quia in docta ignorantia defecerunt. Jam nobis manifestum est, terram istam in veritate moveri, licet nobis hoc non appareat, cum non apprehendimus motum nisi per quamdam comparationem ad fixum. Si enim quis ignoraret aquam fluere, et ripas non videret, exsistens in navi in medio aquæ, quomodo apprehenderet navem moveri : et propter hoc cum semper cuilibet videatur, quod sive ipse fuerit in terra, sine sole, aut alia stella, quod ipse sit in centro quasi immobili, et quod alia omnia moveantur : ille certe semper alios polos sibi constitueret, ut exsistens in sole alios et alios in terra, et alios in luna, et Marte, et ita de reliquis. Unde erit machina mundi quasi habens ubique centrum, et nullibi circumferentiam. » (CUSA, *De docta ignorantia*, lib. II, cap. 12.)

XXXI.

« Secundum capitulum est quod mundus sensibilis dividitur in elementarem et in cœlestem vel æthercam regionem; nam elementarem conspicimus esse subjectam continuæ generationi et corruptioni; cœlestem autem in perpetua incolumitate atque in omnimoda substantiali stabilitate et invariabilitate sempiterna perdurare; cum a primis diebus usque ad hæc tempora nulla circa eorum substantias facta mutatio videatur. Hæc etiam di-

(414) Quoniam autem non omnis natura data gradum perfectionis possibilis speciei suæ actu attingit, sed quælibet individualis contractio speciei ab ultima perfectione activitatis potentiæ abesse dignoscitur, tunc intellectus, cujus potentia ambit omne quod non est creator ejus, ad hoc, ut ad apprehensionem actuatur, opus habet dona gratiæ creantis.

(415) C'est d'un argument analogue que se sert Duns Scot pour prouver que toute matière a son actualité en elle-même.

versitas eorum motuum naturalium qui sequuntur eorum naturas manifeste insinuat; cum enim motus rectus et circularis genere differant, ergo et naturæ mobilium quibus ii motus naturaliter competunt, essentialiter ab invicem secernuntur. » (BERNARD. DE VIRDUNO, *Super astrologiam totam*, tractatus primus, cap. 2, *De incorruptibilitate cœlestium*.)

XXXII.

« Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo quo hoc cujusque naturæ patitur conditio, atque ad hunc finem ea operari, instrumentaque habere opportuna quibus judicium cognatum est conveniens proposito cognoscendi; ne sit frustra appetitus et ut in amato, pondere propriæ naturæ quietem attingere possit. Quod si fortassis secus contingat, hoc ex accidenti venire necesse est ut dum infirmitas gustum, aut opinio rationem seducit. Quamobrem sanum liberum intellectum, verum (quid insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit) apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus, non dubitantes verissimum illud esse cui omnis sana mens nequit dissentire. Omnes autem investigantes in comparatione præsuppositi certi, proportionabiliter incertum judicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens, ut dum hæc quæ inquiruntur, propinqua proportionali reductione præsupposito possint comparari, facile est apprehensionis judicium dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur. Uti hæc in mathematicis nota sunt, ubi ad prima notissima principia priores propositiones facilius reducuntur et posteriores, quoniam non nisi per medium priorum difficilius. Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili exsistit propter quid infinitum ut infinitum (cum omnem proportionem aufugiat) ignotum est. Proportio vero, cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit. Numerus ergo, omnia proportionabilia includit. Non est igitur numerus qui proportionem efficit in quantitate tantum, sed in omnibus quæ quovis modo substantialiter aut accidentaliter convenire possunt ac differre. Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intelligi judicabat. Præcisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur: adeo ut Socrati visum sit se nihil scire, nisi quod ignoraret. Sapientissimo Salomone afferente cunctas res difficiles et sermone inexplicabiles. Et alius quidam divini spiritus vir ait absconditam esse sapientiam et locum intelligentiæ ab oculis omnium viventium. Si igitur ita est (ut etiam profundissimus Aristoteles in *Prima philosophia* affirmat) In natura manifestissimis talem nobis difficultatem accidere, ut nycticoraci solem videre attentanti, profecto cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire, nos ignorare. Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur. Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia quæ ipsi propria est, doctissimum reperiri, et tanto quis doctior erit, quanto se magis sciverit ignorantem. In quem finem, de ipsa docta ignorantia pauca quædam scribendi labores assumpsi.

« Tractaturus de maxima ignorantiæ doctrina, ipsius maximitatis naturam aggredi necesse habeo. Maximum autem hoc dico quod nihil majus esse potest. Abundantia vero uni convenit. Coincidit itaque maximitati unitas quæ est et entitas. Quod si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta: nihil illi opponi manifestum est cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia, in quo omnia quia maximum. Et quoniam nihil ei opponitur, cum eo simul coincidit minimum, quare est et in omnibus. Et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens a quo omnia. Hoc maximum quod et Deus omnium nationum fide indubie creditur, primo libello supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere (eo duce qui solus lucem habitat inaccessibilem) laborabo. Secundo loco sicut absoluta maximitas, est entitas absoluta per quam omnia id sunt, quod sunt ita et universalis unitas essendi, ab illa quæ maximum dicitur absolutum: et hinc contracte exsistens uti universum, cujus quidem unitas in pluralitate contracta est sine qua esse nequit. Quod quidem maximum, etsi in sua universali unitate omnia complectatur, ut omnia quæ sunt ab absoluto sint in eo et ipsum in omnibus; non habet tamen extra pluritatem (in qua est) subsistentiam cum sine contractione a qua absolvi nequit non exsistat. De hoc maximo universo scilicet in secundo libello pauca quædam adjiciam. Tertio loco, maximum tertiæ considerationis subsequenter manifestabitur. Nam cum universum non habet nisi contracte subsistentiam in pluralitate, in ipsis pluribus inquiremus unum maximum in quo universum maxime et perfectissime subsistit actu ut in fine, et quoniam tale cum absoluto quod est terminus universalis; unitur quia finis perfectissimus supra omnem capacitatem nostram, de illo maximum quod simul est contractum et absolutum, quod Jesum semper benedictum nominamus, nonnulla prout et ipse Jesus inspiraverit subjiciam. Oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere: quæ tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt. Exemplaribus etiam manuductionibus necesse est transcendenter uti loquendo sensibilia, ut ad intellectualitatem simplicem expedite lector ascendat, ad quam viam quærendam studui communibus ingeniis, quanto clarius potui aperire, omnem styli scabrositatem evitando, radicem doctæ ignorantiæ, etiam inapprehensibili veritatis præcisione statim manifestans.

« Quoniam ex se manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, ut et ex hoc clarissimum quod ubi est reperire excedens et excessum non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint, maximum vero tale necessario est infinitum. Dato igitur quocunque quod non sit ipsum maximum simpliciter, dabile majus esse manifestum est. Et quoniam æqualitatem reperimus gradualem ut unum æqualius est sit quam alteri, secundum convenientiam et differentiam genericam, specificam, localem, influentialem et temporalem cum similibus: patet non posse aut duo aut plura, adeo similia et æqualia reperiri quin adhuc in infinitum similiora esse possint. Hinc mensura et mensuratum quantumcunque æqualia semper differentia remanabunt. Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem præcise intelligere. Veritas enim non est nec plus nec minus in quodam indivisibili consistens, quod omne non ipsum verum exsistens, præcise mensurare non potest: sicut nec circulum cujus esse in quodam indivisibili consistit, non circulus. Intellectus igitur qui non est. veritas nunquam veritatem adeo præcise comprehendit, quin per infinitum præcisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum: quæ quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo nunquam tamen efficitur æqualis etiam si angulos usque in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat. Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum præcise est, scimus incomprehensibile, veritate se habente ut absolutissima necessitate quæ nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectui



ut possibilitate. Quidditas ergo rerum quæ est entium veritas in sua puritate inattingibilis est, et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta et quanto in hoc ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedemus veritatem.

« Maximum quo majus esse nequit, simpliciter et absolute cum majus sit quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita : non aliter quam incomprehensibiliter attingimus. » (CUSA, *De docta ignorantia*, lib. I, cap. 1, 2, 3, 4.)

—

NOTE III.

(Art. PHYSIQUE OU COSMOLOGIE PÉRIPATÉTICIENNE ET SCOLASTIQUE.)

Cet article embrasse de si nombreuses questions que nous avons dû affirmer plus que prouver.

Nous prions le lecteur de vouloir bien parcourir, pour vérifier nos assertions, les articles AIR, EAU, FEU, ELÉMENT, de ce *Dictionnaire*, et de plus les deux fragments suivants d'Albert le Grand.

L'un est le commencement de son Commentaire sur le *De cœlo* d'Aristote.

L'autre est le début de son *Traité d'Alchimie*, traité peut-être peu authentique, mais qui a été écrit, sinon par lui, du moins par ses disciples.

I.

Voici ce que l'on enseignait encore dans les écoles au XVII[e] siècle sur l'influence des astres. L'auteur du fragment qu'on va lire est un des hommes très-nombreux à cette époque qui cherchaient une transition entre la scolastique et les doctrines platoniciennes. Mais tout ce qu'il dit sur les astres était conforme aux théories encore proclamées parmi ceux qui restaient fidèles à Aristote et à Ptolémée.

« CAPUT VIII. — *A cœlo, et sideribus vim nasci, multaque inde evenire.*

« Non dubium reor inferna hæc supernis illis ancillari, et ab ætherea natura illa vim quamdam illabi, ut quæ mutationi obnoxia sint, rata lege, et continua serie corrumpantur, atque gignantur. Egyptii, quos primum liquet cœlorum effectus scrutari, et metiri ausos, postquam perpetuæ serenitatis obsequio in patentium camporum æquoribus habitantes, cum e terra nil emineret, quod contemplationi cœli officere possit, æterna semper clara, perspicuaque sidera deprehendentes, omnem curam in siderum cognitione influxuum posuerunt : cumque otiosos valde perterreret causarum aucupium, cœlo, et sideribus ascripsere cuncta, ut inde ducerent unumquodque fatum, cœlique influxum in exortus hora, et interitus, stellarum reciprocationibus effectus producebant miros : unde certis sub horis, statis temporibus, et aspectibus, omnia parari, colligique cœpere, nec ultra progressi, suam tuentur opinionem. Confirmat id Ptolemæus, qui cœlestes influxus ad normam expangere, et inde multa præsagire est ausus : et verbosa, ait, probatione non indigere. Nec minus et siderum omnium verbere, animantia, germinaque omnia crescere, decrescereque ex aliquibus crebrius, manifestiusque, aliis vero incertius, et intervallis rarius. Aristoteles dum superiorem lationem cunctorum causam, et principium esset contemplatus, quæ si desisteret, hæc illico deperirent, necessitate, inquit, fuit hic mundus superioribus lationibus contiguus, ut universa inde virtus gubernaretur : tantamque vim a sole diffundi novit, quod denuo concinne protulit. In obliquo circulo fluxuosus solis meatus progenies, et interitus caducorum omnium est, et accessu, recessuque temporum intervalla causari. Plato cœlestes quosdam circuitus causam esse fecunditatis, sterilitatisque ait. Ipse sol temporum rector, vitæque regimen est. Unde Jamblichus Ægyptiorum doctrina fretus, inquit: *Quidquid boni adest, id solari potestate adesse certum est, et si quid ab aliis habemus, ab ipso tamen absolvitur.* Vocat eum Heraclitus *fontem cœlestis lucis*, Orpheus *vitæ lumen*, Plato *cœlestem ignem, sempiternum animal, astrum animatum, maximum et diurnum*, physici *cor cœli* vocant. Affertque Plotinus, ab antiquis solem Dei loco esse veneratum. Nec minus luna sua, solis quæ virtute operatur, cum nobis affinior, et peculiarior sit. Albumasar per solem, et lunam omnibus vim infundi, insinuarique dixit ; doctissimus Hermes post Deum solem, et lunam viventium omnium vitam esse. Hæc terris citima, cæteros planetas vicinitate exsuperans, humidorum domina, et conciliatrix est, et cum ea tantam habent affinitatem, ut animata, inanimataque sui incrementa, et damna sentiant. Maria, flumina, et laticum fluctus crescunt, et deficiunt, nunc propere fluctuant, nunc tardo feruntur cursu maris æstus reciprocando perpetua vicissitudine agitatur, nec id nisi lunæ motui ascripsere cuncti, ut nunc avido haustu absorbeat, nunc vero intumescens decedendo refluat: nec apparet unde aliter evenire possit. Munificentius provocat animalia, tanquam ei mancipantia : nam orbem replens, ut ait Lucilius, alit ostrea, echinos, spondylos, conchylia, cancros, cæteraque, quia noctu tepido fulgore mitificat, gibbosa autem, vel in cornua utrinque falcata inanit, et exhausta reddit. Idem etiam quod modo retulimus sidus, sentiunt cucumeres, cucurbitæ, pepones, quique plurimum humoris habent aquei, ut adolescente gliscant, et senescente decrescant, ut Athenæus referat, maxima perspici posse soli aversa, et adversa eorum incrementa, et decrementa. Nec plantarum germina cœli statum respuunt : quod norunt agricolæ, cum sæpius exploratum habeant in insitione : nam crescens lignum non fructus incrassat, silens vero fructus, ligno languido, et macrescente. Unde agriculturæ peritiores et anni circuitum, et menstruum lunæ cursum plantis sit necessarium judicavere, ut pars hæc agriculturæ apprime necessaria sit existimata. Luna quoque, dum per zodiaci signa peragrat terrea, plantatæ arbores fortes radices, et subterraneas partes injiciunt : si per aerea migrans commorabitur, arbos diffundet ramos, foliis luxurians, et magis sursum, quam deorsum concrescens. Imo quod certius reperiri poterit signum, quam quod in punico malo cernere est, ut quot diebus ab interlunio discesserit luna, tot annis det sobolem ? Et fertur allium et si luna sub terris posita seratur, et item sub terris latente vellatur, odoris fœditate cariturum. Cædua omnia, uti trabes, lignaque, dum novum sortitur luna lumen, humore scatent plurimo, et quasi per humoris conceptionem emollita vermiculantur, et marcescunt. Unde jubet Democritus, nec Vitruvio displicet, statuta ratione innocentius in decremento cædi, ut materies tempestive cæsa, carie non deficiens, diuturnitatem recipiat. Quin ætates variando, varios demonstrat effectus : nam a solis coitu usque dum cornicularis, et dividua fuerit, humectat, et calefacit, humectans magis : signo, quod humida omnia gliscant, et humificam virtutem ab ea recipiant. Dum vero prætumida, et in orbem sinuata fuerit, æque calidum, humidumque habet : sentiunt id arbores, et mineralia. De-

crescens vero usque dum medio orbe cæsa, calida, humidaque, plus tamen caliditatis, cum plus habeat lucis; unde contingit pisces per aquarum superficiem commeare: in eo tamen occultus tepor, quia humecta diffundit, et humore aucto putredo provenit unde in tabem ea resolvit. Ubi vero denuo cum sole fiet synodus, et lumine orba apparere desierit, calida, et præstantiorem tunc cœli statum Chaldæi astruunt sapientes. Sic lunarem quoque esse herbam, rotundis foliis, circinatis, et cæruleis tradunt, quæ lunæ dies novit: nam crescens unum in die producit folium, et decrescens deponit. Latius, et crebrius id apud nos perspicere licet in mansuetis animalibus, et plantis, continuoque id experimur visu. Sentit formica minimum animal siderum vices, ut interlunio cesset, et quiescat, plenilunio in noctibus operetur. Murium fibræ lunari numero respondent, ut timido orbe crescant, cavo autem decrescant. Capilli resecti, et ungues tonsæ post interlunium celerius, ante vero serius renascuntur. Ælurorum pupillæ easdem lunæ vices novere, ut nunc ampliores, nunc arctiores cernantur, quod qui hujus rei periculum facere quæsierit, in eodem sit lumine: majus enim eximie arctat, minus vero laxiores facit. Scarabæus siderum ætates, et tempora manifestat, ex stercore pilulam in orbem conglobat, humoque effossa scrobe viginti octo diebus obruit, tantisper condens, dum ambiat signiferum luna, et ad interlunium revertatur: tunc orbem aperiens novam dat sobolem. Cœpa (quod multo mirandum est magis) inter olera omnia sola siderum vicissitudines adversas novit, et contrarias habet augendi, minuendique vires; reviviscit enim, et congerminat decedente luna, contra autem decrescit adolescente: quam ob causam Ægyptii sacerdotes eam non comedunt, uti apud Plutarchum quarto in Hesiodum commentario legi. Tithymali genus unum, quod vocant helioscopium, quasi solsequium, comam ad solis normam circumagit, ut expergiscatur, et occubet crepusculis sopitum, desiderio quodam excitum, et ut ejus ortum mane spectet, noctu vero florem comprimat. Sunt et solares herbæ multæ, ut heliotropion: jubare enim exorto interdiu semper prono vertice spectat, ut nusquam videatur ejus intorsisse folliculum, fœdere amoris quodam, seseque eodem inclinat, quo sidus defertur: sic malvæ flores, et cichorium; lupinus quoque abeuntem solem intuetur, ut caulem nusquam intorqueat, quotidie agricolis horam nubilo etiam obumbrante, uti horarum index demonstrat, eisque est confecti sideris signum: et in Euphrate, ait Theophrastus, loti florem non solum aperiri, et claudi, sed etiam caulem alias abscondere, alias patefacere a solis occasu ad mediam noctem. Sic olea, salix, tilia, ulmus, et populus alba solstitium demonstrant, frondesque obvertunt, albaque lanugine canescens dorsum ostendunt. Irium, et arentis herba pulegii, tametsi radice careant, ligno suspensa, et affixa, florent, et solstitium ostendunt. Selenites (perinde ac si lunæ jubar diceres) lapis est, quem alii aphroselinon vocant, is lunæ imaginem continet, eamque reddit in singulos dies augescentem, et decrescentem. Et lapis alius est nubeculam continens, quæ solis instar emergens, demergensque circumvolvitur. Congratulatur cynocephalus lunæ in exortu, quod stans manus in cœlum tollit, et regium insigne in capite gestat, talemque habet cum luna consensum, ut in ejus congressu, ex quo affici solet, cum intermenstrua non pernox, et blando colore illustrans omnia, sed opaca, silensque est, mas cynocephalus quoquam non intueatur, nec comedat, sed in terram demisso vultu, lunæ raptu indigne lugens mœreat, femina vero illuni nocte non contenta, nusquam oculos contorquens, eadem cum mare patitur, et e genitali sanguinem mittit; ideo ad hæc usque tempora cynocephali in sacris nutriuntur, ut ex ipsis tempus conjunctionis solis, et lunæ sciri possit, ex Oro in hieroglyphicis. Arcturus exoriens imbres, et pluvias facit. Sirii exortum canes norunt, quia in rabiem aguntur, viperæ, et serpentes feriunt, stagna moventur, in cellis vina fluctuant, et maximi sentiuntur in terra effectus, ocimum sub ejus ortu pallescit, et coriannum siccessit, a Theophrasto traditum. Caniculæ exortum quotannis observabant diligenter, et ab ea conjecturam capiebant, uti scribit Heraclides Ponticus, salubrisne, an pestilens annus futurus esset, nam si obscurior, et quasi caliginosa fuerit, pingue, et concretum esse cœlum, ut ejus qualitas gravis, et pestilens futura sit: si clara et pellicida apparuerit stella, cœlum significat esse tenue, ac purum, et propterea salubre: quam sic metuebant veteres, ut ei canem sacrificare instituerint.

Hinc mala rubigo, virides ne torreat herbas,
Sanguine lactentis catuli placatur et extis.

(Columella, *De cultu hortorum*, v. 342, 343)

Pro cane sidereo canis hic imponitur aræ.

(Ovid., *Fast.*, lib. iv, v. 941.)

Præsentit eam fera, quam Ogigem appellat *Ægyptus*: nam solis radios tunc contuens caniculam adorat. Molestas, dicit Hippocrates, purgationes ante, et post eam, nec secandas venas; plerasque demonstrat Galenus operationes in diebus decretoriis observandas, et necessarias admodum. Nec minus in serendis segetibus, jactis seminibus, et plantarum propagationibus. Nec te magnorum siderum configurationes lateant: e signis discessus, ut aqueæ, igneæque impressiones in aere videantur. Quod si hæc æquo animo conspexeris, quis non omnium inferiorum causas sidera ipsa esse conjiciet? quibus jam ignoratis, maxima secretarium operationum scienti perire deprehenditur. Sed quid ex his nancisci poterimus, docuimus in *Phytognomonicis*. »

Caput IX. — *De superiorum virtutum attractione.*

« Diximus de cœlorum effectibus in hæc inferiora, deque rerum consensu, dissensuque, subjungemus nunc ex agnatione naturæ quomodo superiorum virtutes attrahere possimus. Platonici *magiam* vocabant attractionem unius rei ab altera, ex quadam naturæ cognatione. Mundi autem hujus partes ceu animalis unius membra, omnes ab uno auctore pendentes, unius naturæ conjunctione invicem copulantur: ideo sicut in nobis cerebrum, pulmones, cor, jecur, et reliqua membra a se invicem trahunt aliquid, seque mutuo juvant, ut uno illorum aliquo patiente, compatiantur: ita hujus ingentis animalis membra, id est, omnia mundi corpora connexa similiter mutuant invicem naturas, et mutuantur, et ex communi cognatione, comis nascitur amor, et ex amore comis attractio. Hæc vere magica est. Ab orbis lunæ concavitate propter naturæ congruitatem sursum trahitur ignis, ab ignis concavitate aer, a mundi centro terra ad infima trahitur, et a suo loco rapitur aqua. Hinc et magnes ferrum, et electrum paleas, sulphuriginem, sol flores multos, et folia ad se trahit, et luna aquas. Plotinus atque Synesius inquiunt: Magna ubique natura est, videlicet certa quædam pabulis ubique certis inescans, non aliter, quam centro terræ gravia trahens, lunæ concavo levia, calore folia, humore radices, cæteraque similiter. Quo quidem attractu secum ipso devinci mundum testantur sapientes Indi, dicentes mundum esse animal passim masculum simul atque feminam, mutuoque membrorum suorum amore ubique coire secum, atque ita constare, vinculum vero membrorum inesse per insitam sibi mentem, quæ per artus infusa, ut diximus, molem agitat, et magno corpori se miscet. Hinc Orpheus naturam ipsam mundi, Jovemque marem appellat, et feminam, usque adeo mutui suarum partium conjugii ubique mundus est avidus. Esse masculinum sexum feminino ubique commistum declarat signorum ordo, ubi præcedens mascu-

filum, subsequens femininum, sic arbores et herbæ, ut animalia utrumque sexum habent : mitto quod ignis ad aerem, aqua ad terram, masculi ad feminam vicem habent, ut non mirum sit membra inter se mundana mutuum conjugium concupiscere. Planetæ partim quidem mares, partim feminæ, Mercurius hermaphroditus. Quod sane animal advertens agricultura, præparat agrum, seminaque ad cœlestia dona; similia quædam efficit medicina in corpore nostro, tum ad nostram fovendam, tum ad universi naturam uberius comparandam. Sic et philosophus astrorum peritus, quem proprie *magum* appellare solemus, quibusdam illecebris, cœlestia terrenis opportune quidem, nec aliter inserens, quam insitionis studiosus agricola veterem recenti stipiti surculum. Subjicit magus terrena cœlestibus, imo inferiora passim superioribus, ut ferrum magneti trahendum, et crystallum soli illuminandum, vel ovum gallinæ fovendum. Præterea sicut nonnulli foventes ova etiam sine animalibus vitam illis ex universo conciliant, et sæpe materias quasdam opportune parantes, absque ovis, manifestis ne seminibus animalia procreant, ut apes ex bove, ex ocimo scorpionem, vitam videlicet a mundo, materiis certis, opportunisque temporibus adhibentes, sic et magus ubi cognovit quæ materiæ, sive quales, partim inchoatæ natura, partim arte perfecta, et si sparsæ fuerint congregatæ, quæ cœlitus influxum suscipere possint, has, eo regnante, potissimum colligit, præparat, adhibet, sibique per eas cœlestia vindicat. Ubicunque enim materia quædam, sic superis exposita est, sicut speculare vitrum vultui, pariesve oppositus voci, subito superne patitur, ab agente potentissimo, a potestate, vitaque mirabili ubique præsente. Proclus vero libro *De sacrificio et magia*, dicit, quod philosophi cum considerarent in rebus naturalibus cognationem quamdam, et mutuum nexum aliorum ad alia, et manifestorum ad vires occultas, et cuncta in cunctis invenirent, magiam condiderunt, agnoverunt et in infimis suprema, et in supremis infima : in cœlo quidem terrena non proprie, sed secundum causam, modoque cœlesti, in inferioribus vero cœlestia, sed modo terrestri. Nam unde putamus plantas illas, quas heliotropias nominant, ad solis motum solem versus moveri? et selinetropias, id est lunisequas, ad lunam verti? Quamobrem in terra quidem aspicere licet solem et lunam, sed pro qualitate terrena, in cœlo autem plantas omnes, et lapides et animalia pro cœlesti natura, quæ quidem veteres contemplati, aliis cœlestium, alia terrenorum adhibuerunt, unde divinas virtutes in locum inferiorem ob quamdam similitudinem deduxerunt : nempe similitudo ipsa sufficiens causa est ad res singulas invicem vinciendas. Si quis papyrum calefaciat, deinde subjiciat lucernæ proximæ, etiam si non tangat, videbit accensam subito papyrum, quamvis non tetigerit ignem, accensioneque desuper ad inferiora descendente. Comparemus igitur papyrum calefactam cognatione cuidam inferiorum ad superiora, appropinquationem ejus ad lucernam opportuno usui rerum pro tempore, loco, et materia. »

II.

Toute l'école cartésienne combattit la physique du moyen âge; elle pensait comme Cusa et ses disciples que le principe de cette physique fausse est dans la thèse des formes substantielles et dans les conséquences qu'elle recèle, à savoir une fausse théorie de l'intelligence humaine et des qualités sensibles des corps et une théorie non moins fausse sur le mouvement. — (Voy MALEBRANCHE, *Rech. de la vérité*, liv. III, ch. 8.)

III.

Nous l'avons déjà dit, un autre point sur lequel la querelle fut très-vive entre les scolastiques du XVII[e] siècle et les cartésiens, ce fut la question des qualités secondes ou sensibles des corps.

Suivant les scolastiques, ces qualités sont l'expression de la nature même de l'objet ; et c'est ainsi qu'ils s'élevaient des qualités sensibles de *froid* et de *chaud*, de *sec* et d'*humide* à la théorie des quatre éléments.

Descartes et ses disciples détrônèrent cette théorie et toutes ses conséquences, en déclarant que les qualités sensibles ne sont que des sensations objectivées par l'âme et qui ne résident nullement dans les corps eux-mêmes.

Cette espèce de pyrrhonisme vis-à-vis des sensations fut très-bien aperçue par Bayle. Il s'en explique dans un très-joli fragment de son *Dictionnaire*.

IV.

Malebranche ne se contente pas de réfuter le caractère objectif des sensations, il montre que ce caractère admis par les scolastiques a été l'origine d'un grand nombre d'erreurs de leur physique. (*Rech. de la vérité*, liv. I, c. 15.)

V.

Leibnitz n'approuvait qu'avec beaucoup de réserve les opinions des scolastiques sur les qualités sensibles. (*Voy.* les *Nouveaux essais*.)

VI.

Voir dans Malebranche quelques-unes de ses observations sur la méthode des scolastiques dans les sciences. (*Recherche de la vérité*, l. III, c. 3.)

VII.

Voir le récit historique des démêlés qui eurent lieu au XVII[e] siècle entre les scolastiques et les cartésiens au sujet de l'âme des bêtes. (*Dictionnaire* de Bayle, art. *Gomez-Pereira*.)

—

NOTE IV.

(Art. SCOT (Duns) ou le DOCTEUR SUBTIL.)

I.

En 1627, l'université de Salamanque décréta qu on ne pourrait enseigner la théologie que conformément à la doctrine de saint Thomas et de saint Augustin ; néanmoins la force du parti scotiste était telle que l'on fit une exception en sa faveur et en faveur de Durand de Saint-Pourçain.

« Etsi quando cathedram Scoti vel Durandi moderabor, quamvis ad id teneri nolo, licere tamen mihi vos, pro eo tantum tempore, probabiles eorum doctorum opiniones sequi, absque perjurii crimine. »

Cette décision fut considérée comme le résultat d'une violence et une injustice formelle par le conseil du roi et cassée en 1628. Les Mineurs prirent en main non-seulement la cause de Scot, mais d'Ockam et de Gabriel.

« Itane pereat Alexander Alensis et magnus Albertus, Aquinatis magister? Ita exsulet sanctus Bonaventura, Aquinatis collega ? Ita dispereat Scotus Aquinatis exercitator? Perpetuæ tradatur oblivioni Ockamus, nominalium antesignanus ? Silentio

obruantur Durandus, Gabriel, et aliis quique viri sapientissimi quorum elucubrationibus crevit et revirescit sacra doctrina? »....

II

Scot et son autorité.

Dans presque toutes les universités, Scot obtint le partage de l'autorité avec son glorieux prédécesseur. Un de ses éditeurs a pu dire :

« Ad tres nobilissimas in Hispania accesis universitates. Conimbricensem, Salmanticensem, Complutensem ; in unaquaque fratrum vidi instituta subsellia et destinatos magistros pro Scoti disciplina tradenda. In Parisiensi item Academia, in Patavina, Ticinensi, imo et in ipsa urbe, orbis capite. peculiares cathedras Scotus obtinuit. Eo etiam habetur pretio, ut dignitate, stipendio, aut horæ commoditate multis in locis non cedat ejus cathedra illi quæ sancti Thomæ retinet nomen. In Conimbricensi etenim Academia æqualis sicut stipendii et auctoritatis. In Salmanticensi haud minoris emolumentis quæ Scoti est ; et magno conatu aspirant ad illam doctissimi magistri ; in Complutensi omnium primariam Scotus obtinuit. Ultra hæc stricte cavit universitas Salmanticensis ne Scoti cathedræ professor aliam quam Scotus discipulis tradat doctrinam, neque eam summatim aut per conclusiones duntaxat comprehendat. » (*Stat. Sal.*, c. 2, § 4)

III.

Témoignages sur Scot.

« Scotus præ altitudine et subtilitate doctrinæ antonomastice nomen Doctoris subtilis obtinuit. » (Joannes de Ragusio, in *Concil. Basileensi.*)

« Ista opinio est Scoti qui super alios in subtilitate ingenii excellebat. » (Ockamus, 1, dist. 2, quæst. 6.)

« Tales suæ subtilitatis rivos profudit ut Doctoris subtilis nomen calculo omnium sibi congruentissimum invenerit.... ut Apollonius alter discipulos ex omni climate ad se traxit, fecitque ut nihil ad hæc usque nostra tempora aliud theologica gymnasia præter Scoti nomen personarent. » (Henricus Willot.)

« Inter quos (magistros), salva pace omnium, unum aliis pluribus præstantiorem Joannem Duns natione Scotum intueor.... merito omnibus admirandus, omnibus venerandus, et omnibus ut studio et charitate amplectendus ; cujus propositiones sunt, ut patebit, fecundæ. » (Paullus scriptor in primum Prolog. *Sent.*)

« Scotus, honor studii Parisiensis...., cujus dicta communem transcendunt facultatem. » (Vorelongus, in fin. *Sent.*)

« In tanta universitate, tanta scientia plenus eras ut Doctoris subtilis nomen retineres, cujus opus nullus error maculavit. Devotione consopitus præcipua scribebas. Dum nempe tuam logicam incipiebas, ita dicebas : *O Deus, qui es terminus sine termino, da mihi bene loqui de termino....* » (*Ibid.*, in princ. II *Sent.*)

IV

Textes de Scot et de ses commentateurs sur la question des universaux. (Scot., dist. 3, quæst. 1, t. VI edit. de Lyon p. 357 et seqq.)

« Dico quod substantia materialis ex natura sua non est de se hæc : quia tunc, sicut deducit prima ratio, non posset intellectus intelligere ipsam sub opposito, nisi intelligeret objectum suum sub ratione intelligendi repugnanti rationi talis objecti : sicut etiam deducit secunda ratio cum suis probationibus omnibus, aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis [sic] (416) quæ unitas est naturæ secundum se : et secundum istam unitatem propriam naturæ ut, natura est indifferens ad unitatem singularem : non ergo de se est sic unitate illa, scilicet unitate singularitatis.

« Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aliqualiter videri par dictum Avicennæ v *Metaph.*, ubi vult quod *equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec particularis.* Intelige, non est ex se una unitate numerali; nec plures, pluralitate opposita illi unitati ; nec universalis actu eo modo, quo aliquid est universale factum ab intellectu, non ut objectum intellectus : nec est particularis de se : licet enim nunquam sit realiter sine aliquo istorum : non tamen est de se aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis : et secundum istam prioritatem naturalem est *quod quid est*, et per se objectum intellectus, et per se, ut sic, consideratur a metaphysico,et exprimitur per definitionem : et propositionis veræ primo modo sicut veræ ratione quidditatis sic acceptæ : quia nihil dicitur de quidditate per se primo modo, nisi quod includitur in ea essentialiter in quantum ipsa abstrahitur ab omnibus istis, quæ sunt posteriora ipsa naturaliter. Non solum autem *ipsa natura est de se indifferens ad esse in intellectu et in particulari, ac per hoc ad esse universale et singulare* (417) ; *sed et ipsa habens esse in intellectu, non habet primo ex se universalitatem ; licet enim ipsa intelligatur sub universalitate, ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars conceptus ejus primi.* Quia non conceptus metaphysici, sed logici. Logicus enim considerat secundas intentiones applicatas primis ..»

V.

Conséquence de l'existence entitative de la matière. L'âme a en elle l'élément matériel.

Saint Thomas objectait contre cette deuxième proposition que la matière ne pouvait être divisée que par la quantité et que néanmoins la forme spirituelle et la forme corporelle ne peuvent se trouver dans la même partie de matière. A quoi les scotistes répondaient :

« Non est ergo verum, materiam necessario dividi per quantitatem, quia entitative, sua hæcceitate, dividitur hæc materia illa, et formaliter dividitur ab eadem per quamcunque formam, quam sustentat, sive sit quanta, sive non quanta. Argumentum procedit ex alia falsa opinione D. Thomæ, nempe materiam, secundum se esse puram potentiam et nihil habere entitatis. » (Scot. t. II, p. 536, éd. Lyon ; Cavellus, *annot.* in tract. *De anima*, quæst. 15.)

On voit comment se lient ces trois théories de Scot :

1° Sur l'existence de la réalité entitative de la matière ; 2° sur l'existence de l'hæccéité dans les substances ; 3° sur l'existence d'un élément qui n'est pas purement formel au sein de l'âme.

VI.

An materia sit de numero activorum (Lychetus, *Comment.* in II, dist. 12, quæst. 1, t. VI, p. 679.)

« Licet materia prima non sit *de numero activorum*, tamen ego dico quod ipsa potest movere intellectum ad cognitionem sui causando illam partialiter et quod dico *quod non est de numero activorum*, debet intelligi de activis et passivis quæ mutuo corrumpuntur et generantur, et de qualitatibus consequentibus hujusmodi activa et passiva ; certum enim est quod materia non potest producere aliquam formam substantialem effective, nec aliquam accidentalem corporalem, sed bene potest

(416) C'est probablement *singulari* qui serait la bonne leçon.

(417) Ces expressions sont décisives, elles prouvent bien que suivant Scot l'universel n'est que dans l'intellect, ou en d'autres termes que le Docteur subtil n'est pas un pur réaliste.



producere aliquam spiritualem : hoc idem dico de quantitate. »

VII.

Puissance et acte.

« Hic ergo videndum est de potentia communius accepta : videlicet ut importat modum quemdam entis in se, sine ratione principii, et quia metaphysicus considerat ens et passiones ejus, ideo potentia sic sumpta ad considerationem metaphysici pertinet... Juxta illam potentiam proprie transsumitur nomen potentiæ ad servandum potentiam metaphysicam quæ est in mathematicis, et etiam potentiam logicam, sive quæ est in logicis sive in propositionibus possibilibus. » (*Quæst. metaphys.*, IX, 2.)

VIII.

Toute forme n'est pas active.

« Quando arguitur quod omnis forma absoluta habet propriam operationem, dicendum quod falsum est : formæ rerum naturalium, per quas agunt, sunt determinatæ propriis operationibus. » Cependant Scot dit, quelques lignes plus loin : « Formam substantialem esse activam et esse principium operationis specificæ. » (SCOT, *Collat.*, VI, t. III, p. 361.)

La forme, du reste, agit et accomplit son acte, non parce qu'elle donne l'être, mais parce qu'elle s'unit à quelque chose de différent d'elle : « Forma enim, quia actis unitur, ideo perficit. » (*De rerum principio*, quæst. 9, art. 1, t. III, p. 60.)

« Quæ autem sit ratio quare quædam formæ sunt activæ et quædam non, difficile est assignare rationem communem ; quia aliquæ formæ substantiales sunt activæ, aliquæ autem formæ substantiales non sunt activæ... »

Auparavant il dit :

« Cum probatur prima propositio, primo, quia propria forma dat *esse*, ergo dat agere : nego consequentiam : multæ enim sunt formæ dantes esse, quæ non sunt activæ, et ita nullo modo dant actum secundum.... » (Lib. *Sentent.*, I, dist. 7, qu. unic., t. V, p. 696.)

IX.

La forme ne s'entend pas toujours du τό τι ἦν εἶναι.

« Forma sumitur uno modo largissime, pro omni significato terminorum abstractivorum, sicut per terminos abstractos prædicamentorum accidentium ; et sic dicitur figura, forma rei figuratæ et paternitas patris et raritas ignis. Ex isto modo sæpe reperitur quod forma non distinguitur a suo formabili. Alio modo sumitur, minus large, pro omni eo quod non est subjectum vel compositum, et sic Deus et angeli dicuntur formæ. Alio modo sumitur non ita large pro omni eo quod est causa in alio genere causæ quam efficientis, finalis aut materialis. » (PETRUS DE ALIACO, in *Sentent.*, quæst. 9)

La réflexion que d'Ailly ajoute prouve combien l'idée de la matière et de la forme s'évanouissait : « Et satis est difficile explicare quid sit ista qualitas. »

X.

Rapports de Scot et de Leibnitz.

« Materia habet de se actum entitativum. » (LEIBNITZ, *De principio individui*, coroll. 1.)

Leibnitz ajoute à ce corollaire sous le n° 2 : « Non omnino improbabile est materiam et quantitatem esse realiter idem. » Le germe de la monadologie semble se rencontrer ici

Dans le *De arte combinatoria* (*Ibid.*, p. 7), Leibnitz définit la substance : « Substantiam autem voco quidquid movet aut movetur. » Définition qui rentre encore dans le point de vue de la monadologie.

XI.

Formam esse principium transmutationis potest bifariam intelligi.

« Cujuslibet transmutationis naturalis formam esse principium, potest intelligi dupliciter : uno modo, quod cujuslibet transmutationis forma sit terminus *ad quem ;* et hoc non verum est de mutationibus deperditivis, ut corruptio luminis et hujusmodi : vel intelligitur quod sit terminus *a quo*, et hoc non est verum de mutationibus acquisitivis. » (SCOT, *Physicorum* lib. I, quæst. 24, t. II, p. 99, edit. Lugdun.)

Le but de Scot est de limiter l'activité de la forme : il accorde bien aux scolastiques ce qu'ils proclamaient d'un commun accord, que la forme est le principe de toute modification, mais, en acceptant cette proposition, il l'explique, et en l'expliquant il la restreint.

XII.

Dans Scot, la question des formalités et le principe de la distinction de la forme et de l'acte se lient à la théorie de l'activité et à la restitution au sein des êtres de leur causalité.

« Utrum partes organicæ animalis habeant distinctas formas specie differentes?

« *Obj.* — Quod non : Ex duobus in actu non fit unum ; duo actus constituunt duo in actu : igitur, etc.

« *Rép.* — Contra : Movens et motum sunt duo in actu ; una pars movet aliam partem animalis. » (SCOT, *Quæst. metaphys.*, lib. VII, quæst. 20, n. 1.)

XIII.

Si mes souvenirs ne me trompent, Scot emploie le mot d'*hæccéité* dans le *Commentaire sur la métaphysique.* Il ne l'emploie pas ailleurs; mais il est incontestable et incontesté qu'il a créé sinon le terme, du moins la notion. (*Voy.* COLUMB., p. 672.)

XIV.

Suivant Scot, l'individualité n'est pas sensible; elle a un caractère physiologique.

Schol. — « Ad id quod quærit, an singularitas sit per se sensibilis, respondet negative. » (2, dist. 3, quæst. 1.)

Aristote avait dit (II *De anima*) : « Sentire est singularis. »

Scot, tout en adoptant cette opinion, distingue le *singulier* et la *singularité.* Identique dans tout, celle-ci ne peut tomber sous le sens : « Singularitas est unius rationis in colore et sono; ergo non est formalis ratio objecti, quia per illam distinguuntur potentiæ. Item, non hoc : Singularitas est ratio formalis objecti sensus, quia tunc aliud singulare non sentiretur. » (*Quæst. metaphysic.*)

« Differentia individualis a nullo nota est in hac vita communiter. Cujus probatio est : quia tunc nota esset differentia ejus ad quodcunque aliud, et ita non posset errare de quocunque alio sibi intellectualiter ostenso, quin judicaret illud esse aliud; sed illud est falsum de alio omnino simili, *nisi tantum de intelligendo se animam et suum actum forte, a quibus differre diceret quantumcunque similia sibi ostensa; de intelligendo tamen se compositum*, forte erraret quis, si subito Deus suum corpus annihilaret, et aliud animæ uniret, manente anima in eadem intellectione non interrupta; sicque anima, quantum ad differentiam individualem, seipsam certissime novit : hoc ens. Quantum ad naturam specificam, alia et sensibilia certius novit, et hanc notitiam de se inquirit. » — Le commentateur Mauritius ajoute très bien en marge : *Singularia spiritualia intus nota.*

Scot conclut : « Nullus sensus per se cognoscit singulare, quia ejusdem sensibilis, simile omnino, non discerneretur ab ipso. — Contra imo, ex loco similiter numerus est per se sensibilis. — Respondeo : Si quid idem in duobus locis, quid tunc? — Similiter si ex loco, ergo non est per se hoc; quia hoc non est hoc per locum ; quia si cognosceret hoc, in quantum hoc, etiam distingueret ab illo, posito quod simul essent, imo quocunque posito, stante hoc. » — A cette discussion se rattachait celle de sa-

voir si plusieurs rayons du soleil pouvaient se confondre en un seul; car, dans le cas contraire, il était évident que l'individuel n'était pas sensible... L'individuel non sensible, c'était l'idéalisme, le véritable; c'était par conséquent la physique fondée! (*Quæst. metaph.*, lib. VII, quæst. 13, c. 23.)

XV.

Suivant Duns Scot : 1° l'acte et sa puissance sont identiques à un certain point de vue; 2° l'hæccéité n'agit pas au dehors; 3° l'hæccéité enveloppe cependant une certaine diversité, et elle est distante de cette diversité; 4° l'hæccéité spirituelle seule est visible; 5° l'hæccéité est substantielle et elle n'est pas un des éléments de l'essence.

« Idem est principium constitutivum rei ac distinctivum. » (SCOT, 1, d. 26, q. un.)

XVI.

« Non est igitur individuum magis per se corruptibile, quam species, quia æque abstrahit ab hic et nunc, et hujusmodi, sicut species. » (SCOT, *Expositio*, quæst. 13.)

*Distinction de l'*individuum circumstantionatum *et de l'*individuum vagum. — Le premier est : « Videlicet hic et nunc et cum talibus et talibus accidentibus, et ut generabilis et corruptibilis, non modo ut *quo*, sed ut *quod* : sicut magistri Joannis filius, Hilarius abbas, etc. — Le second : Habet esse videlicet quidditativum, non quod sit prædicatum, nec primo habens rationem quidditativam, sed ut individuum signatum hæcceitate tantum, vel certe ut individuum vagum de quo prædicantur per se, et necessario sua superiora et de quo est vere scientia licet non prima, » etc. (*Ibid.*)

Scot distingue, dans l'individu physique, l'individu métaphysique et l'individu logique; il parle de l'individu logique, *ut terministarum novitates excluderet.*

XVII.

Scot; son principe d'individuation.

« Ex his concludi potest, quod natura ut hæc, per substantiam aliquam quæ est forma, et prior hic lapis, et per formam individualem distinguitur ab alio individuo. » (*Metaph. quæst.*, lib. VII, quæst. 13, n. 33.)

« Individuum est verissime ens et unum : sicut arguitur hic de prima substantia quod est maxime substantia, et ipsius est generatio, et circa ipsam sunt operationes, ipsa etiam operatur; omnia ista videntur neganda ab aliquo formaliter constituto per negationem. — Est ergo illud in actu positivum nullum accidens : nec multa simul propter argumenta superius facta : et quædam supra contra negationem non materia, nec forma, nec actu esse, si differt a forma, propter argumenta facta superius. »

XVIII.

Duns Scot est-il réaliste?

Le livre *In* VIII *libros Physicorum quæstiones* est un ouvrage nominaliste et il a été attribué à Duns Scot : il est même inséré dans ses Œuvres complètes, t. II. Cavellus estime que l'ouvrage est de Scot; Wading le nie sur de très-fortes raisons : 1° Scot est cité dans l'ouvrage; 2° le style est différent; 3° la doctrine est différente.

XIX.

Brucker distingue trois écoles au moyen âge : les réalistes, les formalistes, les nominalistes; Brucker cite un docteur qui était à la fois très-nominaliste et très-platonicien, et il s'en étonne. Le fait est beaucoup moins isolé qu'il ne le suppose.

XX.

Aristote jugé par Scot, et caractère un peu mystique de ce dernier.

Tout ce qu'Aristote a dit de Dieu est un amas de vraisemblances et de songes. C'est pourquoi, d'après Mauritius, Scot n'a continué les *Questions de métaphysique* que jusqu'au livre IX.

« Congrue ergo doctor hic omisit ista pertractare, ut ea, quæ balbutiendo tetigit Aristoteles de illis, non essent sibi fundamenta quæstionum veracium, sed ea potius, quæ Veritas ipsa nobis revelavit in Scripturis divinis.

« Quid enim prodest antiquorum somnia de rerum principiis... ac in eorum speculatione confusa et intricata tempus et ætatem conterere? nisi mercedem laboris exspectemus, ut facili videlicet intuitu primi entis, judicis cuncta cernentis, omnia eminentissime continentis, obscuram in claram metaphysicam commutemus, quod in Olympiadibus duntaxat nævalentibus confertur? Cuncta ergo, pauper Mauriti, dirige in obsequium Christi, cui sit honor in ævum. Amen. » — Ne croirait-on pas entendre un fragment de l'*Imitation?*

XXI.

Suivant Aristote le principe de l'individuation est la matière.

« Unum numero sunt, quorum est materia una. » (*Metaph.*, *De uno.*) — « Callias et Socrates sunt diversi quidem propter materiam, idem vero specie; nam individua est species. » (*Ibid.*, lib. VII.) — « Quod quid erat esse in quibusdam substantiis idem est; quæcunque vero in materia sunt, vel accepta sunt cum materia, non idem. » (*Ibid.*, c. *De partibus definit.*) — « Anima et animæ esse idem, homo et hominis esse, non idem, nisi et animæ esse, homo dicatur. » (*Ibid.*, lib. VIII, c. 3.) — « Si essent plures cœli, ut homines, foret principium quod, circa unumquodque specie unum, numero vero multa : sed quæcunque numero sunt multa, habent materiam. Quod autem quid erat esse non habebit materiam primam; endelechia enim unum agitur, et ratione, et numero, primum movens immobile ens. » (*Ibid.*, lib. XII.) — « Cum dico *cœlum*, dico formam; cum dico *hoc cœlum*, dico materiam. »

Voici pourtant quelques passages qui semblent opposés aux précédents :

« In fundamento naturæ nihil est distinctum. » (1 *Metaph.* antiq. translat.) — « Palam autem, quod anima quidem substantia prima, corpus vero materia, homo vero aut animal, quod ex utrisque est, universaliter, Coriscus autem et Socrates, ut singulariter. » (*Ibid.*, lib. ..., *De partib. definit.*) — « Homo et equus, et quæ ... in singularibus, universaliter autem non sunt substantia, id est forma, sed simul quoddam totum, compositum ex hac materia et hac ratione. » (*Ibid.*) — « Et horum quæ sunt in eadem specie, diversa non species, sed quia singularium aliud tua materia, et movens, et species, et mea, sed tamen ratione universali eadem. » (*Ibid.*, lib. XII, c. 4.)

Comm. de Scot : — « Ergo ita concedit distinctionem formæ, sicut materiæ in particulari, et ita unitatem materiæ in communi sicut formæ; et ideo oportet adhuc quærere, quo materia sit hæc. »

XXII.

Un scotiste, Columbus, p. 492, appelle Platon : *Divinus Plato.*

XXIII.

« Hæc doctrina non obscure traditur ab Aristotele lib. IV *Meteor.*, prope fin., affirmante dari formas intermedias et subordinatas, quarum priores substernuntur et subordinantur posterioribus : ultimam vero gerere vicem formæ et reliquas habere locum materiæ. » (SCOT.)

Cette opinion de Scot est au moins très-contestable.

XXIV.

« Si quis omnia entia vocet, æquivoce nuncupa-



bit. » (Porphyr. *Isagog.*, c. *De specie.*) — « Ens multipliciter dicitur, multiplicitas autem excludit unitatem conceptus. » (Aristot., *Phys.*, t. VI, lib. iv *Met.*, t. II.) — « Aristoteles dicit (vii *Metaph.*, t. II), quod accidentia non sunt entia, nisi quia entis, puta substantiæ a qua prodeunt et inhærent. »

XXV.

Suivant Aristote, très-mal interprété à cet égard par l'école scotiste, le principe d'individuation est la matière, quoiqu'il ne se soit jamais clairement expliqué sur ce sujet. (*Metaph.*, lib. xii, c. 6.) Il s'agit de prouver l'unité du ciel; Aristote la prouve par l'unité du mouvement, et celle-ci par l'unité du moteur. Or, comment prouve-t-il l'unité du moteur? Par l'absence de matière, en vertu de laquelle, dit-il, il ne peut être qu'un et individuel, la matière étant le principe de la division de l'espèce en individus :

« Si enim plures essent cœli, ut homines, foret principium quidem circa unumquodque specie unum : numero vero multa. Sed quæcunque sunt numero multa, multam materiam habent : una enim et eadem ratio multorum, ut hominis. Socrates vero unus. Quia autem quod quid erat esse non habet materiam primam, endelechia enim, unum igitur et ratione et numero primum movens immobile ens. »

Saint Thomas interprète comme nous ce passage d'Aristote. Duns Scot soutient qu'il ne s'agit pas ici de la vraie matière; mais il n'en donne aucune preuve.

XXVI.

Suivant Scot la puissance n'est pas exclue par l'acte.

« Et tunc cum arguitur potentiam destrui in adventu formæ, oportet dicere, quod hoc non intelligitur proprie de ipsa ratione potentiæ, sed de quodam respectu concomitante potentiam, quem habet per hoc, quod est ante actum, qui est quædam prioritas durationis ad actum : non autem includitur per se in ratione potentiæ, quia simul ipse potest esse cum illa prioritate et cum simultate ad actum. » (Dist. 4, quæst. 43, t. X, p. 56.)

Il s'agit pour Scot de répondre à saint Thomas, qui prétend que l'agent naturel ne peut faire revivre numériquement le même un être disparu. L'argument de saint Thomas est celui-ci : il faudrait que la puisaance, pour ce même être, fût demeurée; et elle n'est pas demeurée, puisque la puissance disparaît par l'acte.

XXVII.

Le scotisme absorbe les autres écoles, ou l'idée de formalité employée par les thomistes.

« Logica non est simul eminenter practica et speculativa : conclusio est D. Thomæ, ubi aperte asserit in scientiis naturalibus alias esse speculativas, et alias practicas, ita ut formalitas speculativi et practici in illis separetur. » (S. Thom., part. i, quæst. 1, art. 4. — Goudin, p. 93.)

XXVIII.

Scot soutient contre saint Thomas que la loi naturelle ne peut souffrir d'exception de la part de la loi surnaturelle. La distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel est par lui sévèrement maintenue, et par conséquent aussi la distinction entre l'Eglise et l'Etat. Il ne faut pas oublier que la forme supérieure corrompait la forme inférieure dans le système de saint Thomas; il est vrai que saint Thomas n'appelle pas cela dispense, mais néanmoins la dispense s'y retrouve avec tous ses caractères. Pour éclaircir par un exemple, Scot veut prouver que le Décalogue n'est pas tout entier de loi naturelle; il cite pour le prouver certains préceptes dont Dieu a donné dispense (exemple : immolation d'Isaac). Les thomistes répondaient que dans ces cas toutes les circonstances qui constituent la culpabilité de l'acte défendu ne se trouvaient pas présentes ou qu'une autre était intervenue. Une seule en réalité était survenue, celle de la dispense. La conclusion est donc que saint Thomas accorde que la loi naturelle peut être violée en vertu de la volonté divine. (*Voy.* Scot lib. iii, dist. 37, t. VII, p. 880 seq.)

XXIX.

« Exsistentia divina est prior essentia. » (Scot., *Quodlib.*, q. 1.)

C'était là la pensée de quelques philosophes; mais suivant Duns Scot, comme suivant saint Thomas, il n'y avait pas en Dieu distinction de l'essence et de l'existence. (Ils s'appuyaient pour le prouver sur ce mot de l'Ecriture : *Je suis Celui qui suis.* La distinction en question n'avait lieu que dans les créatures.) Suivant saint Thomas, l'existence était un mode de l'essence (*accidens*); suivant Scot, c'était ce qu'il appelle *gradus intrinsecus.* (1-2, dist. 1, et lect. 6.)

XXX.

Scot et le dogme.

Le dogme le conduit à l'idée de l'âme qui n'est plus conçue comme une forme pure. (*Report. Paris.*, lib. ii, dist. 17, quæst 1, t. XI, p. 310.)

Il se demande si l'âme a été créée, et après avoir cité plusieurs opinions :

« Alia est opinio, quod anima habet materiam. Sed hæc opinio absolute ponit eam fuisse creatam, quia non præexsistebat aliquid ejus; sed tota simul fuit creata, quantum ad materiam et ad formam. »

Suivant lui, la création de l'âme est niée et logiquement niée par Aristote.

« Non potest probari per rationem naturalem, sicut nec animam esse immortalem : ergo nec quod sit per se producta productione propria. »

D'ailleurs, quand il serait prouvé qu'elle n'est pas soumise à l'action de la nature (*quod non subest causalitati naturæ*), « non tamen sequitur propter hoc quod creetur : nam nos ponimus illud chaos confusum natura præcedere perfectionem cœli : nam ex illo factum est cœlum : et tamen non dicimus cœlum creari, cum illud chaos antecesserit formam cœli, licet non fuerit pars formæ cœli, et nihilominus licet hæc forma cœli non præsupponat materiam præjacentem, quæ sit pars producti, et non subditur nisi causalitati primi entis, non tamen creatur, quia Deus non alia creatione creavit formam cœli, quam ea qua produxit totum cœlum : et ideo non prius natura forma cœli fuit primus terminus creationis, quam totum cœlum. Eodem modo diceret Aristoteles de anima, nam non creatur anima a Deo ex materia præjacente, quæ sit pars illius productæ, sed creatur in passo, sicut est producta; et hoc necessitate naturæ, ita quod non terminatur actio Dei ad animam, sed ad totum compositum. Unde non concederet ipse animam creari. Non enim imaginatus est ipse, sicut nos imaginamur, quod aliqua actio Dei terminatur in primo instanti naturæ vel temporis ad *esse* animæ, et postea secundo instanti infundatur, sed ponit actionem Dei terminari ad esse totius in primo instanti naturæ. » (*Ibid.*)

XXXI.

« Fides quæ distinguit istum ab illo (Deus et trinus), cum non sit habitus inclinans ad assentiendum ex notitia, non est ratio noscendi terminos, sed præsupponit eorum notitiam. »

Scot fait cette réflexion pour prouver que la notion de Dieu et celle de triplicité est donnée, à un certain point de vue, par la nature humaine. (Scot., *Quodlib.*, q. 14, art. 1.)

XXXII.

Scot tend à justifier ou même justifie Platon au sujet des *idées.* (*Voy.* 1, dist. 35, n. 11; 4, dist. 50, n. 4; *voy.* aussi Boyvin, i, 59.)

XXXIII.

Saint Thomas prouve la double procession du Saint-Esprit par ce fait, qu'il ne se distinguerait pas du Fils s'il n'était produit par lui. Les scotistes opposent à cela un passage de saint Augustin (*De Trinitate et unitate Dei*, lib. I, c. 3) : « Docentis in eo Filium distingui realiter a Spiritu sancto, quod *Spiritus sanctus sic est de Patre et Filio, non quomodo natus, sed quomodo datus.* » — Saint Anselme (*Epist. contra Græcos*) soutient la même opinion.

XXXIV.

« ..... A prædicta virtuali distinctione nomine tenus differre formalem Scoti atque intentionalem Henrici arbitrantur Herrera, Suaresius, Gavant., aliique plures, propterea quod ipse Scotus, in I *Sent.*, dist. 2, quæst. 7, distinctionem suam *differentiam virtualem* appellat. Et quidem formalitatum vocabulo neque rerum diversitatem, neque accidentium, quæ in Deo non sunt, sed diversas rationes suis definitionibus notat, quas placuit Henrico nominare *intentiones*, veteribus thomistis *rationes objectivas*, vocibus forte ad offundendas luci tenebras excogitatis. Quæ si vera sunt, implacabile illud utriusque scholæ dissidium verborum erit, non rerum. At modo illuc controversiæ status devenit, ut diversæ illæ rationes, juxta Scoti discipulos, distinctæ sint ante mentis operationem, secundum vero virtutem solam ac potentiam : nam Henricus in creaturis quidem formalem distinctionem agnoscit, sed non in Deo; Scotistæ vero utrobique. » (*Voy.* SCOT., 1, dist. 8, quæst. 4; Laurent. Bert. frater eremita Augustinian., *De theologicis disciplinis*, lib. II, c. 3, t. I, p. 143.)

TABLE DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE VOLUME.

NOTES ADDITIONNELLES.

FIN DU DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE SCOLASTIQUE.

Paris. — Imprimerie J.-P. MIGNE.

